

IDÉIAS

Ano 13(2)

2006



IDÉIAS

Ano 13(2)

2006

Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas



UNICAMP

DOSSIÊ

CRÔNICAS DA AMÉRICA II

ANDERSON ROBERTI DOS REIS

FLAVIA GALLI TATSCH

LEANDRO KARNAL

LUIZ ESTEVAM DE OLIVEIRA FERNANDES

LUIS GUILHERME ASSIS KALIL

MARCUS VINÍCIUS DE MORAIS

(orgs.)

IDÉIAS

Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas

ISSN 0104-7876

Diretor: Arley Ramos Moreno
Diretora Associada: Nádía Farage

Comissão Editorial: Ciro Flamarion S. Cardoso – Décio Saes – Eduardo Viola – Jacynto Lins Brandão – João José Reis – José Cavalcanti de Souza – José Vicente Tavares dos Santos – Ligia Osório Machado – Marilena Chauí – Marisa Lajolo – Pedro Jacobi – Roberto Cardoso de Oliveira – Ubirajara Rebouças

Editor: Márcio Bilharinho Naves
Editor deste Número: Leandro Karnal

Comissão de Redação: Hector Benoit – John Monteiro – Leandro Karnal – Leila da Costa Ferreira – Reginaldo C. Moraes

Setor de Publicações: Maria Cimélia Garcia – Magali Mendes – Maria Lima – Hilda Sigala Pereira

Gráfica: Sebastião Rovaris, Marcos J. Pereira, Marcilio Cesar de Carvalho e José Carlos Diana.

Editores: Maria Cimélia Garcia
Projeto da Capa: Carlos Roberto Fernandes
Capa: Cerâmica Moche. Foto: Julio Landmann
Impressão: Gráfica do IFCH – Unicamp

SUMÁRIO

DOSSIÊ: CRÔNICAS DA AMÉRICA II

- 7 Apresentação
Leandro Karnal
- 11 As crônicas ao sul do Equador
Leandro Karnal
- 25 A crônica colonial como gênero de documento histórico
Anderson Robert dos Reis e Luiz, Estevam Oliveira Fernandes
- 43 Da palavra à imagem: a alegoria da América no imaginário europeu. Uma análise da obra da Coleção Brasileira da Fundação Estudar
Flavia Galli Tatsch
- 61 Os desenhos do cronista Guamán Poma de Ayala e a discussão da alteridade
Ana Raquel Portugal
- 81 As conquistas das crônicas a partir das crônicas das conquistas
História, memória e escrita.
Marcus Vinícius de Moraes
- 99 Cieza de León: a construção das virtudes dos conquistadores
Anderson Roberti dos Reis (coord.)
- 125 José de Acosta: História Natural e Moral das Índias
Marcus Vinícius de Moraes (coord.)

- 151 Análises iconográficas da obra de Felipe Guamán Poma de Ayala
Luiz Estevam de Oliveira Fernandes (coord.)
- 173 A representação do europeu na América: Ulrico Schmidl
Luis Guilherme Assis Kalil (coord.)
- 197 Álvaro Nuñez Cabeza de Vaca: naufrágios e comentários de um cronista na América do Sul
Marcus Vinícius de Moraes (coord.)
- 219 *La Argentina* de Ruy Díaz de Guzmán
Luis Guilherme Assis Kalil (coord.)
- 237 Garcilaso de la Vega, El Inca: vida, obra e análise dos capítulos XXIII e XXIV do Livro Sexto dos *Comentários Reales de los Incas*
Leandro Karnal (coord.)
- 267 *La Araucana*. De Alonso de Ercilla Y Zúñiga
Leandro Karnal (coord.)
- 297 Theodor de Bry: análise iconográfica
Luiz Estevam de Oliveira Fernandes (coord.)
- 317 Resumos / Abstracts
- 325 Biografias

APRESENTAÇÃO

Leandro Karnal

Em 2004, o Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp (IFCH) deu acolhimento à publicação da Revista *Idéias*, Ano 11, intitulada “Cronistas da América”. Lá eram apresentados ao público brasileiro dez excertos de cronistas sobre a Mesoamérica, enfatizando o recorte da alteridade na concepção do Novo Mundo. A publicação era fruto de um esforço conjunto de professores, pós-graduandos e alunos da graduação do curso de História da Unicamp. Sem pretender uma tradução profissional, eram separados dez trechos de nomes importantes da conquista da América e feitas dez análises sobre o tema.

Em 2006, novamente sensível a este campo de pesquisa pouco divulgado no Brasil, o IFCH apresenta novo número da Revista *Idéias* dedicado à crônica colonial – em textos e imagens. Desta vez a ênfase recai sobre a América do Sul, especialmente o processo de constituição da identidade *criolla* no Novo Mundo. Com isso completamos um ciclo importante ao trazer ao público brasileiro autores pouco conhecidos, na maioria nunca traduzidos ao português e citados através de fontes indiretas. Sem contar, mais uma vez, com uma equipe de tradutores profissionais que pudesse debater os intrincados caminhos do espanhol colonial ou dos imbricados quichuanismos para o português atual, oferecemos uma aproximação para facilitar a leitura,

especialmente dos alunos pouco familiarizados com o tema e com a língua. Não se trata de tradução, apenas de uma versão aproximativa.

Neste mundo em rápido processo de globalização, o conhecimento da rica história do nosso continente pode trazer uma pequena luz no esforço de não submeter a uma lógica única e universal a trajetória dos homens. Temos claro que na consagrada expressão “Nossa América”, com longa carreira entre Clavijero e José Martí, a palavra América é um equívoco cartográfico nascido na Lorena francesa, mas o pronome possessivo é uma construção absolutamente em curso. Esta revista quer reforçar este pronome.

A História perdeu o sentido moral ciceroniano que Juan Costa defendeu na epígrafe do texto. Porém, mesmo não sendo mais atalaia contra vícios, ela continua fiel a um princípio que mudou pouco desde os primeiros historiadores: narrar é uma forma de manter a memória.

DOSSIÊ

AS CRÔNICAS AO SUL DO EQUADOR

Leandro Karnal

“La historia no es otra cosa que la evidente y lúcida demostración de las virtudes y los vicios, cuyo estudio abraza la filosofía moral” (Juan Costa - 1591 – De conscribenda rerum historia)

I – A força da escrita num mundo de iletrados

Nos seus berços originais, a escrita surgiu como um gesto de exclusão. Ela fez parte das práticas que acompanhavam o Estado e a diferenciação social. Escrever nasceu da necessidade de criar controle sobre fluxo de mercadorias, estoques e impostos. Acessível a poucos, ela fez longa carreira como registro de poderosos e da visão de uma elite. A escrita cria anéis de proteção para o poder e justifica, pela complexidade da sua técnica, as decisões e a soberania do rei. O monarca escreve ou possui escribas que o façam e, com isso, torna-se senhor de memórias e controlador de dados.

Na Idade Moderna, a revolução da imprensa foi concomitante com o “descobrimento” do novo continente. A incorporação da América pelos interesses europeus ocorreu em meio à “explosão” dos livros impressos, da luta da Contra-Reforma, da ascensão do Estado Absoluto

e de novas formas produtivas que atingiriam com peso enorme as populações ameríndias e africanas.

Muitas coisas explicam o sucesso extraordinário da escrita num mundo quase iletrado como o dos séculos iniciais da Idade Moderna. Em primeiro lugar, há o esforço do Estado e dos conquistadores no registro de suas ações. Colombo escreve seu *Diário*; Caminha registra a costa da futura Bahia; Cortés suas *Cartas de Relação* na caminhada rumo a Tenochtitlán; Pizarro desenha seu nome sobre textos escritos por outros: todos escrevem, argumentam, classificam, justificam e assinam. Escrever garante a posse da terra e desata o fluxo das prebendas do Estado. A escrita abre as burras do dinheiro público. O burocrata é alguém que tem acesso à chave básica do mundo ibérico: a peça escrita que chega ao leitor certo e ao poder correto. O prédio do *Archivo General de Índias*, em Sevilha, contém a ponta visível deste mundo amanuense: oito quilômetros de estantes e oitenta milhões de páginas. Suas caixas são, hoje, a muda eloquência de um coração que batia alfabeticamente. Imaginemos que muito deve ter sido perdido e teremos uma pálida noção da vitória da pena, da tinta e do papel no mundo das relações Europa-América.

Mas há o escrito detrator. Ingleses, franceses huguenotes e outros escrevem contra o empreendimento ibérico. Imagens e textos circulam o Ocidente criando a “Legenda Negra” analisada por Rômulo D. Carbia (CARBIA: 2004). Textos de bispos como Las Casas servem de reforço ao inimigo. É preciso escrever mais também pelo lado católico para não perder a guerra da escrita inaugurada na Idade Moderna. Gruzinski falou de uma *Guerra das Imagens* no mundo ocidental (GRUZINSKI: 2006); podemos acrescentar que a escrita e a imagem quase sempre são associadas e há uma ampla luta de papel, a guerra sem nome, mais prolongada e de resultados incertos.

Os missionários escrevem defendendo suas visões sobre a catequese, suas concepções sobre os indígenas e a defesa corporativa do seu grupo. Os religiosos são a grande origem da escrita na América.

Disseminada no amplo leque da burocracia estatal na colônia, a escrita ocidental atinge a elite indígena. No processo de cooptação de parte do mundo nativo, Igreja e Estado concordaram numa ação educacional para dirigentes. É o caso de Guamán Poma de Ayala ou de Garcilaso de la Vega (o Inca), na América do Sul. Exemplo similar encontramos em Hernando Alvarado Tezozómoc, Chimalpain Cuauhtlehuanitzin ou de Fernando de Alva Ixtlilxóchtilil, na Nova Espanha. Alfabetizados ao modo europeu, passam a registrar sua versão. Nas crônicas ditas “indígenas”, sob a camada espessa do discurso de cristianizados, podemos intuir universos distintos do europeu.

II – O gênero da crônica

Gênero que já florescia no Império Romano, a crônica desenvolveu-se ao longo de toda Idade Média. Ela organizava fatos históricos de forma linear e concatenada. A palavra cronista confunde-se com a função do historiador. Apenas o esforço do século XIX tentou tornar pejorativa a atividade do cronista (pois destituída de reflexão) e boa a do historiador (pois embasada em método). Surgida como área profissional há quase duzentos anos, os historiadores fizeram um titânico esforço de eliminar o cronista como pai. Como em toda família, as incômodas tias identificam no rosto do adolescente rebelde o traço avoengo que eles tanto rejeitam.

Porém, quando ainda não contavam com o azedume dos epígonos, os cronistas cresciam e se fortaleciam com o advento do Estado Nacional. É o caso de Fernão Lopes (1380-1459), encarregado por D. Duarte de fazer um relato da história portuguesa. Ele foi seguido de outros nomes expressivos, como Gomes Eanes de Zurara (1410-1474) e Rui de Pina (1440-1522). A nova dinastia de Avis quis uma memória histórica oficial. Os cronistas da Corte foram fundamentais neste esforço de inventar a tradição. A idéia reinante é a de ordenação

dos fatos, da lógica baseada na cronologia, fiel ainda a uma idéia, tanto latina como medieval, de Anais e Memórias. Todos parecem compartilhar da expressão do primeiro gramático espanhol, Nebrija, que escreveu ser “a língua companheira do Império”. No mundo lusitano, além da glória do Estado e da instituição da memória, ela ainda serve para criar a identidade de uma literatura que precisa romper com o mundo hispanófono, mais antigo e mais tradicional.

De fato a crônica espanhola histórica é anterior à gramática de Nebrija ou aos esforços de Fernão Lopes. Lope de Ayala, nascido em 1332, que registrou como testemunha e autor os fatos dos governos de Pedro I, Henrique II e III de Castela. Para o leitor moderno, a crônica disposta ano a ano, sempre louvando o rei-mecenas, pode parecer insuportavelmente repetitiva, mas é uma busca de ordenação da memória que cresce bastante a partir do “outono da Idade Média”. Se o século XIII foi o mundo das Sumas e o XV o mundo da erudição humanista, a crônica é uma ponte curiosa entre os dois esforços.

O cronista estatal tenta ordenar o mar de dados dos documentos. Ele colige, resume e omite. A certos fatos dá destaque capital; a outros lança no olvido. Na trama imbricada do documento concreto e dos interesses aos quais serve, o cronista cria muito mais do que confessa. Como já dissemos, a Idade Moderna veio acompanhada da Imprensa e esta do barateamento do livro em comparação ao manuscrito. Ainda que nos seus primórdios os livros impressos buscassem imitar a sutileza das iluminuras, a tendência foi produzir obras mais rápidas e de encadernação prática. O livro, antes circunscrito ao *scriptorium* dos mosteiros, rodava agora até nas mãos de prostitutas.¹

¹ Num catálogo de prostitutas de Veneza o viajante era informado, em 1536, sobre uma tal de Lucrezia Squarcia, que possuía no seu prostíbulo livrinhos de Petrarca, Virgílio e Homero. In: MANGUEL, Alberto. *Uma História da Leitura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997 p. 162.

Essa difusão pode explicar a crítica de Cervantes ao excesso de livros e leituras do seu genial fidalgo. D.Quixote chega ao desvario porque

“él se enfrascó tanto en su lectura, que se le pasaban las noches leyendo de claro en claro, y los días de turbio en turbio; y así, del poco dormir y del mucho leer, se le secó el cerebro de manera que vino a perder el juicio” (CERVANTES: 2004, 29/30).

A bibliofilia é uma característica surgida com a imprensa.

III – A América

A crônica histórica, na América, é filha ambígua da crônica européia. Por um lado, conserva o sentido de memória oficial e de ordenação de informação associada a uma visão de elite sobre um determinado processo ou ação. Por outro lado, assume um tom original em função da experiência única do contato rápido entre grandes massas indígenas e a conquista européia. A medida da América é nova. O impacto físico e epistemológico não encontra similar na experiência das sociedades européias ou das indígenas. A América traz um mundo de informações novas. A crônica registra os sentimentos e as ações diante de tantas novidades. Ela também assinala a gigantesca violência deste encontro.

Podemos identificar três tipos de crônica européia sobre a América Colonial Ibérica, hispânica em particular. Nenhum dos três tipos é inteiramente distinto do outro e em nenhum deles a classificação permite uma clareza total e inconfundível. O primeiro tipo é a crônica paralela ou imediatamente posterior à conquista. É o caso das *Cartas de Relação*, de Hernan Cortés; ou o caso da *Crônica da Conquista do Peru*, por Cieza de León. Militares ou seus escribas escrevem num sentido muito específico: justificativa da ação e de garantir que a versão consagrada do ato seja a deles. Esse esforço pode até despertar reações dentro do mesmo conjunto, como a *História Verdadeira da*

Conquista, de Bernal Díaz, disposto a dar uma versão mais coletiva da queda da Federação Mexica, já que a cortesina centrava o mérito quase exclusivamente no próprio Marquês do Vale. O texto militar tem o sabor e o colorido da testemunha, resgatando um sentido muito romano de História, tendo como referência obras como a da Guerra da Gália, redigida e protagonizada por Júlio César. São autores-atores, o que nem de longe, garante que sejam a visão mais verossímil sobre a conquista. A crônica militar não é sempre hispânica (caso de Ulrico Schmidl) nem necessariamente católica (caso de Jean de Léry), mas traduz um fato vívido e marcado pela subjetividade de um enunciante. Constitui um testemunho indispensável e subjetivo. Como todo documento, implica olhar acurado do intérprete-historiador.

O segundo tipo, mais vasto e complexo, é a crônica religiosa. Levada adiante por pessoas com formação intelectual superior a dos militares, esta crônica tem um objetivo corporativo-catequético. É o caso de Sahagún, Durán, Acosta, Pedro de Aguado, Diego de Landa e tantos outros. O autor é um religioso profissional, geralmente com curso de Filosofia e Teologia e, por conseqüência, certas elaborações retóricas mais desenvolvidas. Narra a conquista, narra história indígena, descreve hábitos, institui explicações sobre a origem dos nativos e tem um traço etnográfico orientado para um conhecimento pragmático: conhecer a cultura dos indígenas facilita o trabalho de catequese e/ou explica e justifica o trabalho já feito pela Ordem em questão. Por vezes o esforço de conhecimento do Outro é tão intenso, que a leitura da crônica resulta estranha ou difícil para olhos europeus. Disto resulta que, provavelmente, o leitor médio do século XVII ou de hoje considere muito mais fácil ler uma carta de relação de Cortés do que um trecho sobre o calendário asteca elaborado por Durán. Em casos como o de Sahagun, a crônica pode ser elaborada com traços de *tlacuilo*, ou seja, o pintor de códices do mundo pré-hispânico, sendo apreciada muito mais pela beleza e exotismo plástico do que pela capacidade de ler o Códice Florentino elaborado sob supervisão do franciscano, por exemplo.

É provável que a crônica religiosa traga mais dados sobre o mundo indígena do que a militar. Mas é necessário considerar que a maioria dos frades cronistas queria um conhecimento da religião e da sociedade indígena para eliminar a idolatria e outras práticas. Textos religiosos querem descrever para alterar ou eliminar. Por vezes, o objetivo é declarado: é necessário conhecer profundamente o universo religioso dos indígenas para evitar que eles dissimulem e continuem manifestando suas crenças atávicas.

O terceiro tipo é muito complexo. Trata-se da crônica de indígenas ou de mestiços cristianizados, como Poma de Ayala e Garcilaso. Há um esforço grande de traduzir valores do mundo pré-hispânico para a linguagem alfabética europeia e para narrativas compreensíveis para europeus. As origens e a nobreza dos indígenas são destacadas, possivelmente como uma reação ao preconceito e ao estabelecimento de critérios étnicos para as hierarquias sociais na América. O cronista deste recorte insiste como seu povo era civilizado, como tinha “polícia” (ou seja, bons costumes), como eram já, em muitos sentidos, cristãos sem o Cristianismo, mesmo sendo “idólatras”. Dois séculos antes de Rousseau há o registro do “selvagem” bom por natureza, com governantes justos e homens sóbrios, mulheres recatadas e filhos obedientes. A visão edênica floresceria, mais tarde, em romances indigenistas como *Raça de Bronze* (1919), do boliviano Alcides Arguedas. Garcilaso e Arguedas, ambos na região que pertencera ao Império Inca, dedicam-se à criação de um mundo perfeito que os europeus conspiraram.

O didatismo de três tipos básicos de crônica tem sua falhas evidentes. Como classificar uma crônica como a de Pedro Mártir de Angleria, que jamais pôs os pés na América? Ele não se enquadra nem na categoria de conquistador, nem de missionário, nem de indígena ou mestiço. Não obstante, dominando com maestria o universo conceitual humanista, foi de grande difusão na Europa. Como reunir, sob o mesmo rótulo, uma carta ilustrada na qual os desenhos falam tanto como o texto (Poma de Ayala) com a narativa absolutamente

linear de Garcilaso? Onde colocar a crônica do *Popol Vuh*, ao mesmo tempo indígena na fonte, mas evidentemente marcada pela intermediação da transcrição para o espanhol? Qual o grau de interferência do padre Ximénez ao transcrever uma narrativa quase cento e cinquenta anos após a conquista do mundo maia? Seria o *Popol Vuh* uma cosmogonia indígena ou cristã? Por fim, sem esgotar muitos outros problemas, o que dizer de uma crônica jesuítica escrita no exílio, na Itália do século XVIII, como a de Clavijero? Ela seria comparável à crônica de Durán redigida 200 anos antes? Como recorte cronológico, o esforço seria similar a reunir Mário de Andrade com Tomás Antônio Gonzaga, também separados por quase dois séculos. Unicamente pela unidade corporativa da autoria religiosa, poderíamos eliminar as divergências profundas de estilo, época, fundamentação e experiência histórica? Quanto mais avançamos com nossas justas inquietações, mais a palavra crônica vai se tornando um conceito quase didático, útil para explicações e agrupamentos de textos atomizados, mas problemático como categoria analítica.

Haveria uma categoria efetiva e analítica que permite agrupar esse universo disperso? De Colombo a frei Servando de Mier (cronologicamente o último cronista colonial), todos os autores (militares, humanistas, frades, mestiços, indígenas e burocratas) refletem sobre a natureza da conquista da América e tentam traduzir para seu público leitor, geralmente europeu, categorias epistemológicas de apreensão desse encontro. Podem enfatizar a conquista política, a nobreza do indígena, a especificidade da natureza ou a formação de uma emergente cultura *criolla*, mas a crônica é o mais vasto esforço intelectual de apreender, digerir e devolver compreensível o agitado Novo Mundo para mentes européias. A crônica é um esforço epistemológico, ou seja, um procedimento de tradução de um tipo de conhecimento para outro. Variou no grau de sucesso, mas sempre manteve o traço de tradução. O sujeito indagativo é o cronista, seu objeto é o que foi encontrado e a ação dos homens no Novo Mundo e entre estas aparentes polaridades do processo cognitivo estabelece-

se um diálogo extraordinário que não esgota a comunicação que houve na América. No sentido mais foucaultiano da expressão ‘episteme’, insere-se num conjunto de enunciados dentro de um processo histórico e funda critérios de organização a partir tanto de enunciados tradicionais europeus (como a base bíblica) como acaba lançando idéias não contidas inteiramente no universo de origem. Em suma, defendemos a idéia de que a crônica tem uma origem e um público essencialmente europeus, mas que, muitas vezes, acaba trazendo à tona possibilidades explicativas mais complexas do que um simples espelho do Velho Mundo. Sim, é forçoso reconhecer: a crônica fala muito da Europa, como Montaigne utilizou-se dos canibais brasileiros como *leitmotiv* de sua crítica social e política aos franceses. Porém, além do universo cristão ocidental, a crônica também é um registro de um Novo Mundo que obrigou seus autores a refazerem os caminhos da alteridade, que até então, trilhavam. Não é de pouca monta registrar que o processo de “invenção da América”, tal como registrou O’Gorman, é paralelo a um processo concomitante e dependente de “invenção da Europa”. A crônica é uma peça do jogo complexo de definições.

A América que a crônica retrata estabelece ações que incluem desde o genocídio puro e simples até formas de negociação e de comunicação bastante originais. Como estas formas são muito variadas, não há um adjetivo que englobe toda a crônica colonial. Ela muda no tempo e no espaço como mudam as diversas interações no solo americano. Ela dá respostas distintas que oscilam das mais nitidamente européias as mais claramente *criollas* ou indígenas, porque mudam seus atores e a percepção sobre o Novo Mundo. A reposta do soldado Cortés não pode ser a mesma do jesuíta Clavijero, o primeiro subindo o altiplano em direção a Tenochtitlán, o segundo exilado em Bolonha e tendo nascido na cidade de Veracruz fundada pelo soldado espanhol 250 anos antes; ambos com inquietas perguntas sobre o Novo Mundo e das suas possibilidades. Se o soldado entendeu México como “ouro e glória” e o padre definiu como “pátria”, isso apenas mostra que a crônica é filha do tempo, como todo documento histórico. Assim, ela

revela tanto na leitura hermêutica do seu conteúdo como revela pela sucessão de diversas percepções sobre quem é o indígena ou qual a natureza do Novo Mundo. Leitura sincrônica e diacrônica revelam muito sobre a crônica, malgrado o eco incômodo da frase. Polissêmica, ela se abre a muitas interpretações sobre a América. Há quem chame aos cronistas religiosos de etno-historiadores, outros de missionários a serviço da Coroa ou autoritários impositores de uma fé alienígena: a leitura da crônica e o julgamento de seus autores também é parte do processo de construção dos sentidos no continente.

V – Uma história atribulada

As crônicas etnográficas dos missionários do XVI, como se sabe, foram quase todas proibidas ou não foram publicadas no período colonial. O caso de Sahagun é o mais exemplar, pois foi proibido diretamente por cédula de Filipe II, em 1577. O franciscano só viria a ser publicado pelos eruditos do século XIX e início do XX, como de Francisco Paso Y Troncoso, Francisco de Tolosa, Carlo Maria Bustamante, Joaquín Icazbalceta, Irineo Paz e Joaquín Ramírez Cabañas. O esforço dos nahuatlistas continuaria com o Padre Ángel María Garibay, já em 1956.

A cédula que proibiu a publicação, todavia, não impediu que versões manuscritas, adaptadas e reorientadas pudessem percorrer os mosteiros e conventos da América Hispânica. Essa ação mostra que o interesse corporativo de franciscanos, por exemplo, manteve viva a memória escrita dos dois lados do Oceano. É possível supor que gerações de missionários tenham estudado os manuscritos de Sahagun e Duran como preparação às atividades junto aos indígenas. Porém, a grande descoberta das crônicas, é, de fato, uma ação do século XIX e só a partir de então poremos fazer uma verdadeira fortuna crítica bibliográfica.

O destino de Sahagun é modelar, mas não único. As crônicas andinas, como a de Garcilaso, sofreram um duro golpe com a rebelião de Tupac

Amaru II, no século XVIII. Em vista do levante no Vice Reino do Peru, a monarquia borbônica decidiu eliminar os estudos de quíchua, inclusive na Espanha, e cassar a memória da linhagem incaica. Outras crônicas famosas, como a carta de Poma de Ayala, nunca foram comentadas até sua redescoberta na Dinamarca, no início do século XX.

Mesmo a memória pouco etnográfica e muito mais política dos conquistadores como Cortés e Bernal Díaz, seria vista com desconfiança pela monarquia, pois era fonte de pedidos de cargos e benefícios para seus descendentes. Os Hasbsburgos não gostavam de lembrar que a conquista da América tinha sido realizada, em sua maioria, por homens bastante autônomos como Cortés, ou por missionários que nem sempre amalgamaram o projeto da sua Ordem com o projeto da Coroa.

Por um lado, a ressurreição da crônica envolve nacionalistas e eruditos mexicanos tentando estabelecer um “resgate do passado indígena” como um esforço de identidade nacional, de constituição de um ponto que se opusesse tanto ao secular domínio espanhol recém rompido como ao repto do vizinho do Norte, os EUA, que a cada conflito levavam mais uma parte expressiva do território mexicano. Publicar as crônicas era dizer “somos mexicanos”, temos um passado glorioso, éramos superiores aos que hoje nos atacam e precisamos encontrar esta identidade nacional para voltar ao apogeu de outrora. Personagens de resistência, como Cuahtémoc, foram sendo relidos e refeitos para virarem um conceito *porte-manteau*. Nele eram apostos todos os significados que as necessidades iam criando. Na época da independência do México, por exemplo, jornais pró-separação, como o *Correo Americano*, evocavam a tortura e o assassinato do último *tlatoani* mexica para lembrar que a ferocidade hispânica continua a mesma, no século da conquista ou no século XIX (KRAUZE: 2005, 57).

Por outro lado, o esforço da publicação da crônica é também espanhol, como um esforço de desfazer-se da aura da “legenda negra”. Para tal intento, a publicação de cronistas espanhóis como Las Casas

e Sahagun, defensores e estudiosos de indígenas ocupa um papel especial, pois mostra que, ao contrário das denúncias protestantes ou de outras fontes, teria havido um genuíno e efetivo esforço de salvaguardar, catalogar e converter as massas indígenas. Não é à toa que o afã de ressaltar o humanismo hispânico seja reunido, modernamente, numa coleção intitulada *Corpus hispanorum de pace*.

Como toda fonte histórica as crônicas serviram para todos os fins interpretativos. Embasaram a chamada “visão dos vencidos”, especialmente no resgate promovido por Leon Portilla, no México. Foram vituperadas como textos cristianizados e pouco úteis para a análise da cultura indígena, na dura crítica de Rúben Bonifaz Nuño. Contudo, para a maioria absoluta dos pesquisadores, em campos tão distintos como a distribuição de tributos ou a concepção de calendário, tornaram-se a maior fonte para conclusões. As crônicas continuam indispensáveis para o pesquisador do continente americano. Hoje são confrontadas com as freqüentes descobertas arqueológicas, como as obtidas no Templo Maior de Tenochtitlán ou os muitos quipos escavados nos arredores de Lima. Informações dos textos coloniais são cruzadas com Antropologia e a Lingüística indígena. As crônicas continuam uma fonte basilar que não cessa de revelar mais e mais sobre a América.

Bibliografia

- CARBIA, Rómulo D. *Historia de la leyenda negra hispano-americana*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2004. Original espanhol de 1943.
- CERVANTES, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Madrid: Real Academia Española/ Fundación Quixote, 2004.
- GRUZINSKI, Serge. *A Guerra das Imagens – de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. Original francês de 1990.
- KRAUZE, Enrique. *La presencia del pasado*. 2 ed. Mexico: CFE/ Bancomer, 2005.

MANGUEL, Alberto. *Uma História da Leitura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

Agradecimento: graças à leitura atenta de Rose Karnal, o texto em questão foi despojado dos seus erros mais graves. A manutenção de outros erros deve-se ao fato de que minha teimosia em refazer supera a dela em reler.

A CRÔNICA COLONIAL COMO GÊNERO DE DOCUMENTO HISTÓRICO

*Anderson Roberti dos Reis e
Luiz Estevam de Oliveira Fernandes*

Definindo o gênero

Durante todo o período colonial, e em boa parte do território explorado e ocupado por espanhóis, houve o registro, por escrito, das desventuras e experiências vividas por aqueles europeus: o contato com indígenas, a montagem dos mecanismos administrativos, as experiências de catequese, as revoltas e rebeliões, as guerras etc. Os autores desses relatos foram, em muitos casos, membros do clero, funcionários espanhóis, indígenas educados em colégios construídos nas Américas, conquistadores e toda sorte de pessoas alfabetizadas em um mundo profundamente iletrado.

Grande parte desses relatos compõe o que chamamos de crônica, conceito que remonta a idéia de tempo, em grego. Esse sentido etimológico da palavra, por sua vez, remete a uma sorte de narrativas que organizam sua estrutura discursiva em ordem cronológica de eventos, partindo de uma origem, causal, até atingir um fim, normalmente anunciado como um desdobramento esperado, efeito da causa antes mencionada. Ou seja, a noção de crônica é muito próxima à antiga acepção de História como mestra da vida, narração e exposição ‘verdadeira’ dos acontecimentos passados e de coisas memoráveis. Durante todo o período colonial, escreveu-se buscando criar páginas

de uma literatura didática, em que todo o esforço de cronistas e historiadores para legitimar suas narrativas se dava no sentido de mostrar sucessos públicos e políticos, como no modelo clássico.

O gênero das crônicas tem origem incerta, mas a maior parte das fontes sobre o assunto aponta para o *Chronicon Pascale*, escrito entre III e VII d.C., como o primeiro texto dessa forma de contar Histórias. Monges na Idade Média consagrariam o modelo entre os séculos IX e XIV, de uma crônica como gênero de literatura histórica cristã, modelo que vai do geral ao particular¹, e no qual a finalidade é sempre engrandecer o próprio cristianismo: como as coisas se processaram para que Cristo e sua mensagem triunfassem em determinada localidade ou ocasião.

A crônica, com esse sentido, ou seja, como parte de uma História Universal, cristã, tornou-se um gênero particularmente comum entre as ordens mendicantes, sendo a Espanha, mas também Portugal, rica nesse tipo de produção.

A partir do século XVI, em outras partes da Europa, houve um lento diminuir da produção de crônicas, fato não observado na Península Ibérica, onde continuaram a circular. No geral, na mesma medida em que se tornam mais populares, elas vão ficando mais fantasiosas².

Aquelas produzidas por cronistas oficiais, no entanto, continuaram a servir tanto à Igreja quanto aos reis e nobres, como uma forma de “mantê-los a par dos acertos e erros de seus predecessores para que, baseados nisso, pudessem tomar decisões em seu próprio governo (MANCUSO: 1996, 4)”. Sendo assim, a crônica era uma forma de registro

¹ A crônica religiosa contava, geralmente, uma parte de uma História Universal, cristã; por isso muitas começam com a criação do universo, das coisas, e do homem. Na América, houve paralelos disso: muitas histórias começavam com o descobrimento e a conquista, para depois falar em hábitos indígenas, a Catequese, para, então, haver a descrição do momento em que elas eram escritas.

² No “Século de Ouro”, circulavam na Espanha muitas crônicas “falseadas”, conhecidas como *crônicas*, que relatavam “falsas” notícias de aparições de santos, da virgem ou de milagres e feitos heróicos.

histórico sujeita a algumas regras forjadas séculos antes do próprio descobrimento da América:

“desde la Baja Edad Media, las provincias mendicantes hicieron uso de la crónica para guardar la memoria de los hechos que sus miembros realizaban por la salvación de las almas y para exaltar y promover el prestigio de sus instituciones, por lo que uno de los cargos más honoríficos en cada provincia era el de cronista” (RUBIAL GARCÍA: 1997, 45).

A partir do Renascimento e da expansão da fé cristã pelo mundo, deu-se novo alento à crônica que, agora, deveria saltar das visões locais para atingir visões globais do trabalho das ordens como entidades em expansão. Esta situação mudou muito pouco até o século XVIII, quando a distinção entre História e Crônica se aprofundou, e a primeira passou a ser vista como expressão da crítica racional do passado, e a segunda começou a ser vista como um gênero em que se sentia a falta de acuidade e concedia-se muito espaço à fantasia.

Escrever crônicas em tempos coloniais

O gênero da crônica, migrado à América, era, pois, um desdobramento medieval de história. Para Janice Theodoro, “na América, a crônica e, posteriormente, a história foram elaboradas a partir de um princípio ordenador, importado da Europa” (THEODORO: 1992), ou seja, de uma ordenação que diz respeito à visão teleológica que hierarquiza e sistematiza para explicar o fim das coisas.

Ainda de acordo com a historiadora, esse paradigma seria o incorporar da alteridade do passado em uma tradição européia:

“as histórias das províncias de ultramar representaram a composição e a cristalização de um único eixo narrativo, bastante uniforme, capaz de abarcar todos os fatos que diziam respeito ao processo de conquista e colonização da América. A partir desse

grande eixo, todos os elos foram feitos, tanto para frente (de 1492) quanto para trás. A data de 1492 representou a ampliação e a integração na Europa de *histórias* americanas, similares àquelas cujo berço era o Velho Mundo” (THEODORO: 1992).

Toda a tradição medieval foi, na América, reinventada, uma vez que teve que lidar com um elemento novo em relação à tradição do velho continente: os indígenas. A inovação do texto estaria, então, em tentar traduzir (HARTOG: 1999) ao leitor da Europa, a história do Novo Mundo. Em nada se diferenciava de outras muitas crônicas produzidas no interior das lógicas da Idade Média, pelo fato de louvar as próprias façanhas do grupo do narrador, que como cristão, triunfaria sempre; mas, certamente, o elemento indígena trouxe uma reconfiguração.

Este misto de uma nova realidade a ser descrita para poder ser assimilada, somada a larga tradição da crônica, criou certos axiomas que nortearam, por vezes em iguais proporções, as crônicas coloniais: o mundo divino, os sucessos mundanos, os indígenas e o conceito de verdade.

O primeiro elemento é o esteio para se falar dos acontecimentos terrestres: é muito comum vermos textos coloniais em que a Providência torna-se o elemento explicativo das causas dos acontecimentos humanos. Tudo faria parte de um plano divino para o triunfo da fé cristã; havia pouco ou nenhum espaço para o acaso. Os indígenas, desde Colombo, estariam destinados a se transformar em bons vassalos de sua majestade e em bons cristãos. Quando resistiam, eram para testar a fé dos conquistadores e catequistas; havendo perseverança, a fé triunfaria. Mesmo nos textos escritos por indígenas, há, com muita frequência, o pedido por religiosos bondosos e diligentes, além de demandas por reformas administrativas ou avisos de abusos das autoridades espanholas, com o intuito de melhor servir ao rei³.

³ É óbvio que podemos pensar nesses escritos como efeito retórico ou manipulação discursiva dos indígenas para garantir privilégios ou manter certas tradições, mas é inegável a manutenção do gênero narrativo.

Por toda a América, houve a produção de literatura que descrevia a vida, os costumes e ritos dos ameríndios, seja quando Cortés descrevia seus inimigos ou aliados, seja quando Durán, Garcilaso de La Vega, ou Sahagún comentavam pormenores da vida indígena anterior à presença europeia. Essa produção foi muito intensa no século XVI. Nos demais séculos até as independências, as descrições sobre indígenas continuaram, em menor número, nas regiões fronteiriças dos Vice-reinos e capitanias, locais para onde se expandia o domínio ibérico.

Apesar dos conteúdos de todo o conjunto de crônicas serem dos mais variados, a sua maneira, expressavam projetos políticos para o governo e o cotidiano das várias regiões pertencentes à Espanha em território americano. Quando lemos cronistas oficiais, patrocinados pelo próprio Estado espanhol, como Gómara, vemos o papel dos conquistadores e das ordens regulares ser relativizado. Os ameríndios, por exemplo, antes da ordem de Filipe II para recolher toda a literatura sobre os nativos, tinham seu passado retratado por cronistas índios, mestiços ou religiosos regulares (ainda que cada grupo retratasse esse passado de maneira bastante diferenciada um do outro). Depois do “seqüestro da crônica”, passou-se a se louvar e valorizar a figura do indígena já catequizado, olvidando ao máximo as reminiscências tanto do passado pré-hispânico como dos tempos de catequese⁴, em que o rei era menos ouvido do que os poderosos conquistadores como Cortés e Pizarro.

Outro exemplo do jogo político na trama das crônicas se dá quando encontramos textos que foram iniciativas internas das ordens mendicantes, feitas para enaltecer suas ações e preservar sua memória. Nesses textos vemos diminuída a importância da Igreja

⁴ Essa mudança dá-se, principalmente, entre as ordens que estavam envolvidas com a catequese há mais tempo, caso dos franciscanos. Entre os jesuítas, pelas diferenças de pressupostos teológicos e políticos da Companhia em seu projeto missionário, optou-se, no geral, por se reinventar a memória indígena e da conquista nos séculos XVII e, principalmente, no XVIII.

secular. Ou ainda, quando lemos crônicas de cunho dos próprios conquistadores, como as cartas de relação de Cortés, vislumbramos um relatório que busca dar conta de que tudo era feito em nome do rei e, por isso, dentro da lógica do Antigo Regime, o bom vassalo deveria ser recompensado. Em textos de indígenas, como o de Poma de Ayala, Ixtlilxochitl e outros, nos deparamos com defesas de seus pontos de vistas, normalmente associadas à preservação de benesses de uma elite ameríndia a qual esses autores, que faziam questão de se afirmarem bons cristãos, acreditavam estar sendo prejudicada por desmandos locais de autoridades espanholas e *criollas*.

Dos axiomas listados acima como estruturantes das crônicas coloniais, um merece atenção especial: a questão da verdade. Mas, para tratarmos dele, torna-se necessário um esclarecimento. Quando deparamo-nos com os títulos das crônicas coloniais, grande parte publicada e fartamente estudada por historiadores modernos, vemos aparecer as palavras “história”, “anais”, “descrição”, “cartas de relação”, “memoriais” etc. Todas essas designações fazem parte do gênero da crônica.

Originalmente, com vimos, a história e a crônica eram vistas como sinônimos nos séculos coloniais. Já com os Anais, relação dos acontecimentos em anos, tem origem em Tácito: a história seria, para os antigos, um relato de um testemunho ocular de feitos acontecidos durante a vida do narrador; enquanto que os anais seriam o relato do passado, anteriores à vida do narrador. Tácito, em seus *Anais*, detêm-se na morte de Nero, em 68 d.C.; já nas *Historias*, vemos o ponto de partida nesse mesmo ano e um desenrolar que se finda com a morte de Domiciano, em 96 d.C.. Como Tácito nasceu em 54 d.C., pode-se perceber a diferença. Outra diferença seria que o analista ater-se-ia à sucessão em si, com objetividade na narrativa, expondo fatos sem emitir seus pareceres, ao passo que o historiador priorizaria o encadeamento e desenrolar lógico dos feitos, estabelecendo relações de causalidade e conseqüência, que fazem depender um fato dos outros. Essas distinções, contudo, para os cronistas coloniais, era irrelevante e escrevia-se história e anais da mesma forma.

O mesmo se dá para o gênero das Memórias, acontecimentos históricos em que o próprio autor interveio, ou em que esteve em condições de conhecer circunstancialmente. Os cronistas coloniais narravam, em geral, feitos que presenciaram, assim como os memorialistas narravam os que tomaram parte. Um memorial, além de ser um escrito em que se apontam as circunstâncias para um fim, pede graças e mercês, apresentado os méritos ou motivos nos quais se funda o pedido. Essa característica, que pode ser observada em muitos textos coloniais, revela que fazia parte da política de se escrever: a escrita não tinha como fim o âmbito privado, mas o público. O mesmo vale para a maioria das cartas, principalmente as de Relação, que não tinham foro íntimo, mas prestavam contas de feitos ou não feitos a um superior.

Dentro de todas essas variantes, uma lógica: a verdade cristã⁵. Como cristãos, os autores das crônicas coloniais sabiam da premissa bíblica que “Deus é verdade”, pois Nele a palavra e o pensamento representariam, sempre, exatamente a realidade; Sua lei é verdade e, nesse sentido, servir a Deus seria seguir o caminho da verdade. Os escritores, sagrados e profanos (Garcilaso, Bernal Diaz, Mendieta, Acosta etc.), proclamam escrever a verdade e, sabem, que é dever, no Evangelho, pregar a verdade.

Por isso, esses textos estavam impregnados com a palavra “verdadeira”: “a intenção religiosa condiciona uma exigência absoluta de verdade histórica (AUERBACH: 1987, 10)”. A verdade pertencia ao Criador e era preciso narrá-la para que não se deturpasse seu propósito. Como nas Sagradas Escrituras, o texto da crônica “não se contenta com a pretensão de ser uma realidade historicamente verdadeira – pretende ser o único mundo verdadeiro (AUERBACH: 1987, 10)”.

⁵ Essa verdade está diretamente ligada à noção de História cristã, que tem origem em Agostinho, em especial na *Cidade de Deus*, a partir da idéia de que o plano divino é sempre superior em relação ao plano terreno.

Em texto sobre a obra de Mendieta, González Cárdenas afirma, referindo-se a crônica no geral que:

“el afán de veracidad, el propósito moralizante, el escaso sentido crítico para usar las fuentes, la concepción providencialista de lo histórico, las reminiscencias bíblicas y la tendencia a la forma biográfica son algunas de las principales notas [...desta...] tradición historiográfica americana” (GONZÁLEZ CÁRDENAS: 1949, 358).

O século XIX: o “resgate” e os usos das crônicas

No século XIX, assim como acontecera no período colonial, as crônicas continuaram a ser parte importante da discussão política. O “resgate” e o trabalho dos historiadores junto a esses documentos revelavam parte dos projetos políticos levados adiante pelos grupos responsáveis por forjar a identidade nacional, a partir da seleção e interpretação desses materiais, no pós-independência. A História como disciplina “científica” nos Oitocentos possibilitava esse “conhecimento do passado” e as reflexões sobre o presente⁶. E é nesse porto seguro que os homens ilustrados do século XIX quiseram ancorar suas naus, assimilando ou, por vezes, rejeitando fontes e informações à medida que teciam os fios de sua história.

⁶ Octavio Paz refere-se a esse problema do tempo em relação ao México. Para o ensaísta mexicano, não se pode pensar a Nova Espanha, sem que se pense o passado pré-colombiano, assim como não é possível a construção do México Moderno, sem a história da Nova Espanha. Apesar de muitas vezes observarmos negações, no século XIX, de elementos do século XVI, a sociedade pós-independência erige-se a partir da adaptação de elementos do período anterior. Aqui podemos perceber a dimensão e importância do resgate das crônicas ao longo desse processo de construção da identidade. (PAZ: 1998, 31).

Se pensarmos no México, para tomarmos um exemplo, perceberemos que essa necessidade de reflexão sobre a natureza e história do seu Estado era premente, posto que por volta dos anos 1850 o país tinha poucas certezas quanto a seu futuro. Os constantes e ruinosos conflitos com os Estados Unidos e as oscilações na própria política mexicana somaram-se à reflexão sobre os papéis a serem cumpridos pelas diferentes camadas sociais, como os eclesiásticos, espanhóis, indígenas, mestiços e africanos. Diante desse quadro instável, as crônicas podiam, acreditava-se, indicar caminhos. E foi também com essa intenção e esperança que vários estudiosos dedicaram-se ao trabalho junto a esses manuscritos.

As crônicas constituíram, pois, no século XIX um conjunto documental importante para as discussões sobre a formação do Estado-nação. A questão da identidade nacional esteve no centro das atenções e quaisquer indícios que pudessem clarear esse debate seriam bem-vindos. A discussão em torno da constituição da *nação* passava, em parte, pela reflexão a respeito de suas origens culturais, seja olhando para a história colonial, seja para a história pré-colombiana. Segundo François-Xavier Guerra,

“la nación en el sentido moderno oscila en el siglo XIX entre una concepción esencialmente política, venida de la Revolución Francesa, y otra, cultural, que se afirma con el romanticismo. En la primera, la nación aparece como una colectividad humana constituida por la libre voluntad sus miembros y gobernada por leyes que ella misma se da. Teóricamente, nada en esta concepción remite a una identidad cultural común y la ‘gran nación’ francesa de la época revolucionaria admite en su seno – e incluso en puestos políticos y militares importantes – a gentes venidas de muy diversos países. En la segunda, la nación aparece como una comunidad fundada en un mismo origen, con una historia común y múltiples rasgos culturales compartidos por sus habitantes que la diferencian de otras comunidades vecinas” (GUERRA: 1994).

É no cruzamento dessas duas perspectivas, a política e a cultural, que podemos compreender a percepção que se tinha das crônicas no século XIX, sejam elas religiosas, militares ou leigas.

As crônicas tornaram-se objetos de desejos dos intelectuais do século XIX, que almejavam “descortinar” as origens históricas dos processos que estavam vivenciando. Nomes como Carlos Maria Bustamante, Joaquín García Icazbalceta, José Fernando Ramírez, Luís García Pimentel, Capistrano de Abreu, Varnhagen, entre outros, destacaram-se como precursores desse tipo de trabalho. De modo inédito, esses intelectuais estiveram preocupados em compor um quadro bibliográfico mais rigoroso e perspicaz a respeito dessas fontes. Segundo Georges Baudot, houve uma verdadeira revisão científica desses manuscritos (BAUDOT: 1983, p. 332).

Diferentemente do tratamento dado às crônicas até então, os trabalhos junto a esses manuscritos visavam a dois objetivos que se relacionavam: o primeiro era a avaliação da autenticidade da crônica, a partir de uma análise interna e externa da fonte, típicas da crítica metodológica do século XIX; o segundo, a partir daí, buscava desvendar a realidade que pudesse dar conta dos problemas propostos naqueles anos.

A pesquisa e a possível descoberta de novos manuscritos implicavam alguns procedimentos. Inicialmente a análise das condições materiais: as observações do estado físico, da presença e seqüência das páginas, tipo da letra, estado de conservação e deterioração eram de extrema importância. Esses passos eram os primeiros para indicar se o documento era útil e, para além, se ele era autêntico. A operação prosseguia com um conjunto de preceptivas chamado “crítica documental” externa e interna, onde é possível notar os ecos dos procedimentos da Escola Metódica do século XIX.

Nessa acepção de crítica, segundo Elias Thomé Saliba (SALIBA: 2004, 24), o documento “deveria passar pelas sucessivas grades [de questionamento]: da crítica da autenticidade (é documento original ou cópia? É artefato fiel?); da crítica de proveniência (quem redigiu o texto? De que maneira, ou seja, qual o formato paleográfico?); da

crítica de interpretação (o que o testemunho disse ou quis dizer?); até chegar ao seu momento máximo, que era a crítica de credibilidade – que o historiador brasileiro Varnhagen, num raro vislumbre de sinceridade, chegou a compará-la a uma paciente ‘acareação’ (a testemunha enganou-se ou quis enganar-nos? Foi obrigada a isso? Foi testemunha direta, ocular ou secundária?)”⁷.

Além desses dois exercícios, as crônicas eram entendidas nesse período como “monumentos históricos escritos”. Essa noção indicava que aquelas fontes guardavam uma herança do passado (ligada à memória coletiva) que poderia ser descortinada independentemente de escolhas subjetivas (LE GOFF: 2003, 526). Sendo o manuscrito confiável (autêntico), o seu conteúdo tinha a função de “revelar” os processos dos tempos passados.

Desse modo, a leitura das crônicas no século XIX buscava certa objetividade. A qualidade daquilo que estava escrito passava por uma nova noção de verdade: menos transcendental, mais “científica”. É nesse período que se começa a conceber os relatos dos cronistas como “anotações etnográficas” ou “escritos antropológicos”. Conforme se verificava, nesses documentos, a existência de informações objetivas, lineares e não contraditórias, mais eles se

⁷ Elias T. Saliba lembra que Langlois e Seignobos não inovavam ao proporem tal procedimento, mas retomavam muito da crítica das fontes do século XVII. De nossa parte, é importante dizer que há em Capistrano as influências dos pressupostos de Leopold von Ranke (que em muito estão afinados com os da Escola Metódica francesa), sobretudo da sugestão do historiador alemão para o tratamento das fontes, a partir de quatro operações: (1) *Heurística e crítica*: identificação, rejeição, crítica interna e externa, definição da importância das fontes secundárias; (2) *Interpretação*: inserção dos dados organizados no contexto das intencionalidades dos agentes históricos e das perspectivas históricas; (3) *Historiografia*: transmissão das regras para a composição do texto (formas de representação); e (4) *Didática*: preocupação com a utilidade pessoal e social do conhecimento de determinados dados. Cf. WERNET (s/d, p. 37)

tornavam matéria privilegiada para os estudos históricos e/ou antropológicos.

Se quisermos compreender essa dimensão, nós podemos ler com atenção as análises que foram feitas das crônicas nesse período e a forma como os estudiosos se debateram na procura de lógicas que, muitas vezes, escapavam àqueles documentos. As novas “disciplinas” do século XIX capturaram e aprisionaram as crônicas em limites definidos, estabelecendo alguns parâmetros que haveriam de marcar a relação que os historiadores do século XX iriam ter com aqueles documentos.

Isso porque formas e conteúdos foram privilegiados em detrimento de outros. Por exemplo, as crônicas que não apresentavam extensas “relações etnográficas”, ou que possuíam um tempo narrativo que rompia com a esperada linearidade cronológica, em geral foram menos valorizadas. De alguma forma, aqueles relatos que se dedicaram à história religiosa também foram colocados numa escala inferior de valor, sobretudo se compararmos aos “cronistas oficiais” ou às “Relações”, que traziam à luz longas listas de informações “históricas” e antropológicas”⁸.

Para os historiadores do século XIX, a história política e cronologicamente orientada era premente. Quanto mais se percebia que a subjetividade do documento cedia lugar à objetividade do relato (daí a noção de “monumento histórico”), mais as crônicas entravam para o rol de materiais confiáveis. Essa tarefa de recorte legou a

⁸ O primeiro editor de Mendieta, García Icazbalceta, católico e conservador, escreveu no final de seu prólogo à edição de 1870 da *Historia Eclesiástica Indiana*: “ahora sale a luz la del P. Mendieta [acabara de mencionar a publicação de Motolinía], quien, si no es un escritor primitivo en la rigurosa acepción de la palabra, tiene mucho de original y digno de ser leído. Su obra está exenta de las continuas digresiones que nos cansan en Torquemada; es de agradable lectura, y si no me equivoco, me agradecerán su publicación todos los que toman interés en los estudios americanos (GARCÍA ICAZBALCETA: 1997 [1870], 75)”.

muitos textos do período colonial, que não serviam a determinados propósitos, a condição de “fantasioso” ou “mítico”, no sentido de que não atendiam aos critérios (externos e internos) de validação⁹.

A crônica como gênero de documento histórico: possibilidades teóricas

O “resgate” das crônicas no século XIX significou a eleição de alguns manuscritos ao posto de “privilegiados” ao trabalho do historiador, enquanto outros ficaram num segundo plano. Até pelo menos a década de 1970, os historiadores dedicaram seus esforços àquelas crônicas que não tinham restrições quanto a sua objetividade e que, também, tratavam de temas “relevantes”. Essa atitude de eleger “temas” é comum ao ofício do historiador e pode ser explicada a partir da relação que se estabelece entre o estudioso e seu objeto: o estudo histórico refere-se, em larga medida, aos problemas colocados pelo presente.

Se isso é certo, podemos compreender porque após o *boom* das crônicas do século XIX, algumas foram privilegiadas (sobretudo aquelas “oficiais” e as leigas), enquanto outras ficaram mais às margens (por exemplo, as religiosas). Talvez os aspectos religiosos e culturais (no sentido amplo do conceito de cultura) tivessem menos importância

⁹ Nós podemos perceber a ressonância que esses critérios de validação da crônica tiveram ainda no século XX. Edmundo O’Gorman (1982) dedicou parte de seus estudos à discussão a respeito da autoria de uma crônica, a *Historia de los indios de la Nueva España*, atribuída ao franciscano Toribio Motolinía. Ao pesquisador mexicano importava: 1) saber se a crônica tinha sido escrita por aquele frade; 2) perceber os elementos que colocavam em suspenso a autenticidade do manuscrito; e 3) discutir as possibilidades de terem sido feitas modificações por outros religiosos. O que está em jogo para O’Gorman é a validade daquela crônica a partir da discussão autoral, que nos parece distante dos propósitos do século XVI. A lógica utilizada pelo historiador mexicano é estranha aos critérios de autoria do período em que o manuscrito foi produzido.

para a compreensão dos processos históricos que se desenrolavam na primeira metade do século XX.

Do nosso ponto de vista, independentemente do tema ou da forma, as crônicas são documentos valiosíssimos para a compreensão do período colonial americano. Cada peça cumpre sua função nesse tabuleiro, sendo todas imprescindíveis aos historiadores. Isso porque, em nossa perspectiva, a crônica não é entendida como um reflexo ou testemunho “verdadeiro” dos processos que ela enuncia, mas sim como uma representação construída a partir das práticas cotidianas vivenciadas pelo cronista, perdendo uma suposta objetividade. As representações de mundo relatadas nas crônicas se entrecruzam e dialogam com as próprias práticas de quem as produziu. As idéias, concepções, projeções, valorações apresentadas nesses manuscritos ganham sentido no momento em que são apreendidas em consonância com seus lugares de produção¹⁰.

Assim, à parte o tema ou as formas, as crônicas indicam as tensões existentes no momento em que elas foram produzidas, ganhando sentido e relevância. Elas pedem ao historiador a reflexão sobre aquilo que está sendo enunciado e o enunciador; sobre as representações elaboradas e as práticas que dialogam com elas.

Assim, a crônica como gênero histórico distancia-se de uma perspectiva “superestrutural” e “objetiva”, em que ela seria uma consequência ou um reflexo das formas assumidas pela sociedade e narradas com objetividade. Aqui, supomos um outro horizonte: compreender as crônicas a partir da noção de que elas não são o resultado de relatos objetivos, mas que fazem parte do próprio processo de construção da história (e aqui podemos perceber a dimensão política

¹⁰ Aqui nós dialogamos com Michel De Certeau, quando ele reflete a respeito da relação entre práticas e discursos na escrita da História: “Estes discursos não são corpos flutuantes em um englobante que se chamaria a história (o contexto!). São históricos porque ligados a operações e definidos por funcionamento. Também não se pode entender o que dizem independentemente da prática de que resultam.” (DE CERTEAU: 2002, 32).

da crônica), juntamente com as práticas que as geraram. Nessa medida, torna-se necessário compreender esses documentos a partir das especificidades inerentes ao próprio texto e ao seu lugar de produção.

Ao relatar, a crônica não fica circunscrita ao campo da objetividade – incumbida de só descrever e contar – mas o extrapola e ganha a condição de produtora, de construtora de um olhar (no momento em que constrói uma representação) e, assim, torna-se passível de questionamentos no seu próprio interior. A percepção de um objeto não se limita apenas ao ato de *perceber*, mas desdobra-se em uma (re)significação deste objeto, através do “filtro cultural” de quem se apropria¹¹.

Em suma, dialogando com uma provocação de Dominick La Capra¹², vemos nas crônicas a possibilidade de perceber, sem pretensões à objetividade, que os textos não são autônomos, situando-se em uma ampla rede de relações nas quais foi produzido. A objetividade evapora-se quando lembramos de nossa própria relação com o texto e das convenções e regras de escrita de uma comunidade de discurso. Resta um *corpus* documental vastíssimo que ajuda a compor quadros sobre a América colonial.

¹¹ De acordo com o conceito trabalhado por Roger Chartier: “A apropriação, a nosso ver, visa um história social dos usos e das interpretações, referidas a suas determinações fundamentais e inscritas nas práticas específicas que as produzem.” (CHARTIER: 1991, 180).

¹² La Capra afirma que “os historiadores são treinados profissionalmente para não ler”. O que fazem, de fato, é utilizar o texto de modo estreito e utilitário, como que reduzidos ao papel de mineiros, extraindo de suas fontes preciosidades documentais. (AZEVEDO: 2000).

Bibliografia

- AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus*. 2a. ed. Petrópolis: Vozes, 1990. 2 Vols.
- AUERBACH, Eric, *Mimesis – a representação da realidade na literatura ocidental*, São Paulo, Perspectiva, 1987.
- AZEVEDO, Célia Maria Marinho, “A nova história intelectual de Dominick LaCapra e a noção de raça”, IN: Rago, Margareth & Gimenes, Renato, *Narrar o passado, repensar a História*, Campinas, IFCH, 2000.
- BAUDOT, Georges. *Utopía y Historia en México: los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.
- CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1988.
- _____. “O Mundo como Representação” In: *Estudos Avançados*. São Paulo, n. 11, vol. 5, 1991, pp. 173–191.
- DE CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- FREITAS NETO, José Alves de. “O resgate da crônica, questões sobre etnia e a identidade na América Hispânica do XIX” In: *Revista Idéias*. Campinas: IFCH, 11(1), 2004, pp. 22-23.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín, “Noticias del autor y de la obra” [1870], In: Mendieta, Fray G., *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.
- GONZÁLEZ CÁRDENAS, Luis, “Fray Jerónimo de Mendieta, pensador político e historiador”, *Revista de Historia de América*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, dez. 1949.
- GUERRA, François-Xavier. “Identidades e independência: la excepción americana” In: *Cuadernos Ahila [Versão On-Line]*, n. 02, 1994. Disponível em: <http://www.ahila.nl/publicaciones/cuadernos.html>. Acesso em: 10 jan. 2006.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 5 ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 2003.

- MANCUSO, Lara Maria de Toledo, *Do passado idôlatrico ao presente insolúvel – Frei Geronimo de Mendieta (1528-1604) e sua obra*, Historia Eclesiastica Indiana (1596), dissertação de mestrado, PUS-SP, 1996.
- O’GORMAN, Edmundo. *La incognita de la llamada “Historia de los indios de la Nueva España” atribuida a Fray Toribilio Motolinía*. Cidade do México: FCE, 1982.
- PAZ, Octávio. *Sóror Juana Inés de la Cruz: as armadilhas da fé*. 2ª ed. São Paulo: Mandarim, 1998.
- RUBIAL GARCÍA, Antonio, “Estudio preliminar – Fray Gerónimo de Mendieta: Tiempo, vida, obra y pensamiento”, IN: Mendieta, F. G., *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.
- SALIBA, Elias Thomé. “Documentos, Relíquias, Lembranças: Pequena História de Aventuras e Desencantos” In: KARNAL, Leandro & FREITAS NETO, José Alves. *A Escrita da Memória: interpretações e análises documentais*. São Paulo: ICBS, 2004, pp. 18-39.
- THEODORO, Janice, *América Barroca: tema e variações*, Rio de Janeiro/São Paulo, Nova Fronteira/Edusp, 1992.
- WERNET, Augustin. *A Escola História Alemã do século XIX (1ª fase 1810-1857)*. São Paulo: FFLCH/USP, s/d. [Mimeo]

**DA PALAVRA À IMAGEM: A ALEGORIA
DA AMÉRICA NO IMAGINÁRIO EUROPEU.
UMA ANÁLISE DA OBRA DA COLEÇÃO
BRASILIANA DA FUNDAÇÃO ESTUDAR**

Flavia Galli Tatsch

As primeiras imagens da América chegaram à Europa traduzidas em palavras, em inúmeras crônicas dos primeiros viajantes que aqui estiveram. Ainda que esses depoimentos procurassem descrever o novo, a América representava uma realidade diferente de tudo aquilo que se conhecia. Como lidar com isso? Era preciso transformar esses relatos – resultado de uma vivência individual – em uma experiência universalizante, que pudesse ser apreendida e transformada em um imaginário coletivo. Pouco a pouco, a paisagem, a flora exuberante, os animais exóticos e o cotidiano dos habitantes escaparam dos limites dos textos. As palavras foram traduzidas em imagens e o Novo Mundo foi apresentado repleto de símbolos, signos e mensagens em mapas, desenhos, gravuras, esculturas, pinturas e tapeçarias.

Da palavra à imagem

Entre as primeiras imagens da América que brotaram de narrativas de viagens, encontram-se aquelas que tiveram origem nas cartas de

Américo Vespúcio. De volta das expedições transatlânticas descreveu suas aventuras em cartas dirigidas a Lorenzo di Pierfrancesco dei Médici. Publicada pela primeira vez em 1503-4, a *Mundus Novus* foi vendida em praças e feiras. Traduzida em cinco idiomas, as diversas impressões se sucederiam até que em 1505 surgissem as primeiras gravuras em Augsburg. Quando uma versão ampliada da *Mundus Novus*, mais tarde chamada de *Lettera a Soderini*, chegou ao mosteiro de Saint-Dié no ducado de Lorena, os monges estudiosos decidiram produzir um mapa do mundo e um tratado sobre as novas terras: a *Cosmografia*. Publicada em 1507, contava com uma tradução para o latim da *Lettera*. Essa publicação trazia mais uma novidade, que marcaria para sempre o Novo Mundo: na introdução, Martin Waldseemüller batizava o novo continente de América.

Imprescindível reconhecer o papel desempenhado pelas primeiras imagens gravadas e a importância que a elas se atribuiu, orientando todas as publicações que se sucederiam desde então. Uma vasta literatura de viagem surgiu a partir da segunda metade do século XVI, sendo responsável pela divulgação daquilo que de novo se apresentava. Publicadas, traduzidas e interpretadas – pelos diversos editores espalhados pela Europa – as crônicas se transformavam em imagens e os desenhos em textos. Matéria-prima não faltava. Entre 1494 e 1526, sem nunca ter pisado na América, Pedro Mártir de Angleria – humanista italiano radicado na Espanha – escreveu *Decadas De Orbe Novo* baseado em documentos oficiais e em relatos dos viajantes que retornavam do Novo Mundo. Gonzalez Fernandez de Oviedo y Valdés publicou os relatos de sua expedição em *La Historia General de Las Índias* (1547). F. López de Gómara, com *Primera Parte de la Historia General de las Índias* (1552-1553), e P. Cieza de León e sua crônica da conquista do Peru (1553) apresentavam uma visão ‘oficial’ da Conquista. A partir de 1552, a denúncia das atrocidades cometidas pelos espanhóis teve seu ápice com Bartolomeo de Las Casas em sua *Brevíssima Relación de la Destrucción de las Indias*. A tentativa de estabelecer uma colônia francesa no Brasil resultou em duas importantes obras: *Singularités de la France Antarctique* (1557) de

André Thevet, e *Histoire d'un Voyage fait en Terre de Brésil autrement dite Amérique* (1578) de Jean de Léry. As aventuras de Hans Staden, náufrago alemão capturado pelos índios tupis que o ameaçaram de canibalismo durante mais de nove meses, aparecem em *Wahrhaftige Historia* (1557). Dez anos depois, Ulrico Schmidl, também alemão, considerado o primeiro cronista do Rio da Prata, publicava na Baviera os relatos de sua viagem e os costumes dos indígenas em *Verídica descripción de varias navegaciones como también de muchas partes desconocidas, islas, reinos y ciudades... también de muchos peligros, peleas y escaramuzas entre ellos y los nuestros, tanto por tierra como por mar, ocurridos de una manera extraordinaria, así como de la naturaleza y costumbres horriblemente singulares de los antropófagos, que nunca han sido descritas en otras historias o crónicas, bien registradas o anotadas para utilidad pública*. Os primeiros relatos publicados sobre as viagens à América do Norte surgiram, em 1556, no *Terzo volume delle navigationi et viaggi nel quale se contengono le navigationi al Mondo Nuovo*, do cartógrafo veneziano Giovanni Battista Ramusio.

A percepção do século XVI deslizava entre as infinitas relações possíveis entre o visível e a palavra. Mas foi com o lançamento de uma publicação, cujo projeto gráfico era bastante ambicioso, que “o argumento visual toma proeminência e conquista autonomia com relação ao texto, do qual se desgarrar” (BELLUZZO: 1994, 53). Théodore de Bry (1528-1598), ourives, editor e gravador calvinista nascido em Liège, refugiou-se em Frankfurt após sofrer perseguição religiosa. Ao longo da vida, dedicou-se a coletar narrativas de viagens elaboradas por aqueles que enfrentaram o novo, “desbravando oceanos e regiões desconhecidas, produzindo crônicas e desenhos sobre o que viram, imaginaram ou ouviram contar” (THEODORO: 2004, 98). A partir de 1590, publicou vários relatos de viagens em coleções denominadas *Grands et Petits Voyages*. As *Grandes Viagens*, assim chamadas por conta de seu formato (*in-folio*) tratavam das expedições à América e à Oceania e as *Pequenas Viagens* – em tamanho menor – traziam as aventuras de expedições à Índia, Japão e China. Impressas

em alemão, latim, inglês e francês, as edições visavam a uma larga distribuição na Europa e pretendiam alcançar um vasto público que, segundo Bucher (1992, 129-130), não se restringira somente à aristocracia, mas abrangera colecionadores, ricos mercadores, banqueiros e membros da pequena burguesia. As diversas edições das *Grandes Viagens* seguiram até 1640 e foram adquiridas por um preço, à época, razoável por aqueles que, além de fascinados pelas aventuras em terras americanas, tinham interesses de caráter comercial, político e religioso – uma vez que as ilustrações traziam uma pesada crítica aos conquistadores espanhóis, em função da violência e barbaridades cometidas contra os indígenas.

De Bry tinha como matéria-prima os relatos de viagens publicados anteriormente por autores conhecidos ou mesmo anônimos. A Jean de Léry e Hans Staden, juntaram-se as aquarelas de John White, cartógrafo da expedição que Sir Walter Raleigh conduziu à Virgínia, em 1585, e a série de 42 aquarelas executadas *in loco* por Jacques Le Moyne de Morgues, que acompanhou a primeira expedição francesa (1564)¹ de Jean Ribault e René de Laudonnière à Flórida.

Os textos eram usados como pretexto. As imagens sofreram interferências não só no desenho como na técnica, já que a substituição da xilogravura por gravura em cobre permitiu trabalhar melhor o claro-escuro, criar valores tonais intermediários e subordinar o desenho à unidade luminosa (BELLUZZO: 1994, 54). Com o empréstimo de fontes tradicionais de iconografia (musas greco-romanas, animais fantásticos, paisagens, amazonas, monstros ou híbridos, figuras mitológicas, cenas bíblicas, símbolos de alquimia, etc.) e a livre manipulação dos desenhos, um novo padrão de visualidade foi criado

¹ A primeira tentativa de criar uma colônia francesa foi totalmente arrasada pela armada espanhola e as gravuras de Le Moyne são o único testemunho visual dos extintos índios de Timucua. Acompanhadas de pequenos textos explanatórios, as gravuras de White e Le Moyne são documentos etnográficos importantes sobre os povos indígenas da América do Norte.

para representar a fauna, a flora e os hábitos dos povos americanos. As imagens de De Bry disseminaram-se pela Europa, sendo adotadas e reproduzidas por artistas em outras compilações ou obras.

Os Quatro Continentes

As narrativas de viagens foram mais do que um relato: apresentavam o esforço europeu de tomar posse do Novo Mundo, materialmente e intelectualmente. O encontro com o outro representou um desafio e a comparação entre as culturas tornou-se inevitável. Mas como lidar com essa nova realidade? Como absorver todas as informações que chegavam sobre as novas culturas, sobre os indígenas? A resposta é fácil: produzindo uma iconografia que contasse uma história, transmitisse um ensinamento, divulgasse uma propaganda. A intenção era construir imagens e formar um vocabulário compartilhado a partir do qual uma mensagem pudesse ser lida. Segundo Manguel (2000: 171),

“Na Idade Média e na Renascença, a construção de um tema mediante elementos familiares e alegóricos permitia – e até encorajava – o público contemporâneo a empreender essas leituras interpretativas. Uma pintura não conteria elementos ‘arbitrários’, assim como um texto não conteria palavras ‘arbitrárias’”.

Assim, inúmeras séries de imagens intituladas *Os quatro continentes* ou *As quatro partes do mundo* foram produzidas. Até a descoberta da América, os três continentes da antiga cosmografia raramente eram tema de obras de arte ou objetos decorativos. Mas, a partir da segunda metade do século XVI, um grande interesse pela representação das quatro partes do mundo surgiu. Segundo Honour (1976: 89), “essa nova curiosidade refletia por um lado o alargamento dos horizontes que a Renascença conhecia, mas também a consciência cada vez mais viva que a Europa tomou de si mesma em relação às

outras regiões do mundo”. A Europa tomava consciência de ser uma entidade cultural e geográfica distinta do resto do mundo.

“Pseudodocumentárias”, e contendo uma série de informações, as imagens dos quatro continentes encontraram na alegoria uma forma privilegiada de expressão. Enquanto rica via de expressão de idéias e estratégico instrumento ideológico, essas alegorias permitiam compreender o pensamento europeu à época dos descobrimentos: acreditava-se que o Mediterrâneo e as partes orientais constituíam o centro em torno do qual se agrupava o mundo conhecido e habitado. No fundo, tratava-se de um discurso das diferenças. A Europa considerava-se “superior” em virtude de sua cultura e modo de vida, do conhecimento das ciências e das artes, da fé cristã, além da prosperidade estimulada por uma agricultura desenvolvida e por avançadas invenções técnicas. Todas essas características eram, também, representações do que se entendia por uma identidade europeia, que a diferenciava do resto do mundo.

A mensagem que se pretendia transmitir ia além da afirmação de uma identidade. Para os países de fé católica, era uma forma de glorificar o Papa, a Missão Católica e os reis que a tornaram possível. Por outro lado, nos países de fé protestante, principalmente os Países Baixos, a mensagem tinha como pressuposto reconhecer a superioridade da Europa em relação à América. Os continentes eram classificados segundo seu grau de ‘civilidade’. Dentro dessa concepção, a Europa encontrava-se em primeiro lugar, seguida pela Ásia e África. O Novo Mundo não participava dessa categoria. A América era exótica e selvagem e as alegorias desse continente são testemunha da estranheza frente à distante diversidade dos povos e seus costumes, tidos às vezes como bárbaros. Apesar desses aspectos, a Europa se renderia à exuberância da natureza e à riqueza das novas terras: da fertilidade do solo ao tesouro das pedras e metais preciosos.

Entre 1570 e 1600, a alegoria tornou-se uma obsessão. O tema dos quatro continentes tomou conta das pinturas, esculturas, tapeçarias, frontispícios de livros, peças de cerâmica, prataria, móveis, tecidos. As alegorias eram personificadas em imagens femininas, sentadas

sobre determinados animais² e acompanhadas, cada qual, de determinados atributos físicos, vestimentas e objetos alusivos.

Flandres configurou-se como o grande centro produtor de gravuras no último quartel do século XVI, sendo daí difundidas pela Itália, França, Espanha e o império dos Habsburgos. A mais antiga representação encontra-se no *Theatrum Orbis Terrarum*, de Abraham Ortelius, editado em Antuérpia no ano de 1570. A partir de então, diferentes alegorias surgiram das hábeis mãos de desenhistas e gravadores como Johannes Stradanus (Bruges, 1523 – Florença, 1605), Ferdinand Van Kessel (Flandres, 1648–96), Jan Van Kessel, o Velho (Antuérpia, 1626 – 1679), Philip Galle (Haarlem, 1537 – Antuérpia, 1612), Martin de Vos (Antuérpia, 1532 – 1603), Adriaen Collaert (Antuérpia, c. 1560 – 1618).

A codificação das alegorias foi incrementada com a obra de Cesare Ripa, *Iconologia*, que se tornou referência para as representações. A primeira edição surgiu em Roma, no ano de 1593, sem imagem alguma. Tratava-se de um manual que continha descrições detalhadas das alegorias e suas personificações, vestuário, ornamentos, símbolos, objetos alusivos, animais, gestos, posições e expressões. Para Ripa, imagem e texto deveriam complementar-se, de modo que, ao ler, fosse possível ver e, ao ver, fosse possível ler. Dez anos depois, as reimpressões da obra contavam com ilustrações que acompanhavam o texto. A obra de Ripa alcançou incontáveis gerações de pintores, desenhistas, escultores e até mesmo poetas e oradores.

Existia um verdadeiro trânsito de formas de representação e detalhes entre todos os autores. Apropriando-se de imagens anteriores, desenhistas e gravadores aprimoravam o desenho, acrescentavam ou subtraíam detalhes, exploravam melhor as variadas gradações de luz, etc. Não se tratava de plágio, já que a idéia de originalidade na arte surgiria no final do século XIX.

² Camelo para a Ásia; crocodilo, elefante, leão e serpente para a África; jacaré ou tatu para a América. A Europa, claro, sentava-se sobre o globo terrestre.

Diferentes alegorias da América foram elaboradas. A princípio, tratava-se de uma figura feminina – uma índia com corpo e feição greco-romana – sentada ou tendo aos pés a figura de um jacaré³ que, mais tarde, cederia lugar ao tatu. Via de regra, a América aparecia despida, exceto por adornos como braceletes ou cocares feitos de pena. Ao contrário das outras partes do mundo, era a única figura que segurava suas armas: um arco e flecha ou um machado para decepar cabeças. O canibalismo e a dilaceração de alguma parte do corpo também estavam representados.

Rapidamente, essas alegorias deixaram de ter um caráter didático e se transformaram em tema decorativo, em que os atributos eram trabalhados mais livremente: as figuras passaram a ser posicionadas em meio a paisagens, preenchidas com exemplares da fauna e da flora. Para completar a cena, imagens sobre o cotidiano dos indígenas (o fazer fogo, a pesca, a caça, a alimentação), seus gestos, rituais, danças e o canibalismo.

Assim, se no final do século XVI, a iconografia da América tomava corpo, alimentada por palavras e imagens – sucessivamente reinterpretadas –, o projeto de construção de uma imagem do Novo Mundo estava concluído no século seguinte.

América - A quarta parte do mundo

A Coleção Brasileira da Fundação Estudar-CBFE⁴ possui, em seu acervo, duas alegorias de um conjunto dos quatro continentes: *América*

³ Trata-se, na realidade, de um *liguro*: pequeno réptil que, por desconhecimento dos artistas, vinha representado de forma desproporcional, parecendo um jacaré.

⁴ A Coleção Brasileira é um acervo de cerca de 300 pinturas, aquarelas, desenhos e gravuras que pertencem a uma instituição privada, a Fundação Estudar. Com exceção de algumas obras datadas dos séculos XVII e XVIII, grande parte da coleção é formada por obras do século XIX. Um convênio

e *África*⁵, datadas da segunda metade do século XVII, foram elaboradas a partir de um vocabulário iconográfico já constituído.

A abordagem dessa alegoria *América* (figura 1) é tão interessante quanto mais se trata de uma elaboração a partir de um vocabulário iconográfico já constituído, mas nem por isso menos significativo. A julgar pelos personagens e cenas presentes na pintura, o autor tinha livre acesso à iconografia existente. Quanto mais detemos nosso olhar, mais descobrimos detalhes recolhidos de obras de outros autores. Mas, como dissemos anteriormente, não é possível acusar nosso artista desconhecido de plágio. Além de buscar elementos das *Grands et Petits Voyages* – de Theodore De Bry e sua família – para a inserção de determinados detalhes, os modelos principais foram copiados da obra de Charles Le Brun (Paris, 1619–1690), grande artista do reinado de Luís XIV⁶. Inspirado, por sua vez, nas publicações de De Bry, Le Brun realizou uma série de alegorias dos quatro continentes – posteriormente gravadas por seu amigo Gilles Rousselet (1610–1686) –, que circulou livremente pela Europa, tornando-se muito popular.

Segundo Boogaart (2000: 183),

firmado entre a Fundação Estudar e a Pinacoteca do Estado em 2002 tornou possível o acesso do grande público a um acervo antes aberto a um número restrito de visitantes. As obras da CBF E vêm sendo apresentadas na Pinacoteca por meio de exposições de longa duração, com diferentes recortes temáticos, entre elas *Vistas do Brasil* (2003-2005) e *A figura humana em representação* (2005-2006). A alegoria *América* – objeto de estudo deste artigo – faz parte desta última mostra.

⁵ As alegorias da outra metade do mundo desapareceram muito antes que estas entrassem para a coleção.

⁶ Le Brun idealizou o projeto de decoração do Palácio de Versalhes e articulou todo o imaginário que envolveu o governo do Rei Sol. Além de fundar a Academia Real de Pintura e Escultura, em Paris, foi responsável pela criação de um sistema que normatizou e estabeleceu as diretrizes do ensino acadêmico nas artes, que vigorou até o século XIX.

“Le Brun transformara as convenções de alegoria vigentes no século XVI – figuras isoladas providas de atributos significativos – em uma apresentação mais teatral, na qual pares de homens e mulheres – e, no caso dos continentes mais ‘nobres’, seus criados – demonstravam as qualidades do continente por meio de sua aparência e suas ações”.

Seguindo essa idéia de representação, o autor da *América* – pertencente à Coleção Brasileira – buscava um tratamento profano e extremamente decorativo. Seu projeto era ambicioso: reunir, em uma só imagem, os vários habitantes e seus costumes, a fauna e a flora das três Américas.

Da alegoria de Le Brun, o artista apropriou-se da imagem do casal principal e da criança (figura 2), à direita, e da cena dos corpos sendo assados na grelha, no centro da tela. Outros elementos foram adicionados para construir a narrativa, dessa vez vindos das aventuras relatadas nas *Grands et Petits Voyages*, como: o jacaré⁷ da Guatemala, o índio segurando um feixe de bambu (figura 3), a índia com manto de animal ao seu lado. As cenas dos índios puxando a rede e do grupo que arruma suas mercadorias para a troca com os europeus podem ter sido retiradas de modelos de outros autores (BOOGAART: 2000).

No contexto dessa obra, a apropriação dos elementos pré-existentes sugere outra inter-relação e significados. Qual seria a intenção do nosso desconhecido pintor? É preciso expandir a leitura crítica para além da mera apresentação das citações iconográficas. O que torna a pintura fascinante é a idéia que esse panorama, além de mostrar as características do Novo Mundo, deveria dar a entender ao espectador,

⁷ Interessante a diversidade de animais agrupados no primeiro plano da obra: um avestruz de pescoço comprido; uma macaca que segura seu filhote no colo; um macaco de olhos azuis que com a pata esquerda toca suas nádegas e com a direita segura uma bola; um jacaré. A observar os animais, perguntamo-nos se por acaso é possível encontrá-los todos juntos na natureza.

que a Europa ainda se considerava superior. Em contrapartida, deixava transparecer que a América não era mais aquele continente totalmente bárbaro: algumas cenas apontavam para um certo grau de civilidade, ainda que se praticasse o canibalismo. Vamos aos detalhes.

O casal principal colocado à direita da obra está ricamente ornamentado: o homem, de colar de pérola e de ouro, arco e escudo nas costas, segura em sua mão direita uma lança tupinambá; a mulher usa colar e brinco de pérolas, bracelete de penas, tem um pássaro pousado em uma das mãos e, com a outra, segura distraidamente uma criança nua e sem ornamento algum. Ao contrário de todos os indígenas representados na tela, estão calçados com sapatos listrados. A postura elegante do casal sugere uma majestade inexistente nas outras representações de índios. Os olhares que se cruzam, a mão no ombro da mulher e a presença da criança sugerem a intimidade e o retrato de uma família nuclear. A questão da família está presente ainda na imagem da índia nua, portando somente um colar e brincos de pérola, deitada na rede amamentando seu filho. Na iconografia leiga dos séculos XV e XVI, a criança passou a ser representada em meio a cenas de gênero em geral, nas quais muitas vezes eram as protagonistas principais ou secundárias⁸. Interessante notar que, nesta alegoria, é precisamente a criança curiosa que está olhando para uma macaca que segura carinhosamente seu filhote. Ora, as imagens das cenas familiares são perturbadas por essa macaca. Existe uma correspondência com a mulher que amamenta seu filho? A idéia de uma família como realidade social e moral agradava aos europeus. Mas será que a convivência com a floresta deixava os índios próximos à natureza animal?

Dirigir o olhar para os elementos à esquerda desse núcleo principal pode revelar mais detalhes interessantes. A lança tupinambá que o homem segura – usada para matar a vítima – indica uma cena chocante: um índio, carregando um morto – nu –, dirige-se para um grupo ocupado

⁸ ARIÈS, Philippe. *História Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

em assar numa grelha pedaços de corpos que serão, posteriormente, consumidos. Participa desse grupo um casal ainda que alheio – seria o flerte um gesto de civilidade? –, uma mulher e uma criança. A cena marcante dos corpos assando contrasta completamente com a postura plácida e majestática do casal principal e das imagens familiares que apontam para um certo grau de civilidade. Certo que, para os conquistadores e o imaginário europeu, nenhum dos costumes indígenas se mostrou mais espantoso do que o canibalismo: fosse pelo teor agressivo, fosse pela transgressão do tabu de não se comer carne humana. Daí sua constante representação nas alegorias.

Até que ponto pode-se expandir a leitura? A análise dos elementos é rica o suficiente para que se apreenda um discurso baseado em uma hierarquia de civilidade – entenda-se uma avaliação baseada em um critério de ‘civilidade européia’. À parte a idéia da família como realidade social e moral, que se opõe totalmente ao canibalismo, o pintor traça outra hierarquia não somente entre europeus e índios, mas entre os próprios índios. Para dar ênfase a essa distinção lança mão do uso de vestimentas que, para os habitantes do Velho Mundo, indicavam o grau de civilidade em contraposição aos povos considerados ‘bárbaros’, que andavam nus. Essa idéia, hoje considerada um clichê, era muito excitante à época das alegorias. Na pintura, vemos os europeus com traje completo. Já entre os índios, nem todos estão ‘vestidos’. É preciso um olhar atento para fazer as várias distinções: de um lado, o casal principal – que, além de tudo, usa sapatos! –, o índio que conversa com o europeu à esquerda da pintura, a mulher que usa um manto de animal e tem um pano amarrado à sua cintura, o casal ao lado da grelha, o homem que carrega o morto usa, entretanto, um saiote de penas. Por outro, temos aquele que segura o feixe de bambu e que tem um simples tapa-sexo, os índios que se encarregam da pesca e a mulher que amamenta na rede, todos eles praticamente nus.

Não se pode esquecer que a alegoria é a uma representação socialmente localizada e o significado varia de acordo com o contexto de sua produção. No caso da obra que aqui se analisa, do contexto de

sua encomenda. As dimensões da obra (153,5 x 250 cm) sugerem que ela não foi produzida para a circulação, como eram as gravuras de alegorias dos quatro continentes, mas sim para ocupar um espaço grande, talvez para o salão ou *hall* de um palácio ou estabelecimento comercial. A obra pode ter sido encomendada por um indivíduo ou grupo corporativo dos Países Baixos engajado no comércio intercontinental (a cena do navio e o comércio entre europeus e índios é o indicativo dessa idéia). Via de regra, a representação das quatro partes do mundo via esse tema como a interdependência entre a Europa e os outros continentes – leiam-se os produtos comercializados. Mas, nesta *América*, o tema do comércio visava realçar a superioridade do Velho Mundo sobre o novo continente, mais precisamente, de Amsterdã em relação ao resto da Europa: a cidade se tornava uma potência comercial do mundo. O artista lograra construir uma imagem que divulgasse essa idéia. A mensagem estava dada.

Referências Bibliográficas

Fonte

STADEN, Hans. *A verdadeira história dos selvagens, nus e ferozes devoradores de homens*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Dantes, 1999.

Bibliografia

ANDRÄ, Helmut e FALCÃO, Edgard de Cerqueira. *Americae Praeterita Eventa*. São Paulo: Edusp, 1966.

BELLUZZO, Ana Maria de Moraes. *O Brasil dos Viajantes*. São Paulo: Metalivros; Salvador: Fundação Emílio Odebrecht, 1994.

BOOGAART, Ernst van den. “Metade do Mundo, Metade do Significado”. In: MARTINS, Carlos (org.). *Revelando um acervo*. São Paulo: Bei Comunicação, 2000.

_____. “The Empress Europe and Her Three Sisters. The symbolic representation of Europe’s superiority claim in the Low Countries,

- 1570-1655”. In: ROYAL MUSEUM OF FINE ARTS. *America. Bride of the Sun*. Antwerp: Imschoot, books, 1992.
- BUCHER, Bernadette J. “De Bry’s Grands Voyages (1590-1634). The first grand-scale. European reportage on America”. In: ROYAL MUSEUM OF FINE ARTS. *America. Bride of the Sun*. Antwerp: Imschoot, books, 1992.
- HONOUR, Hugh. *L’Amérique vue par l’Europe*. Paris: Éditions des Musées Nationaux, 1976. Catalogue de l’exposition au Grand Palais.
- IMPELLUSO, Lucia. *La natura e i suoi simboli. Piante, Fiori e animali*. Milano: Mondadori Edecta, 2003.
- KARNAL, Leandro (coord.). “Pedro Mártir de Angleria. A invenção do Novo Mundo”. *Idéias*. Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas: Unicamp. Ano 11 (1), 2004.
- KOTHE, Flávio R. *A alegoria*. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- LANGMUIR, Erika. *Pocket Guides – Allegory*. London: National Gallery Publications, 1997.
- MANGUEL, Alberto. *Lendo imagens: uma história de amor e ódio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- THEODORO, Janice. “Colombo, Alegorias e Revelações”. In: KARNAL, Leandro e FREITAS NETO, José Alves de (orgs.). *A escrita da memória*. Interpretações e análises documentais. São Paulo: Instituto Cultural Banco Santos, 2004.
- WALSH, Linda. “Charles Le Brun, ‘art dictator of France’”. In: PERRY, Gill and CUNNINGHAM, Colin. *Academies, Museums and Canons of Art*. Italy: The Open University, 1999.



Figura 1

Autor não identificado. Sem data. Óleo sobre tela. Coleção Brasileira/
Fundação Estudar.



Figura 2

Charles LE BRUN. *América*. Século XVII. Gravura. Gravado por Gilles ROUSSELET.



Figura 3

Theodore DE BRY. *Homem carregando bambu*. Século XVI. Gravura.

OS DESENHOS DO CRONISTA GUAMÁN POMA DE AYALA E A DISCUSSÃO DA ALTERIDADE

Ana Raquel Portugal

Em 1615, Felipe Guamán Poma de Ayala terminou de escrever sua crônica intitulada *Nueva Corónica y buen gobierno*¹ para o rei Felipe III da Espanha. Tratava-se de uma carta com 1.189 páginas solicitando ajuda para acabar com os males da colonização, que foram observados por ele ao longo de suas viagens pelo território andino. Visando facilitar a comunicação com seu receptor europeu, Guamán Poma adicionou 398 desenhos a sua carta, pois conforme Sabine Fritz, o diálogo no contexto da Conquista espanhola implicou na necessidade de uma mediação não só entre diferentes idiomas, mas também entre diferentes visões de mundo e distintas formas de codificação cultural (2005: 74). Guamán Poma na sua obra transmitiu pesar diante de fatos que não podiam mais ser modificados. Para tal, usou a expressão “*mundo al revés*” em todas as passagens que mostravam seu repúdio pela desgraça ocorrida em sua época. Para Roger Zapata, esse comportamento reflete o desencanto de Guamán Poma em relação ao *Outro* representado pelo europeu, o que o levou a buscar a solidariedade de seus irmãos de raça e a denunciar os maltratos recebidos das mãos de espanhóis (1992: 205).

¹ <http://www.kb.dk/elib/mss/poma/>

Guamán Poma era índio puro originário de Huamanga, região hoje conhecida por Ayacucho e que fica na parte sul dos Andes peruanos. Levou uma vida itinerante e, entre outras coisas, foi auxiliar do Visitador de Idolatrias Cristóbal de Albornoz, com quem aprendeu os códigos culturais europeus. Utilizou tais códigos para obter prestígio junto aos espanhóis e poder pleitear seus direitos por ser descendente da nobreza Yarovilca, que havia antecedido aos Incas e como filho e neto de homens que haviam servido em importantes postos aos senhores Incas do Tahuantinsuyu² (ROLENA: 2001, 4).

Em sua crônica, Guamán Poma mencionou que o *Tahuantinsuyu* teria sido doado aos espanhóis, negando que os povos andinos tivessem sido dominados em uma guerra justa, e sim, que teria havido a busca do estabelecimento de relações de reciprocidade entre eles (PEASE: 1994, 317). Ele entendeu a dinâmica do mundo colonial através de estruturas mentais indígenas, procurando transformar a sociedade em que vivia.

Por ser *índio ladino*, ou seja, índio alfabetizado e cristianizado pelos espanhóis, nosso cronista expôs em sua carta muitas histórias bíblicas, como por exemplo, a de Adão e Eva como sendo o casal original do mundo andino. Nesse período, os homens teriam tido maior conhecimento do verdadeiro Deus e com o passar do tempo teriam deixado essa crença, tornando-se idólatras. Mesmo diante desse pensamento cristão, podemos afirmar que nosso autor não esqueceu sua identidade andina, pois sua obra trata-se de um diálogo entre dois mundos, em que essa história bíblica se confunde com a visão milenarista e cíclica do tempo andino. Assim, ele acreditava que o mundo ocidental tinha quatro idades antes de Cristo como no mundo andino antes dos Incas, ou seja, a primeira idade, a de Adão e Eva; a segunda, a de Noé; a terceira, a de Abraão; e a quarta, a de David; e Cristo simbolizaria a quinta idade, bem como, os Incas na civilização andina (YARANGA VALDERRAMA: 1991, 70).

² Império dos quatro quadrantes.

Na primeira parte de sua crônica, intitulada a *Nueva Corónica*, Guamán Poma descreveu tais idades da criação dos índios; abordou a história dos reis Incas, das *coyas* (rainhas), dos comandantes; tratou dos meses do ano, dos ritos e cerimônias; dos enterros e das *acllas* (“escolhidas” para servir aos templos); da justiça, das festas e da organização do governo incaico; e por fim, escreveu sobre a conquista do *Tahuantinsuyu* por Pizarro e as guerras civis. Na segunda parte, com o título de *Buen Gobierno*, tratou dos governos dos nove primeiros vice-reis e dos grupos sociais que havia na época, como por exemplo, os religiosos, os funcionários da Audiência, os corregidores, os soldados, os *encomenderos*, os *curacas*³, índios comuns e escravos negros. Traçou também considerações a respeito da política colonial e propôs novas soluções.

Guamán Poma passou muitos anos escrevendo sobre seus antepassados baseado na tradição oral, que recolheu durante suas viagens por todo o *Tahuantinsuyu*. Discorreu sobre as primeiras gerações de índios, que segundo o cronista, eram seres que não sabiam se vestir e viviam em cavernas. Passado algum tempo, aprenderam a plantar e a irrigar a terra. Trabalharam-na e construíram casas e fortalezas. Também conheceram o ouro e a prata, que usavam para fazer enfeites. Depois de terem domesticado alguns animais, passaram a criar *llamas*, alpacas e guanacos, dos quais aproveitavam a lã para fazer roupa. A população multiplicou-se e conquistou toda a região andina muito antes dos Incas, os últimos governantes dessas terras antes da chegada dos espanhóis. Dedicaram-se a observar os astros para controlarem os períodos de semeadura e colheita, já que eram povos agrícolas. Segundo Guamán Poma, esses conhecimentos foram passados de geração a geração. Por serem muito trabalhadores havia comida e gado em abundância.

³ Chefes locais.

O *hatun runa* ou homem comum, ao casar-se recebia um *tupu* para o sustento de sua família. Maria Rostworowski num estudo sobre os sistemas de medições no mundo andino concluiu que um *tupu* era o lote de terra suficiente para a subsistência de um casal sem filhos (1993: 178). Guamán Poma coloca que quando nascia uma criança, esta recebia um nome e era apresentada ao *ayllu* (grupo ligado por laços de parentesco), que se encarregava da sua alimentação e educação, pois também tinha direito a um pedaço de terra.

Guamán Poma elogiou a administração incaica por partilhar terra entre toda a população, não deixando que ninguém ficasse sem ter onde produzir. Conforme o calendário incaico, no mês de julho, os funcionários do Inca visitavam todos os *ayllus* para redistribuir a terra e isso era amplamente festejado.

Naquele tempo, segundo Guamán Poma, não havia ladrões, mentira, inveja, preguiça, nem dívidas, porque havia muita justiça. Na época dos Incas cuidava-se dos pobres e fracos e não havia fome.

Guamán Poma descreveu todas as festas realizadas ao longo do ano, sendo que a principal era o *Inti Raymi*, que acontecia em dezembro. Era a festa do deus Sol em que se faziam muitos sacrifícios, inclusive humanos.

Este cronista relatou todas as instâncias da organização incaica, mas usou categorias européias, tanto religiosas como administrativas. Por isso, quando documentou a lista de funcionários do Inca, deu-lhes a denominação espanhola e indígena, agindo como grande tradutor do mundo andino. Por exemplo, alguns cargos como o de “*Corrigidor. Tocricoc*; ou o (...) *Administrador. Suyuyoc*” (GUAMÁN POMA: 1993, 262 e 265). Isso demonstra sua preocupação em promover o encontro das duas culturas através do domínio do espanhol, do *quechua*, do *aymara* e outros dialetos que utiliza ao longo de sua carta.

Guamán Poma demonstrou que o governo dos Incas funcionava, porque ninguém podia ficar na ociosidade. Toda a população do *Tahuantinsuyu* tinha que trabalhar em suas comunidades e para o Estado.

Ao longo de sua crônica, aproveitou para deflagrar severas críticas aos espanhóis, expondo seu descontentamento em relação ao cotidiano colonial e pedindo soluções a Felipe III. Guamán Poma representou seu mundo não só por intermédio da escrita, mas também através dos desenhos oriundos da mescla de traços culturais andinos a concepções mentais européias. O resultado desse encontro/desencontro cultural está expresso nos desenhos que espelham os anseios de um povo em defender-se das atrocidades praticadas por uma sociedade totalmente distinta da sua. Desse modo, desenvolveu o que François Hartog chama de retórica da alteridade, pois

“se a narrativa se desenvolve entre um narrador e um destinatário implicitamente presente no próprio texto, a questão é então perceber como ela ‘traduz’ o outro e como faz com que o destinatário creia no outro que ela constrói” (HARTOG: 1999, 228).

Os desenhos de Guamán Poma foram feitos com traço firme e de grande expressão. Muitos consideram que seu estilo tinha influência européia e no que se refere a seus desenhos em que aparecem santos ou ilustrações cristãs, não há o que negar. Porém, há estudos que provam que seus desenhos eram iguais aos produzidos por artesãos andinos nos *keros*⁴ (BALLESTEROS GAIBROIS: 1978, 41). Significa que ele utilizava um estilo próprio para tentar familiarizar-se com a cultura espanhola e poder defender os índios do colonialismo e ajudar no resgate de sua identidade e de um lugar dentro da nova sociedade colonial.

Analisando alguns de seus desenhos, como por exemplo, o da portada de sua crônica, percebemos que ele distribuiu hierarquicamente a figura do Papa, que fica no alto e à esquerda, a do rei, que está ligeiramente mais abaixo e à direita e, por último, ele próprio de joelhos em postura de respeito frente à autoridade religiosa e real. Dessa maneira, ele demonstrou conhecer a distribuição de poder segundo as

⁴ Vasilhames de cerâmica pintada.

normas européias. No centro, ele apresentou os símbolos das coroas de Castela e Aragão e do lado esquerdo na parte inferior do desenho as suas iniciais em destaque.

El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno compuesto por don Felipe Guamán Poma de Ayala • Sacra Católica Real Magestad • Su Santidad • [Monograma F.G.P] • Ayala • principe • El reino de las Indias.⁵ (figura 1)

O episódio da conquista espanhola em Cajamarca foi descrito e desenhado em detalhes por Guamán Poma. O encontro de Francisco Pizarro e Atahualpa ocorreu em 1532 e começou com uma tentativa de reciprocidade, prática amplamente conhecida pelos Incas, mas terminou em guerra. O motivo para o início da batalha sangrenta teria sido o fato de Atahualpa ter jogado a bíblia sagrada ao chão. Ofendido, o Frei Vicente Valverde, queixou-se a Pizarro, que imediatamente ordenou o ataque. Atahualpa foi prontamente capturado e o alvoroço foi tremendo. Índios correram para todos os lados, fugindo dos tiros de arcabuzes e das patas dos cavalos e outros ficaram paralisados pelo terror. A grande maioria das pessoas que se encontrava na praça de Cajamarca, pereceu aí mesmo (XEREZ: 1985, 112-113). Na segunda figura aqui analisada, o Inca aparece em posição de destaque, pois até o momento anterior ao ataque espanhol ele ainda é o senhor dessas terras. Com o uso do interprete começam as negociações entre os grandes senhores.

Conquista • Atagualpa Ingá está em la ciudad de Cajamarca em su trono, Usno • Almagro • Felipe Indio, lengua • Fray Vicente [Valverde] • Usno, trono. Asiento del Inga • se sienta Atagualpa Inga em su trono⁶ (figura 2)

⁵ Descrição retirada de GUAMÁN POMA DE AYALA, 1993, Portada.

⁶ Descrição retirada de GUAMÁN POMA DE AYALA, 1993, p. 292.

Em todo o processo de encontro/desencontro cultural sempre há o grupo vencedor e o perdedor. Pizarro solicitou um resgate imensurável pela liberdade de Atahualpa, mas resolveu condená-lo à morte, mesmo depois de ter recebido todo o montante de ouro e prata que havia exigido. Atahualpa sabendo de sua sentença rogou a Pizarro por sua vida. O pedido de Atahualpa não foi levado em conta, pois Pizarro estava resolvido a solucionar todos os seus problemas, pondo fim à vida do Inca. Atahualpa foi retirado da prisão e ao som de trombetas levado para a praça, onde o amarraram a um pau. Enquanto isso, um religioso ia consolando-o e predicando-lhe, por meio de um intérprete, os ensinamentos da fé cristã. Estando ele condenado a morrer na fogueira, nos últimos instantes pediu para ser batizado, a que foi prontamente atendido e por isso, conseguiu morrer garroteado, livrando-se de ser queimado vivo. Mesmo assim, depois de cumprida a sentença, ainda lhe atiraram fogo à roupa para que se queimasse também parte da carne. Seu enterro foi assistido por Pizarro e seus companheiros, com direito a cruz e demais aparatos religiosos cristãos, sendo por fim enterrado numa Igreja, como verdadeiro espanhol (SANCHO DE HOZ: 1986, 68). O assassinato de Atahualpa, representado na terceira imagem, significou a desestruturação do mundo andino e a conquista espanhola demonstrou como a falta de conhecimento do outro pode gerar um desencontro cultural de conseqüências desastrosas, algo visível e terrível para Guamán Poma.

Conquista • córtanle la cabeza a Atagualpa Ingá, umanta cuchun. Murió Atagualpa en la ciudad de Cajamarca.⁷ (figura 3)

Guamán Poma também expressou suas idéias em relação aos religiosos, que na sua concepção podiam ser péssimos exemplos de comportamento, como observamos na quarta figura. Mas, por outro lado, em se tratando de jesuítas, podiam ser responsáveis por uma

⁷ Ibid, p. 297.

evangelização caridosa como a que aparece na figura cinco. Nesse ponto, sua experiência enquanto ajudante de padre jesuíta fez com que ele depreciasse o outro que pouco conhecia e interpretasse sua conduta de acordo com os pressupostos dos religiosos da Companhia de Jesus. Guamán Poma baseou-se nas histórias contadas pelos jesuítas sobre o fracasso das primeiras tentativas de evangelização. É certo, que nos primeiros tempos, os religiosos que chegaram à região andina se confundiram com soldados, visto que, conforme Lockhart, estes estavam interessados em obter ganhos econômicos e preferiam guerrear do que propagar a fé. Isso acontecia porque os sacerdotes seculares tinham menos regalias que os regulares, ganhavam pouco e acabavam por tornar-se ávidos por riquezas.

Já os frades que pertenciam a Ordens religiosas tinham o apoio de suas Congregações e vinham com planos pré-estabelecidos para desenvolver as suas missões. Algumas dessas ordens receberam *encomiendas* e ajuda do Estado, o que facilitou o desenvolvimento de suas tarefas no Novo Mundo (LOCKHART: 1968, 50-56). Apesar dos confrontos entre o clero regular e o clero secular, a partir de 1610, a Companhia de Jesus conseguiu empreender sua campanha de cristianização e nosso cronista enalteceu o sucesso de tal ação catequética.

Padre • Muy bravo y colérico padre contra los caciques principales y contra sus indios, porque le defienden a las solteras y doncellas le mata de palos a los indios • doctrina.⁸ (figura 4)

Padre • los padres de la Compañia de Jesús, santos hombres en todo el mundo, que aman y hacen caridad, y dan lo que tienen a los pobres, más en este reino • confiésame padre de todos mis pecados, no me preguntes de las guacas, idolos y por amor de Jesucristo y de su madre Santa Maria, absólveme y no me echas

⁸ Ibid, p. 479.

por la puerta, ten misericordia de mi ánima • si los dichos Reverendos Padres fuesen doctrinando evangelios, y predicasen pasiones de Jesucristo, y de la Virgen María, y de todos los santos, y día del juicio, y de la sagrada escritura, no se huirían los indios, pero tratan de si acas(...) [texto incompleto]⁹ (figura 5)

Os problemas vividos pelos grupos indígenas durante a colonização espanhola estavam ligados às ações abusivas de padres e funcionários da coroa, o que nosso cronista demonstrou ao longo de grande parte de sua obra. Ele equiparou os funcionários espanhóis a animais que apenas queriam devorar os pobres índios, pois por serem soberbos e não temerem a Deus eles achavam que podiam explorar e humilhar essa pobre gente.

Pobre de los índios, de seis animales que comen, que temen los pobres de los índios em este reino: corregidor, sierpe; amallapallay que llatana uaycho por amor de Dios rayco [no me hagas, que tengo que dar cosas tan grandes por amor de la causa de Dios]; tigre, españoles del tambo; león, encomendero; zorra, padre de la doctrina; gato, escribano; ratón, cacique principal; estos dichos animales que no temen a Dios desuellan a los pobres indios em este reino, y no hay remedio • pobre de Jesucristo.¹⁰ (figura 6)

Os padres não respeitavam nem as mulheres nativas e por isso, nosso autor os denominou seres desprezíveis que não merecem ser respeitados. Junto com os demais funcionários espanhóis eles converteram a vida dos povos andinos em um verdadeiro suplício.

Consideración • como el mal tratamiento de los corregidores y padres los índios e índias pobres están en su tierra sin

⁹ Ibid, p. 515.

¹⁰ Ibid, p. 565.

consideración de ello, y no temen a Dios, ni a la justicia de Su Majestad • soberbia.¹¹ (figura 7)

Guamán Poma não conseguiu entender mais o seu próprio mundo, pois tudo aquilo que ele tinha como certo se inverteu com a chegada dos espanhóis. O seu olhar sobre o outro se estendeu aos demais grupos indígenas e Guamán Poma demonstrou isso através do conhecimento de diversos dialetos, bem como, dos costumes culturais desses povos, pois com tanta mudança era necessário tentar redescobrir o próprio ser andino. Sua obra mostra uma progressiva tomada de consciência da realidade indígena e, segundo Roger Zapata, aparece como um testemunho da inconformidade com o regime colonial (1992: 210).

Guamán Poma utilizou então a linguagem escrita e visual para expor seu descontentamento diante de um mundo que mal reconhecia como seu. A alteridade aparece na relação dele com espanhóis e também com os grupos andinos, pois esses dois mundos se apresentaram como fonte de descobertas e estranhamentos, visto que muita coisa havia mudado durante o período colonial e por isso, ele sempre expressava que seu mundo estava “*al revés*”, ou seja, virado ao contrário. Aqueles que outrora tinham sido senhores, hoje se submetiam aos agravos de *encomenderos* e de homens comuns de suas próprias comunidades ávidos por ganhos. O cronista procurou através de sua obra solicitar o auxílio do rei para acabar com esse processo de desestruturação cultural e, de certo modo, sua mensagem refletia uma necessidade de resistir e ao mesmo tempo adaptar-se ao novo para não sucumbir.

¹¹ Ibid, p. 760.

Bibliografía

- ADORNO, Rolena. *Guamán Poma y su crónica ilustrada del Perú colonial: un siglo de investigaciones hacia una nueva era de lectura*. Museum Tusculanum Press, University of Copenhagen, and The Royal Library, Copenhagen, 2001. www.kb.dk/elib/mss/poma/presentation/index.htm
- BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel. Relación entre Fray Martín de Murua y Felipe Huaman Poma de Ayala. In: *Amerikanistische Studien*. Vol.20, n.1, Bonn, 1978.
- FRITZ, Sabine. Guamán Poma de Ayala como traductor indígena de textos culturales: La Nueva Corónica y Buen Gobierno. *Fronteras de la Historia*. Vol.10, Bogotá, 2005.
- GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *El primer Nueva corónica y buen gobierno (1615/1616)*. Gl. Kgl.S. 2232, 4°. Copenhagen: Biblioteca Real de Dinamarca, 1615. <http://www.kb.dk/elib/mss/poma/>
- _____. *Nueva corónica y buen gobierno*, editado por Franklin Pease G.Y., vocabulario y traducciones del quechua por Jan Szeminski. 3 tomos. Lima: Fondo de Cultura Económica, 1993 [1615].
- GONZALEZ VARGAS, Carlos, ROSATI AGUERRE, Hugo, SÁNCHEZ CABELLO, Francisco. Sinopsis del estudio de la iconografía de la Nueva Corónica y Buen Gobierno escrita por Felipe Guamán Poma de Ayala. *Historia*. Vol.34, Santiago, 2001.
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- LOCKHART, James. *Spanish Peru, 1532-1560; a Colonial Society*. London: The University of Wisconsin Press, 1968.
- PEASE, Franklin. "La América de la conquista; punto de vista colonial". In: CURATOLA, Marco, SILVA-SANTISTEBAN, Fernando. (eds.) *Historia y cultura del Perú*. Lima: Universidad de Lima/ Museo de la Nación, 1994.
- ROSTWOROWSKI DE DIEZ CANSECO, María. *Ensayos de historia andina: élites, etnias, recursos*. Lima: IEP/BCRP, 1993. (Historia Andina, 20).

- SANCHO DE HOZ, Pero. *La relación de Pero Sancho*. Buenos Aires: Editorial Plus Ultra, 1986.
- XEREZ, Francisco de. *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Madrid: Historia 16, 1985 [1534].
- YARANGA VALDERRAMA, Abdon. “La concepción del tiempo y de la historia en la crónica de Waman Puma de Ayala y su supervivencia en la región andina”. In: STEGER, Hanns-Albert (Ed.) *La concepción de tiempo y espacio en el mundo andino*. Frankfurt: Vervuert, 1991.
- ZAPATA, Roger A. ““Curacas” y “Wamanis”: la dialéctica de la aceptación y rechazo del orden colonial en la “Nueva corónica” de Guamán Poma”. In: KOHUT, Karl (Ed.). *De conquistadores y conquistados: realidad, justificación, representación*. Frankfurt: Vervuert, 1992.



Figura 1

El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno compuesto por don Felipe Guamán Poma de Ayala · Sacra Católica Real Magestad · Su Santidad · [Monograma F.G.P] · Ayala · príncipe · El reino de las Indias.



Figura 2

Conquista · Atahualpa Ingá está em la cuidad de Cajamarca em su trono, Usno · Almagro · Felipe Indio, lengua · Fray Vicente [Valverde] · Usno, trono. Asiento del Inga · se sienta Atahualpa Inga em su trono.



Figura 3

Conquista · córtanle la cabeza a Atahualpa Ingá, umanta cuchun. Murió Atahualpa en la ciudad de Cajamarca.



Figura 4

Padre · Muy bravo y colérico padre contra los caciques principales y contra sus indios, porque le defienden a las solteras y doncellas le mata de palos a los indios · doctrina.



Figura 5

Padre · los padres de la Compañia de Jesús, santos hombres en todo el mundo, que aman y hacen caridad, y dan lo que tienen a los pobres, más en este reino · confiéssame padre de todos mis pecados, no me preguntes de las guacas, idolos y por amor de Jesucristo y de su madre Santa Maria, absólveme y no me echas por la puerta, ten misericordia de mi ánima · si los dichos Reverendos Padres fuesen doctrinando evangelios, y predicasen pasiones de Jesucristo, y de la Virgen María, y de todos los santos, y día del juicio, y de la sagrada escritura, no se huirían los indios, pero tratan de si acas(...) [texto incompleto].



Figura 6

Pobre de los indios, de seis animales que comen, que temen los pobres de los indios en este reino: corregidor; sierpe; amallapallay que llatana uaycho por amor de Dios rayco [no me hagas, que tengo que dar cosas tan grandes por amor de la causa de Dios]; tigre, españoles del tambo; león, encomendero; zorra, padre de la doctrina; gato, escribano; ratón, cacique principal; estos dichos animales que no temen a Dios desuellan a los pobres indios en este reino, y no hay remedio · pobre de Jesucristo.



Figura 7

Consideración · como el mal tratamiento de los corregidores y padres los indios e indias pobres están en su tierra sin consideración de ello, y no temen a Dios, ni a la justicia de Su Majestad · soberbia.

Todas as figuras foram extraídas do livro:

Felipe Guaman Poma de Ayala
Nueva Corónica y Buen Gobierno II
Edición Y Prologo de Franklin Pease G. Y.
Peru: Fondo de Cultura Econômica, 1993.

AS CONQUISTAS DAS CRÔNICAS A PARTIR DAS CRÔNICAS DAS CONQUISTAS HISTÓRIA, MEMÓRIA E ESCRITA

Marcus Vinícius de Moraes

“Não se pode negar, no entanto, que uma ciência nos parecerá sempre ter algo de incompleto se não nos ajudar, cedo ou tarde, a viver melhor. [...] como não experimentar com mais força esse sentimento em relação à História, ainda mais claramente predestinada, acredita-se, a trabalhar em benefício do homem na medida em que tem o próprio homem e seus atos como material?”.

(Marc Bloch)

Algumas narrativas sobre as conquistas espanholas em terras americanas sempre estiveram repletas de acontecimentos maravilhosos: cavalos, heróis, chuvas e tempestades constituem o cenário ideal em que as batalhas e os atores principais poderiam atuar. Os europeus fizeram milagres em terras distantes, lugar de vegetação imensa, local mágico em que centenas de pessoas eram vítimas de violentos sacrifícios humanos.

A descoberta da América pelos europeus é, muitas vezes, narrada como uma façanha, quase improvável, realizada por apenas alguns poucos conquistadores. E foi desse modo, valorizando o soldado, o capitão e suas atitudes que, na maior parte das vezes, aprendemos esse assunto. Foi assim que o vimos em filmes, em materiais didáticos, documentários e nas conversas informais. No entanto, essas imagens

e modos de contar as campanhas militares na América colonial também apresentam sua própria história. Elas ganharam corpo com o passar dos séculos e de reforço em reforço, lentamente se congelaram, transformando-se em vitrines inertes, em verdades históricas muito difíceis de serem removidas.

O historiador, então, debruça-se sobre o texto e acredita que o seu olhar possa ser uma espécie de antídoto contra as outras interpretações e leituras que já foram feitas. Ilusão: ele mesmo lança outra maldição, uma nova prisão e a cada leitura novas histórias fantásticas têm início. Verdade ou mentira, realidade ou imaginação são questões difíceis de serem trabalhadas. Nem sempre é possível responder a essas perguntas. O acontecimento que o texto nos mostra pode ser falso, mas é verdade que ele o mostra. É aqui a morada da História e de onde ela tentará buscar algumas compreensões. Porque a conquista espanhola foi narrada valorizando apenas alguns personagens? De que modos são narrados os indígenas e os europeus nesses relatos? Que tipo de tradição está presente nas narrativas sobre a Conquista do Peru do 1534 e que resistem até hoje?

Essas são grandes questões que envolvem o tema e que, por muitos séculos, foi preocupação latente de historiadores da área. O professor da Universidade da Pensilvânia, Matthew Restall, em sua obra *Sete mitos sobre a conquista espanhola*, afirmou que esse estudo nada mais é do que entender de que maneira um punhado de espanhóis conquistou e derrubou impérios formados por centenas de cidades indígenas. Poucos homens só vencem milhares se forem descritos como seres fantásticos e maravilhosos. Muitos e cruéis indígenas perdem para poucos e fantásticos europeus. É fácil narrar quando se tem o sentimento de vitória e quando já se sabe de antemão o que vai acontecer.

O autor deu destaque às narrativas produzidas por Cristóvão Colombo e Hernán Cortés. A primeira foi marcada por ser o relato inaugural, o contato inicial. O diário de Colombo surgiu como relatório, como testemunha ocular dos episódios de 1492 e ganhou muita força de leitura na Europa, após sua publicação. A segunda, escrita pelo

capitão espanhol, também atingiu grande público leitor e enfatizou suas ações na conquista territorial do México entre os anos de 1519 e 1521. Colombo e Cortés surgiram como protagonistas principais de uma narrativa que excluiu outras pessoas:

“O foco em um número restrito de sujeitos proeminentes marginaliza os diferentes outros indivíduos cujas vidas foram similares às dos grandes, exceto pelas circunstâncias históricas que os deslocaram para outro tempo e lugar” (RESTALL: 2006, 30).

No entanto, o tipo de narrativa e discurso lançado pelos conquistadores apresentava certa tradição literária. Não eram relatos que tinham apenas a função de informar e nem mesmo foram escritos de modo aleatório. Eram escritos carregados de intenção e significado, cheios de lógica própria. O aspecto histórico lhes foi conferido mais tarde e somente depois é que esses textos foram encarados quase como trabalhos de etnografia. No fundo, sua constituição baseava-se nos relatórios enviados para as monarquias, em que deviam prestar contas ao rei, contando-lhes o que havia ocorrido e o que tinham encontrado. Esse tipo de narrativa, as *probanzas* (provas de mérito) tinham como principal finalidade colocar os monarcas a par de tudo o que ocorria e lhes informar, sobretudo, a respeito da população local e sobre metais preciosos. Além disso, solicitavam recompensas pelos seus atos em terras distantes, sob a forma de cargos, de títulos e favores pessoais.

Nesse sentido, as narrativas célebres de Colombo e Cortés estão inseridas nesse estilo de literatura em que seus autores foram obrigados a enaltecer seus próprios feitos e minimizar ou até mesmo ignorar as atitudes dos outros, para destacar atitudes e proezas individuais. As *probanzas* seguiam uma certa estrutura discursiva:

“(...) estruturação da Conquista numa narrativa clara, que conduzia de modo inexorável à vitória; uma explicação do processo que conforme a superioridade civilizacional dos espanhóis; a

glorificação do herói conquistador e o endosso do mito de que alguns poucos excepcionais levaram a cabo a Conquista” (RESTALL: 2006, 49). O que ocorreu é que no próprio século XVI esse tipo de escrita se transformou no próprio discurso histórico, visto como verdade inquestionável, já que eram escritos por testemunhas oculares.

O que aconteceu, séculos depois, foi uma ressignificação da intencionalidade original dessas narrativas.

Esses escritos inaugurais foram, muitas vezes, lidos como as crônicas do Novo Mundo e sua estrutura de *probanzas* esquecida por completo. Os textos foram lidos como testemunhos diretos e sem filtros dos acontecimentos que, de fato, ocorreram, narrados por personagens igualmente verídicos. Nesse caso, as fontes mais consultadas sobre a empresa espanhola foram as narrativas de Colombo e Cortés que, por sua vez, se transformou em conquistador emblemático, convertendo a tomada de Tenochtitlán num símbolo e modelo de conquista a ser seguido. Relatos similares de outros conquistadores e diversas histórias coloniais foram baseados nesses autores e nas proezas que narravam de si mesmos. Houve, portanto, uma inspiração nas narrativas de Colombo e Cortés e não simplesmente uma cópia, pois o que pareceu existir foi um padrão de narrar e legitimar atos, conferindo-lhes tom de verdade e legalidade, a partir de fórmulas usuais de escrita precedentes que deram certo e foram aprovadas.

Nesse caso, as narrativas sobre a Conquista do Peru de 1534 seguiam, de algum modo, a tradição de estrutura de *probanzas* e o modelo de conquista inaugurado por Hernán Cortés. No caso da América andina os personagens mudam de nome e as figuras de Francisco Pizarro e Diego Almagro ganham tons de heroísmo e cavalaria num cenário previamente conhecido pelos leitores: dificuldades, vegetação e indígenas que oscilam entre a ingenuidade e a demonização. Para melhor compreender a narrativa estabelecida sobre a tomada do território do sul do continente americano, talvez o melhor caminho seja refazer parte do percurso e ver de que modo

apareceram narrados e descritos alguns acontecimentos relacionados à tomada do território inca. Verdade ou mentira – difícil dizer - mas pode-se lançar luz sobre os motivos, nem sempre visíveis, que levaram seus autores a narrar as coisas desse modo.

Uma das primeiras crônicas a respeito do mundo andino e de sua conquista pelos espanhóis foi escrita por Pedro Cieza de León. O autor nasceu em 1520 na cidade de Llerena, na Espanha e sua obra *La crónica del Peru* foi dividida em três partes. Na cidade de Cartagena de Índias desempenhou diversos cargos, assim como participação em expedições, fundações e encomiendas. Cieza de León se transformou em cronista oficial no ano de 1548 e a primeira parte de sua obra foi publicada em Sevilha no ano de 1553.

Para ele, sempre ocorreram rivalidades e disputas internas entre os próprios indígenas e essa própria disputa teria facilitado a entrada dos espanhóis e as ações de Francisco Pizarro: “(...) existindo uma divisão entre Huáscar, único herdeiro e Atahualpa sobre o governo do império, entraram os espanhóis e puderam facilmente ganhar o reino” (...) (CIEZA DE LEÓN: 2000, 372). Os indígenas também eram tiranos, tomavam o poder à força e causavam a guerra e a desordem na região. A disputa por poder era tão grande que gerava medo entre os próprios índios: “(...) e alguns eram tão maltratados que se ausentavam por medo de tantos trabalhos que lhes mandavam fazer” (CIEZA DE LEÓN: 2000, 373). No entanto, a explicação do cronista foi, no fundo, religiosa: os indígenas estavam em guerra, em desordem e causavam o mal da população pelo fato de não conhecerem a religião católica. Tudo não passou de obra do demônio no Novo Mundo: “E destes males que faziam, parece que tinham falta da luz de nossa santa fé, pelo qual ignoravam o mal que cometiam. (...) enganados pelo demônio, cometem a cada dia graves pecados” (CIEZA DE LEÓN: 2000, 374). Nesse caso, os indígenas eram bons, mas estavam enganados pelo mal e, assim, a conquista se transformou em missão de Deus, que encarnou sua vontade em Pizarro e Almagro, para libertar os indígenas da prisão demoníaca que, sem saber, se encontravam. A invasão foi justificada pelo bem, em nome de Deus. Sua crônica apareceu como

um exemplo e testemunho das façanhas de homens que agiram em terras distantes. É a idéia de missão, de eleitos, de poucos escolhidos. Os conquistadores serviram para certificar o poder de Deus e fazer com que os incrédulos passassem a crer no Senhor. A sucessão de descobertas e conquistas fez parte de um plano da Providência para implantar a verdadeira fé em todo o mundo e os mais proeminentes conquistadores foram os principais agentes de Deus. Para Cieza de León nada escapou às atitudes e vontades do Senhor e a Conquista do Peru se tornou, assim, obra de Deus: “(...) se não permitisse Deus que houvesse guerra cruel entre os irmãos Huáscar e Atahualpa, para que ganhassem a terra (...) grande milagre foi escapar das mãos dos índios” (CIEZA DE LEÓN: 2000, 382). O mesmo cronista ainda afirma que os habitantes da região, ao guerrear contra os europeus, viam figuras celestiais ajudando os conquistadores e que essas imagens lhes faziam grandes danos; “(...) ajudados de Deus eles estavam” (CIEZA DE LEÓN: 2000, 383). Cieza de León carregou a marca dos primeiros cronistas do Novo Mundo, em que o olhar parecia sentir a presença de Deus em todas as coisas. Por não entender a religião e os cultos indígenas, o cronista a transformou em algo legível à sua cultura: os sacrifícios se tornaram compreensíveis a partir do momento em que foram vistos como obras do demônio

O padre jesuíta José de Acosta em sua *Historia Natural y moral de las Indias* de 1590 também relatou a conquista do Peru. Do mesmo modo que Cieza de León, Acosta abriu espaço para a dualidade Deus e o Diabo. Para ele, a religião indígena era uma influência do mal em terras distantes para impedir o avanço dos cristãos pelo mundo. O demônio os enganava e convencia os habitantes da América, transformando-lhes em infiéis, adoradores de figuras monstruosas e que para elas construía templos monumentais. Acosta afirmou, contudo, que a disputa entre os irmãos Huáscar e Atahualpa e a chegada dos espanhóis também foi obra de Deus:

“E é muito de se considerar a alteza da Providência Divina, como permitiu a entrada dos nossos no Peru em que foi possível, a não

ser pela divisão dos irmãos e de suas gentes, e a estima enorme que tiveram os cristãos como gente do Céu (...)” (ACOSTA: 2006, 346). Muito mais do que terras e ouro, os espanhóis ganhavam almas indígenas para o Reino do Senhor.

José de Acosta construiu uma narrativa da história cristã, como se os episódios no Peru fossem apenas uma continuação da obra de Deus na Terra. Nesse sentido, todos os acontecimentos ganhavam um tom linear e de perfeita compreensão dentro da estrutura universal do cristianismo. Esse foi mais um capítulo de um grande livro escrito por Deus: “(...) e assim como a lei de Cristo veio, quando a monarquia em Roma chegava ao fim, assim também foi nas Índias Ocidentais. E verdadeiramente isso foi suma providência do Senhor (...)” (ACOSTA: 2006,417). Tanto para Cieza de León quanto para Acosta o que se teve foi um Deus que agiu e interagiu nas ações humanas de modo direto, tanto que até mesmo os europeus são confundidos com deuses. Esse tipo de narrativa, ao mesmo tempo em que tira a vontade e o poder de escolha das mãos dos conquistadores, pois é Deus quem faz tudo, os coloca como seres superiores, na medida em que agem de acordo com a verdadeira lei e ao lado do único Deus. Desse modo, citando vários exemplos de diversas outras batalhas, Acosta destacou a ação dos conquistadores e sobretudo as glórias de Deus: “Atribui-se a glória a quem se deve, que é principalmente a Deus e à sua admirável disposição (...) pouca coisa foi Cortés, nem Pizarro, ainda que fossem excelentes capitães” (...) (ACOSTA: 2006, 419). Acosta enalteceu a vontade divina, mas colocou os conquistadores ao lado do Pai, como eleitos entre milhões. Eles foram os capitães divinos, mesmo agindo sob sua proteção. Os comandantes das tropas espanholas, aqui, foram as ferramentas, os meios encontrados e utilizados pelo Senhor para que o seu desejo fosse realizado, tanto na Terra como no Céu.

Garcilaso de La Vega nasceu em 1539 na cidade de Cuzco e, mesmo tendo descendência real inca, foi criado dentro da aristocracia de forte tradição espanhola. No entanto, não era considerado espanhol, pois como era filho de pai europeu e de mãe americana, Garcilaso era

visto como “ilegal” dentro da Espanha. Muitas vezes tentou recorrer à própria monarquia, mas nunca obteve resultado satisfatório a respeito disso. Ressentido, assumiu o nome de “*El Inca*” e no ano de 1609 publicou os seus *Comentarios reales de los Incas*. Preso entre dois mundos, dividido entre a herança inca e a educação espanhola, Garcilaso produziu uma narrativa um pouco diferente das anteriores.

A violência indígena foi destacada no seu texto, mas o motivo dessa violência não foi mais a ação do demônio, como apareceu nos primeiros cronistas. Atahualpa matou, massacrou e torturou pessoas para eliminar as descendências do seu meio irmão Huáscar e solidificar seu poder. O motivo religioso para essas ações desapareceu nessa crônica do século XVII e abriu espaço para questões políticas. A violência, agora, não é mais filha do demônio, mas as atitudes ruins surgem da própria vontade indígena. O tempo todo o cronista enfatizou as medidas tomadas pelo líder indígena: “(...) e o rei Atahualpa que era o principal, de cujo ânimo inquieto, astuto e belicoso não se poderia esperar paz e nem irmandade” (DE LA VEGA: 1992, 632).

Ao narrar os conflitos entre os indígenas, afirmou: “(...) na guerra venceram os do Inca Atahualpa que, como gente exercitada e experimentada na milícia, valia um por dez dos inimigos” (DE LA VEGA: 1992, 634). Aqui, o indígena não é mais ingênuo, mas astuto, esperoso e experiente em questões de guerra. Essa não pareceu ser uma informação sem importância, pois Atahualpa, na sua crônica, surgiu como um verdadeiro assassino, em que um dos sobreviventes de seus massacres foi a própria mãe de Garcilaso de la Vega: “Uma delas foi a minha mãe e, do relato que muitas vezes escutei, isso é tudo o que desta calamidade e praga vou dizer” (DE LA VEGA: 1992, 640). O cronista é fruto de uma sobrevivente dos terrores do líder indígena e destacar a violência é dar ênfase aos próprios sobreviventes. Quanto pior o terror, maior a glória dos que escapam dele. Tanto que demonstrou de modos diferentes os irmãos envolvidos no conflito: “[...] os de Huáscar com toda a simplicidade e bondade que naturalmente tinham e os de Atahualpa com toda a malícia e cautela que em sua escola haviam aprendido” (DE LA VEGA: 1992, 632). O autor em

nenhum momento questionou as fontes de informações. Ressentido com a Espanha, valorizou os indígenas como valentes, do mesmo modo que assim pôde dar destaque às suas origens. Nesse sentido, Garcilaso de La Vega conta uma história de frente para trás, pois sabe de antemão que sua mãe e tio sobreviveram aos ataques de Atahualpa e narra os fatos de modo a transformar o líder indígena num guerreiro astuto e sanguinário, injusto e, ao contrário, os sobreviventes em corajosas pessoas que escaparam ilesas às atrocidades dele. Nesse caso, o cronista, filho de mãe inca e pai espanhol, cria uma identidade capaz de unir espanhóis conquistadores e indígenas sobreviventes numa única narrativa, pois ambos tinham em Atahualpa um inimigo em comum.

Ainda no século XVII, Felipe Guamán Poma de Ayala escreveu *El primer nueva corónica y buen gobierno*, em que também tratou da Conquista do território peruano. Poma de Ayala nasceu entre os anos de 1534 e 1536 na cidade de San Cristóbal de Suntuolo e é também descendente da nobreza incaica. Apesar de ser considerado por muitos como um cronista indígena, foi educado por espanhóis e sua obra, datada de 1613, é uma visão do século XVII sobre a conquista da região. É o olhar sobre o passado do continente construído por um descendente de indígenas, que viveu e acompanhou as dificuldades da colônia, tanto do dia a dia como acerca das notícias sobre a exploração nas minas de prata. Seu olhar sobre o passado, portanto, carregou certo tom de denúncia.

Na obra de Poma de Ayala a cobiça e a vontade dos espanhóis em obter ouro é o que determinou a empresa militar no Novo Mundo: “E perguntou ao espanhol o que ele comia; respondeu em língua castelhana e por sinais que lhe apresentaria que comeria ouro e prata” (POMA DE AYALA: 1980, 342). O cronista pareceu destacar a esperteza do conquistador frente a certa ingenuidade indígena, em que o europeu manipulador exerceu certo controle e domínio sobre a vontade dos nativos de serem receptivos. Ao se aproveitar da bondade indígena, o espanhol usou suas palavras para obter os metais que tanto queria. Esse desejo era tão intenso que estava presente em toda a sociedade e parecia fazer parte e ser inerente ao próprio povo espanhol: “Em

toda Castela houve grandes alvoroços; era de dia e de noite e entre sonhos. Todos diziam: ‘Índias, Índias, ouro, prata, ouro, prata do Peru’” (POMA DE AYALA: 1980, 344).

O autor segue seu discurso de acusação: “Ainda até agora perdura aquele desejo de ouro e prata, e se matam os espanhóis e maltratam os pobres dos índios” (POMA DE AYALA: 1980, 344). Os espanhóis aparecem quase como doentes por metais preciosos; eles não comem, não descansam e nem fazem mais nada a não ser pensar em ouro e prata. Comportavam-se como homens desesperados, loucos, perdidos: “(...) às vezes não comiam, com o pensamento em ouro e prata (...) não temiam a morte com o interesse de ouro e prata (...) com a cobiça de ouro e prata irão para o inferno” (POMA DE AYALA: 1980, 347).

Para Poma de Ayala, os espanhóis são todos gananciosos e vivem em função de encontrar metais preciosos e, muito mais do que cristãos, carregam valores que os levarão para o inferno. Aqui ocorreu uma inversão significativa: na obra de Cieza de León e José de Acosta é o inferno e os demônios que se deslocam em direção aos indígenas, enganando-lhes e lhes fazendo mal, mas agora, em Poma de Ayala, são os espanhóis que com suas condutas de cobiça e ganância se dirigem e se movem em direção ao inferno. Interessante notar como o cronista utilizou a sua narrativa para atacar a administração colonial do momento em que escreveu a sua obra, pois ao qualificar a todos os espanhóis dessa maneira, o autor encontrou uma explicação no passado e, portanto, histórica para as situações que ele considerava injustas no momento de concepção de seu texto. Essa parece ser também, a exemplo de Garcilaso de La Vega, uma visão feita de frente para trás em que se parte do presente com uma idéia fixa do que se encontrará no passado.

No entanto, o indígena visto como vítima reforça a idéia de que o conquistador é superior e que, logo, os nativos inferiores, ingênuos ou frágeis: “(...) cento e sessenta soldos contra cem mil índios (...) se espantaram de que os espanhóis não dormiam. Diziam que velavam e que comiam prata e ouro, assim como seus cavalos” (POMA DE AYALA: 1980, 353). Eles fogem, aterrorizados: “(...) ficaram

espantados, assombrados, cada um fugiu porque um animal tão grande corria e em cima deles uns homens que nunca tinham sido vistos” (POMA DE AYALA: 1980, 354). De tanto medo, os indígenas se mataram entre eles e os conquistadores matavam-nos como formigas e nenhum indígena se atreveu a reagir, de tanto espanto e assombro: “E assim foi conquistado e não se defendeu (...) E assim houve muita fome e alvoroço e se matou muita gente (...)” (POMA DE AYALA: 1980, 361).

Para Poma de Ayala foram o desejo de ouro e prata e a cobiça os principais motores da vontade espanhola, da valentia e da força. Nessa época, ele afirmou, não existiam nem a presença de Deus e nem a ação do rei da Espanha. Ao indígena só restava o desespero e a fome, frutos das ações européias na América. Nascia, aos poucos, a idéia de América derrotada, de veias abertas, prontas para o domínio e explorações estrangeiras. Ao defender o indígena o cronista o transformou em inferior e incapaz, retirando-lhe a capacidade de decidir e agir sobre seu próprio destino. Quase sem querer, ao defender a América, Poma de Ayala a transforma igualmente em vítima.

No mesmo ano de publicação da obra de Poma de Ayala, o dominicano e missionário Frei Martín de Murúa escreveu sua obra *Historia General del Peru*, considerada uma das primeiras crônicas ilustradas do período pré-hispânico realizada após a conquista liderada por Pizarro. Escrita por um religioso do século XVII, a obra regatou a visão de missão salvífica dos espanhóis, mas carregou um outro olhar, a do religioso que sabia as dificuldades da conversão e do processo penoso que foi a tentativa de evangelização do Novo Mundo. O otimismo dos primeiros tempos, em que os indígenas estavam prontos para a conversão, não fazia mais parte deste período. Murúa descreveu Atahualpa como soberbo, cheio de segurança e dono de si, mas como sua religião adora o demônio, foi obra de Deus mudar o destino do líder inca.

No início da narrativa, Atahualpa foi descrito como alguém incapaz de selar alianças e, ao contrário, tratava os espanhóis e o texto bíblico com certa indiferença. Nesse momento, os europeus nada queriam

dos nativos, nem explorar, nem dominar, mas criar um vínculo pacífico: “(...) e os espanhóis (...) não quiseram tomar coisa nenhuma das riquezas de ouro e prata que ali havia, que era muita (...)” (MURÚA: 2001, 196). No entanto, a postura muda a partir do momento em que Atahualpa jogou a Bíblia contra o chão. Nesse instante, Francisco Pizarro, de acordo com o cronista, teria dito: “Cristãos, os Evangelhos de Deus por terra!” (MURÚA: 2001, 199). É uma atitude de desobediência indígena que despertou o lado agressivo dos espanhóis e que revelou, por isso, o lado ganancioso do comportamento dos conquistadores.

É somente a partir da violência contra os textos sagrados que os espanhóis se sentem no direito de atacar também, exigindo, agora, inclusive ouro e prata. Na medida em que o indígena passou a conhecer a obra de Deus, mas a negou, ele passou a ser infiel e, nesse caso, a guerra tornou-se justa e conhecida para o universo simbólico cristão.

Ao escrever num momento em que os indígenas já mostraram muita resistência e desobediência aos ensinamentos dos padres missionários, não é à toa que Murúa descreva a conquista desse modo, sempre dando ênfase ao mau comportamento indígena, sendo que ele é mau quanto mais se distancia do que esperam os europeus e que essa desobediência é a própria causa do comportamento ambicioso dos espanhóis. Nesse relato, os indígenas são os responsáveis pelo insucesso de comportamentos morais corretos dos espanhóis, assim como os religiosos insistiam em dizer que os mesmo indígenas não respeitavam os sacramentos e a fé em Deus e, por isso, a sociedade apresentava problemas.

Naturalmente essas crônicas e relatos se transformaram em fontes de informação para os historiadores e pesquisadores das gerações seguintes, que quiseram estudar os temas relacionados à América pré-colombiana, período da conquista ou até mesmo formação do sistema colonial. A historiografia do século XIX apresentou um modelo teórico para lidar com a História e com os documentos, um modelo de busca pela verdade absoluta; aplicado em diferentes contextos, o Positivismo

e as teorias marxistas davam conta de explicar vários acontecimentos, fornecendo-lhes base teórica semelhante.

O historiador, visto como cientista, devia debruçar-se sobre os documentos e, a partir deles, reconstruir um passado que, até então, encontrava-se morto e inerte. Aguardando a ação do pesquisador, a documentação surgia como expressão real do passado, como janela aberta, que não poderia ser questionada a não ser por sua veracidade. A partir do momento que se concluíra não ser falso, o documento apresentava-se como autêntico, um resto daquilo que se passou e estava escondido. Tendo em mãos o método e uma imensa quantidade de documentos verídicos sobre o período estudado, o historiador do XIX sentia-se seguro para atingir seu objetivo principal: dizer a verdade e, esta, parecia pré existir ao próprio documento.

É desse modo, portanto, que alguns documentos e crônicas serão lidos a respeito da Conquista do Peru e, portanto, muitos discursos e posturas, presentes nos escritos originais, irão se reproduzir na obra de historiadores como, por exemplo, do norte-americano William Prescott.

Prescott nasceu em 1796 na cidade de Salem (Danvers), estado de Massachusetts. Formou-se no colégio Harvard e após viajar para a Europa em 1815 teve certeza de seguir carreira como pesquisador. Sérios problemas de visão fizeram com que dispusesse da ajuda de assistentes; eles liam para Prescott e auxiliavam-no também na hora de escrever. Sua *História do reino de Fernando e Isabel, a católica* (1837) foi seguida pela narrativa *A Conquista do México* de 1843 e finalmente escreveu *The Conquest of Peru* em 1847.

O autor escreveu no século XIX e sua formação teve ampla influência européia. Nesse período, os estudos arqueológicos ainda não tinham atingido o valor e o investimento das gerações seguintes. Além disso, o período caracterizou-se, sobretudo, pelo grande sentimento de nacionalismo em que nações européias, movidas pela sede do colonialismo, justificavam seus domínios pela ciência. Nessa obra, o autor manteve viva a idéia de ingenuidade indígena. Sobre os artigos de ouro entregues para o resgate de Atahualpa, ele afirmou:

“Isto serviu como uma amostra da ingenuidade dos nativos e mostrou par Pizarro o valor de suas conquistas” (PRESCOTT: 1952, 335). Aqui, a ingenuidade não é fruto da inocência dos nativos, como se fossem homens puros e sem maldade, mas ela aparece quando comparada à racionalidade européia. As posturas acerca do indígena e do europeu ressurgem em Prescott, mas sob outra roupagem. Diferença e superioridade: duas idéias que convivem harmoniosamente no texto de Prescott: o bom selvagem, dócil, repleto de qualidades, mas que é ao mesmo tempo estranho e que é inferior. O seu discurso enuncia a desigualdade em termos de “superior” e “inferior”, tendo a razão e a civilidade papéis importantes nessa classificação.

O olhar do historiador William Prescott estava treinado pelas lentes do cientificismo do século XIX: ele enxergou nas fontes sobre o Peru do século XVI a dualidade entre razão e instinto, entre povos mais e menos evoluídos. A semelhança e a herança das crônicas é o discurso de superioridade espanhola, independente do que o justifica. No século XVI, a Igreja; no XIX, o laboratório. Um dos secretários de Pizarro se surpreendeu pelo fato de Atahuallpa ter sido educado: “(...) todos nós nos espantamos por encontrar esperteza em um bárbaro” (PRESCOTT: 1952, 343). Essa postura, de qualificar o comportamento indígena, apareceu em todo o texto de Prescott; eles são educados, querem amizade, tem ânimo, foram injustiçados e o plano e projeto colonial espanhol foi julgado e condenado pelo autor. Nesse caso, a inocência dos nativos foi vista como bondade e o maquiavelismo europeu associado às práticas injustas de colonização.

O autor deixa claro que os europeus são mais espertos e inteligentes, mas que usam dessa mesma inteligência para subjugar outros povos. Isso fica claro quando o autor narra a prisão de Atahualpa pelos espanhóis, em que o líder indígena sempre tem boa vontade de colaborar e Pizarro o trata de modo injusto: “O tratamento de Atahualpa, do início ao fim, formou inquestionavelmente um dos capítulos mais obscuro da história colonial” (PRESCOTT: 1952, 353).

Para Prescott, os espanhóis colocaram em prática uma política de fraudes e barbárie e Pizarro, mesmo inteligente e estrategista, não

poderia ser facilmente inocentado pela morte do líder indígena. A astúcia espanhola foi usada para o mal: “A forma de um julgamento foi necessária para fornecer uma aparência de justiça para o processo (PRESCOTT: 1952, 54)”. Sua obra sobre a Conquista do Peru é uma das primeiras tentativas historiográficas de explicação sobre o tema e sua grande contribuição está no fato de inaugurar os debates sobre o assunto. Prescott influenciou uma geração de historiadores como John Hemming e seu *The Conquest of the Incas* de 1970 e Henri Favre com *A civilização Inca* de 1972. O livro de Favre, traduzido para o português em 1987, teve grande divulgação e vendas no Brasil, influenciando bastante a constituição de manuais e livros didáticos sobre o assunto, a exemplo de Jacques Soustelle com *Os astecas na véspera da Conquista espanhola* de 1955.

O importante a ser percebido, talvez, seja avaliar o impacto e as influências que essas obras, sejam as crônicas ou a historiografia inaugurada por Prescott, tiveram nas imagens e visões que foram construídas e mantidas intactas como verdade a respeito da Conquista do Peru e seus protagonistas, indígenas ou europeus. As crônicas deram um impulso inicial, capaz de criar uma tradição narrativa, repleta de valores e visões específicas sobre os acontecimentos. De algum modo, esse jeito de contar histórias está interligado, por uma corrente de ação contínua, às imagens e discursos que se enunciam até hoje, como a nascente de um rio que, embora longe, remete as suas águas sobre todo o curso, interferindo, assim, na vida espalhada às suas margens de forma específica a cada uma dessas vidas. O historiador precisa aprender a transformar a força destruidora das águas em verdadeiras usinas de energia em favor da melhor compreensão de um processo histórico.

Alguns pontos destacados nos relatos, como o indígena ruim, covarde ou ingênuo e os espanhóis valentes, corajosos e inteligentes permanecem vivos no tempo e foram divulgados como verdades. Algo invisível une o presente ao século XVI. Essas imagens que foram construídas nas crônicas e que, por si, apresentam sua própria história, invadem o senso comum, de modo quase imperceptível, nas escolas,

no professor, nos alunos: “A situação se agrava se pensarmos que as informações que a imensa maioria das pessoas recebe sobre história são aquelas oferecidas nos bancos escolares, cabendo a poucos a possibilidade de fazer revisões e (*re*) pensar seus conhecimentos” (MICELI: 1991, 19). Nesse caso, a crônica vira fonte de informação histórica, se transforma em história, em verdades inquestionáveis e atingem a memória.

“Uma vez lidos, os livros didáticos farão parte das estantes empoeiradas do canto da casa. Ficarão escondidos, restando apenas a leitura que sobre eles foi feita: lançados à solidão dificilmente serão revisitados e essa imagem retida no pensamento pode ser perpetuada, congelar-se, transformando-se em memória. Minas lembranças sobre o que é ‘Roma’, o que podem ser ‘os escravos’ e ‘indígenas’ serão meus conhecimentos sobre esses temas. Ao consultar meu arquivo pessoal, para discutir ou falar sobre esses assuntos, encontrarei os antigos livros perdidos e ao mesmo tempo guardados, sob a névoa dos pensamentos, em algum lugar da inconsciência”. (FERNANDES & MORAIS: 2003, 144)

A tradição cultural da qual fomos formados nos transmite a idéia de que temos que dizer a verdade - “*em verdade e em verdade vos digo*” - como se ela fosse sempre sinônimo de bondade. Podem existir verdades ruins e mentiras boas. Mas falar a verdade é um conceito repleto de moralismo e efeitos políticos. Temos a tendência de ler com essa mesma postura: “(...) mascaramos ou protegemos problemas e incertezas, impedindo que outros vieses e outras ‘verdades’ sejam trazidos à luz” (FERNANDES & MORAIS: 2003, 144). Pode-se dizer, portanto, que essas maneiras de se contar a História se tornarão a memória de um passado comum, lembranças coletivas de uma época que não se viveu, mas da qual grande maioria pode vir a se identificar. O presente e passado se unem a partir de um cordão: a idéia de ser brasileiro, peruano, latino americano e de pertencer ou não a um grupo ou nação. Assim, de maneira lenta e sutil, essa noção de si mesmo e

de seu país ou cultura, aos poucos vão se alojando dentro de cada indivíduo, constituindo identidades. São também essas crônicas, essa historiografia e os livros didáticos que aparecerão refletidos no espelho mágico do passado, de qualquer pessoa que o procure para perguntar, ver e entender, de fato, quem é e de onde veio. Foram essas algumas das principais conquistas das crônicas, a partir das crônicas de conquistas.

Bibliografia

- ACOSTA, José de. *Historia Natural y moral de las Índias*. México: FCE, 1985.
- BLOCH, Marc. *Apologia da História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001
- CIEZA DE LEÓN, Pedro. *La crônica del Peru*. Madrid: Dastin, 2000.
- DE LA VEGA, Garcilaso *Comentários reais de los Incas*. Madrir: Aguilar, 1929.
- FAVRE, Henri. “*The Conquest of the Incas*”. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- FERNANDES, Luiz Estevam & MORAIS, Marcus Vinícius. “Renovação da História da América”. In.: *História na sala de aula*. São Paulo: Contexto, 2003.
- MICELI, Paulo. *O mito do herói nacional*. São Paulo: Contexto, 1991.
- MÚRUA, Frei Martín. *Historia General del Peru*. Madrid: Dastin, 2001.
- POMA DE AYALA, Felipe Guamán. *El primer nueva corónica y buen gobierno*. México: Siglo Veinteuno, 1980.
- PRESCOTT, William. *The Conquest of Peru*. New York: Press Books, 1966.
- RESTALL, Matthew. *Sete mitos sobre a conquista espanhol*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- SOUSTELLE, Jacques. *Os astecas na véspera da Conquista espanhola*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CIEZA DE LEÓN: A CONSTRUÇÃO DAS VIRTUDES DOS CONQUISTADORES

Coordenador:

Anderson Roberti dos Reis

Pesquisadores:

Camila Lisboa

Fabiana Choi

Maria Lucia Perez

Regianne N. Ferreira

Thomaz Fonseca

Vitor Canale

Vida e Obra

Pedro Cieza de León nasceu em Llerena, na Espanha, por volta do ano de 1520. Chegou em terras americanas em 1535, onde participou de muitas expedições, anotando o que via e vivenciava. À região do Peru, é provável que tenha chegado no ano de 1547, período em que a conquista já havia sido efetivada. Cieza de León participou de muitos conflitos, os quais foram narrados na quarta parte de sua crônica. O cronista esteve no Peru acompanhado e sob o comando de Pedro de Lagasca, “*un jefe interesado en el oficio del escritor*” (SANTA MARÍA: 2001, 10), responsável pela “nomeação” de Cieza como

cronista. Ainda, Lagasca lhe ofereceu muitos documentos sobre a conquista e a colonização, dando ao cronista as condições necessárias para a elaboração da *Crónica del Perú*.

Em 1550, Cieza de León voltou à Espanha, onde se empenhou em publicar sua crônica, sucesso que obteve em 1553, ano em que veio a público a primeira parte de sua obra. De modo precoce, o cronista morreu em 1554 (dois meses após a morte de sua esposa, Dona Isabel López de Abreu) e só viu a primeira parte de seus escritos ser publicada. As demais tiveram trajetos longos e só foram ser editadas nos séculos XIX e XX. A segunda parte em 1880 e a terceira em 1979.

Podemos perceber que Cieza de León, que era soldado e não recebeu estudo acadêmico, era um cronista diligente, descrevendo aquilo que “via e ouvia” com uma impressionante riqueza de detalhes, sempre a partir da orquestração da narrativa a partir dos valores e conceitos cristãos. Sabemos então que o texto que estamos analisando mostra uma visão que parte de um olhar europeu sobre os indígenas, natureza e processos americanos. É admirável o cuidado demonstrado na obra em recolher dados abrangentes e “fiéis” sobre os fatos dos quais Cieza de León havia participado, recorrendo a versões de vários conquistadores sobre os mesmos acontecimentos, debatendo-as entre si, e lançando mão dos manuscritos cedidos por Lagasca. Isso mostra seu compromisso em construir uma narrativa amparada nas longas referências a fontes e citações de outros conquistadores, conferindo a seu texto certos critérios de verdade. Sobre os fatos de que participou (os conflitos) ele também recorreu à opinião de outros sobre o ocorrido, para tentar chegar a uma descrição “mais verídica” dos fatos¹. Também se comunicava com velhos indígenas e personagens importantes do Império Inca, que lhe contavam como era o mundo pré-hispânico.

¹ Os trabalhos de François Hartog (1999), Michel De Certeau (2002) e Tzvetan Todorov (2003) tratam da questão das estratégias narrativas para se narrar o Outro. Nesses textos encontramos valiosas reflexões sobre o modo como esses documentos produzem uma “retórica da alteridade” ou mesmo uma “hermenêutica do outro”.

As anotações de Cieza deram origem à *Crónica del Peru*, que é composta de quatro partes. A primeira trata dos dados geográficos, sociais e humanos do local. A segunda descreve o Império Inca antes da conquista. A terceira (da qual nos ocuparemos aqui) relata a chegada dos espanhóis e o processo de conquista. A quarta parte, e última, trata das guerras civis. Cieza preparou sua obra para descrever os Incas e tentar apreender seu mundo. Esse esforço também consegue produzir determinada memória daqueles processos e povos que, aos olhos do cronista, eram portadores de certa grandiosidade.

A crônica de Cieza de León aparece recheada de sua visão de mundo. Isso porque ele descreveu com “repúdio” todas as práticas religiosas que se afastavam dos dogmas, valores e rituais cristãos. O cronista também valorou negativamente, como só poderia ter acontecido, todas as características sociais que não aludiam ao modelo europeu de civilização. Por outro lado, Cieza também usou esse modelo para louvar os aspectos daquela sociedade que se assemelhavam aos “ideais de civilização” da Europa. Cieza de León encantou-se com as grandes edificações e com o fato de que os Incas, como grupo, não eram antropófagos.

Como era um “europeu do século XVI”, Cieza enxergou os Incas, seus costumes e instituições como um mundo desordenado. E outras vezes idealizava os indígenas a maneira de Las Casas, vendo neles as virtudes morais que seu povo mais apreciava e não possuía. Julgava-os segundo seus valores e moral cristãos, condenando-os porque via em suas vidas muitos pecados. Afirmava também a necessidade da chegada dos espanhóis para livrá-los do demônio, tropos comum das crônicas do primeiro século da conquista e evangelização da América. Embora por vezes nos pegamos desejosos de encontrar determinado “senso antropológico”, Cieza de León, como todos os seus contemporâneos, não apreendia os povos indígenas como uma nova realidade, inserida em um contexto estranho ao seu, e que precisaria de novos conceitos para ser percebida. O novo para Cieza não trazia uma mudança de mentalidade, uma nova percepção; o exercício que fazia era tentar compreender “o mundo que via” a partir do “mundo

que conhecia”. Percebe a humanidade como unidade, e seus padrões de moral e conduta, como universais. Quando o outro não é igual ao eu, só pode ser uma versão “imperfeita”, mas que pode vir a ser perfeita.

Analisaremos, aqui, dois capítulos (o XLI e o XLV) da Terceira Parte da *Crónica del Perú, Descubrimiento y Conquista del Perú*. Nesta terceira parte, Cieza de León mostra que sua visão sobre o descobrimento e a conquista está impregnada do olhar cristão. Para o cronista, a ação de cada indivíduo está subordinada à “providência divina”. Por mais que os espanhóis lhe pareçam cruéis com os indígenas, suas ações só têm sucesso porque Deus os apóia. Para o cronista, a conquista era um ideal divino de cristianização daquele povo, e teria ocorrido de qualquer forma. Os espanhóis eram apenas meios para que o projeto tivesse sucesso. Enfim, percebemos em Cieza um profundo compromisso com a veracidade dos fatos que apresenta. Isso o leva a um grande esforço de coleta de dados.

Antes de analisar os capítulos que propusemos, é preciso recordar dois elementos que são importantes para compreendermos os escritos de Cieza de León, como também a muitos outros observadores europeus. O primeiro é o fato de o Império Inca possuir uma organização social que congregava diversos grupos étnicos, o que estimulou Cieza, por exemplo, a desenvolver todo um método de análise desses povos levando em conta seus valores, suas práticas, costumes e condutas. Tal método foi uniforme para narrar todas expedições das quais o cronista participou, como aponta Carmelo Sáenz de Santa María (1984). Além disso, muitos cronistas espanhóis expressavam um sentimento de admiração e respeito a Pachacuti, a quem são atribuídas as grandes construções do Império Inca.

O segundo é a emboscada de Cajamarca, em novembro de 1531, que serviu de “paisagem” a boa parte da narrativa de Cieza de León. Marianne Mahn-Lot descreve assim o episódio:

“Acampado em Cajamarca, Pizarro envia alguns de seus capitães, entre os quais seu irmão Hernando, acompanhado do intérprete, para junto ao Inca estabelecido perto das fontes, onde se situa

sua residência. Os cavaleiros andam para lá e para cá ao lado de Atahualpa, impassível sob a franja imperial (*o lassei*) e de seus dignatários (os que demonstram medo são imediatamente executados). O Imperador aceita ir visitar o chefe cristão no dia seguinte, por volta do meio dia. Os espanhóis passam as noites instalando-se nas casas que cercam a grande praça de Cajamarca, lá dissimulando sua presença. O Inca talvez estivesse preocupado, pois só chegou ao encontro à tarde provavelmente porque acreditava serem os espanhóis impotentes com o cair da noite. Apareceu em sua liteira, acompanhado, dizem, de seis homens que dançavam, cantavam, varriam o chão a sua frente. Quando chegou ao centro da praça, o dominicano Valverde avançou, tendo ao seu lado Felipillo. Exige que o Inca aceite a fé cristã, apresentada por ele, e entrega-lhe a Bíblia; intrigado, Atahualpa abre o livro, que não ‘fala’ com ele, depois joga-o no chão. O religioso grita ‘sacrilégio’, e Pizarro chama seus arcabuzeiros e cavaleiros que depressa saem de seus esconderijos e põem-se a massacrar os índios desarmados” (MANH-LOT: 1990, 53).

Atahualpa é capturado e feito de refém por Pizarro. Este elemento histórico é bem presente na crônica que vamos analisar.

Análise do Texto Análise do capítulo XLI

Nas crônicas elaboradas pelos conquistadores europeus sobre as terras do “além-mar” é muito comum, quando se discorre sobre um conflito ou batalha, a composição de um quadro em que há o enaltecimento dos europeus em relação aos inimigos. Ao fazer isso, os cronistas conseguiam um efeito de auto-enaltecimento, ou seja, conseguem engrandecer seus feitos, ou ainda, no caso de uma derrota, achar uma justificativa cabível para esta.

No trecho analisado, a recorrência dessa forma de escrita mostra a preocupação que os cronistas têm em apresentar as vitórias como grandes e importantes. No caso específico da nossa crônica, nós

podemos ver como o autor faz uso desse tipo de estratégia narrativa: “os espanhóis estavam bastante esclarecidos de que Atabalipa, o potentíssimo senhor, estava em Caxamalca com grande companhia de gente” (CIEZA DE LEÓN: 2001, 141).

Mais adiante, o autor narra uma suposta fala do líder Inca ao seu exército:

“Foram alguns servos de Atabalipa a recolher gente pela província para que a viessem a juntar com ele. É público entre muitos dos ouvidores, que um ouvidor, que foi ele que havia ido pelo mandado de Atabalipa a ver os cristãos, e já que veio porque queria preparar-se e havia feito convocação de gente, estando bem ébrio, disse com grande soberbo: que não temesse cento e sessenta homens cansados que viessem contra ele só porque trouxeram aqueles cachorros (o qual digo por cavalos); e que dessem a ele quatro ou cinco mil homens de guerra, que ele os traria todos de mãos atadas. Diziam mais, que se alegraram rindo com vontade, afirmando que os cristãos deviam servir de anaconas (é um nome de criado vitalício ou como prisioneiro de guerra) a Atabalipa” (CIEZA DE LEÓN: 2001, 143).

Ressaltando a superioridade numérica dos Incas, somada à forma que a fala de Atahualpa é narrada (com certa “arrogância”), o autor nos leva a pensar como eram humildes os espanhóis, repletos das virtudes cristãs e distantes de vícios, como o da cobiça. Voltaremos a essa questão mais adiante. Além disso, como a batalha é vencida pelos europeus, esse recurso de escrita dá uma proporção maior à vitória hispânica; como foi dito anteriormente, torna a vitória mais vistosa, além de criar um derrotado que era soberbo e que menosprezava seus inimigos.

Um outro ponto interessante no trecho é a forma usada pelo cronista para se referir aos espanhóis. Estes são chamados de cristãos inúmeras vezes, acreditando que estavam sendo protegidos por Deus: “(...) confiavam em Deus todo poderoso o qual estaria com eles”.

Como podemos ver a narrativa de Cieza de León nos dá certa idéia de um conflito muito maior do que entre dois povos, dois Impérios, ou duas etnias, mas sim uma luta entre o paganismo e a cristandade. A pergunta que podemos colocar é: a partir da descrição elaborada por Cieza, de qual lado os potenciais leitores da crônica ficariam? Deus ou o diabo?

É importante lembrar que essas crônicas, muitas vezes, serviam como “propaganda” (guardada a devida atenção para esse termo) para os impérios. Além disso, por mais que o cronista tivesse a intenção de ser o mais imparcial possível, ele vinha de uma tradição cristã, em que essa divisão entre céu e inferno era a regra. Ainda podemos lembrar dos conflitos que antecederam à chegada dos espanhóis na América, como aqueles entre mouros e cristãos, que de certo modo se repetia em solo americano, pelo menos no plano da construção narrativa.

Outro aspecto interessante desse capítulo é a edenização do solo americano: “Como os espanhóis viam a terra tão bela, louvavam a Deus infinitas vezes”. Esse tipo de frase com tais termos e adjetivos é forma recorrente nos diversos cronistas, tanto da América espanhola quanto na portuguesa (Pêro de Magalhães Gandavo é um exemplo). Isso se deve a idealização da América como o Paraíso Terrestre, do qual Adão e Eva teriam sido expulsos. A crença nesse “Paraíso Terrestre” vai se deslocando pelo mundo conforme os europeus (cristãos) vão se aventurando por lugares desconhecidos, inclusive a América. Mais uma vez, pode-se traçar características do imaginário do homem do século XVI, no qual encontramos “crenças” medievais convivendo com os avanços tecnológicos dos séculos XV e XVI por meio da crônica².

Podemos, também, ressaltar a como a imagem de Pizarro é trabalhada: “Louvaram a mansidão de Pizarro e sua virtude (...)” Ou

² O tema da edenização da América foi tratado por Sérgio Buarque de Holanda, no clássico *Visão do Paraíso*, e também no estudo feito por Laura de Mello e Souza (2000) sobre a religiosidade no Brasil durante o período colonial.

ainda:

“Pizarro vinha caminhando e sabia das grandes companhias que estavam com Atabalipa; imploravam pelo favor divino, pois se faltasse tal ajuda, com punhos de terra os enterravam e aos cavalos. Esforçava a seus companheiros dizendo que confiassem em Deus, sem temer a potência de Atabalipa que descia” (CIEZA DE LEÓN: 2001, p. 143).

E, ainda:

“Alguns cristãos, quando começaram a subir a serra, murmuravam sobre Pizarro porque com tão pouca gente se ia meter com uma gana de inimigos; que melhor caminho seria aguardar nas planícies e não andar pelas serras onde os cavalos valem pouco. Embora Pizarro tenha entendido algo assim, dissimulou, não tendo indícios que sabia” (CIEZA DE LEÓN: 2001, 143).

Podemos ver que o líder Pizarro é descrito com imensa austeridade, um homem temente a Deus, possuidor de “virtudes”, calmo, sereno, e que não se deixou abalar, mas que seguiu em frente, com um pequeno medo, é verdade, entretanto, convicto que tinha chances de vencer, mesmo com a superioridade numérica do exército do líder Inca. Pizarro, grosso modo, é descrito como um herói. Essa virtuosidade, somada a sua fé cristã, deveria dar, conforme transcorresse a missão, a vitória a ele.

Por último, podemos ver como essa crônica, além de nos servir para traçar os aspectos do imaginário, dos interesses políticos e das formas de retóricas dos espanhóis, pode nos servir para trazer elementos do contexto histórico em que ocorreu o episódio:

“Pizarro, como viu que tinham tão boa razão, perguntou-lhes por Atabalipa, e que por que estava tendo guerra. Responderam que nos anos passados havia morrido Guaynacapa, grande senhor, pai de Atahualpa e de Guascar, e que estes dois, a fim de ter posse

de todo o reino, brigaram e tiveram muitas batalhas, das quais Atabalipa saiu vencedor” (CIEZA DE LEÓN: 2001, 142).

O exemplo mais claro se dá no trecho acima, em que podemos ver a descrição dos motivos da guerra que dividia o império.

Análise do capítulo XLV

Este capítulo que descreve a conversa entre Atahualpa e Pizarro, mesmo que indireta, e o embate entre as forças indígenas e espanholas indica vários aspectos além da luta em si. As táticas militares usadas pelos espanhóis ao longo do texto mostram que eles já tinham um conhecimento bastante avançado sobre as condições da mata, do relevo e da localização das regiões incas, tanto é que traziam consigo um língua, tradutor, para poderem se comunicar mais facilmente com os autóctones.

Ao longo de toda a espreita, Pizarro nunca teme o seu inimigo, mostrando-se um homem ponderado que tem o seu exército sob controle. Esse exército é fiel a Pizarro e atende a todas as ordens do comandante, como a de aprisionar Atahualpa e de deixá-lo vivo, um fato muito importante que mostra certo “respeito” de Pizarro em relação ao soberano inimigo, dando-lhe um tratamento digno e demonstrando um conceito de lealdade herdado dos confrontos medievais, como se pode apreender de forma irônica pelo personagem Dom Quixote, no livro homônimo. Além dessa calma e lealdade que o autor imputa a Pizarro, é observado também que ele é um homem que ouve seus subordinados, deixando-os expressarem seu ponto de vista, mesmo que eles não tenham a mesma astúcia e inteligência do comandante. No seu plano, ele já sabia o meio de ação infalível para levar os cristãos (espanhóis) à vitória. E por último, Cieza de León enalteceu ainda mais a figura de Pizarro, apresentando sua faceta de general conciliador, que tenta manter um diálogo racional com os índios “selvagens e sanguinolentos” tentando promover a paz, com o auxílio do padre e do

tradutor, para o bem de todos e por uma convivência harmônica entre os dois povos. Ou seja, fica claro no discurso de Cieza de León que Pizarro estava bastante crédulo que poderia vencer os índios, mas como era bondoso e só almejava a paz deu a oportunidade a Atahualpa de manter um clima amistoso entre os dois povos, possibilidade que foi negada pelo soberano indígena.

Como havia ocorrido nos trechos anteriores, neste capítulo Cieza de León continuou a pintar Atahualpa com cores ligadas à soberba. Essa caracterização torna-se um tópico bastante relevante no texto do cronista, pois Atahualpa acusa os espanhóis de roubar metais e pedras preciosas, além de aprisionar índios para seu próprio uso, fato esse não desmentido e nem confirmado pelo autor, o que deixa uma lacuna no discurso e a dúvida: o cronista deu espaço para interpretação do leitor sobre o tema ou apoiou, mesmo que parcialmente, a denúncia? Sendo assim, o fator crucial para a paz entre os dois povos, a devolução dos produtos indígenas fica explicada precariamente por Cieza de León, deixando a narrativa aberta às interpretações.

Vendo Atahualpa incitar seus homens à luta, lembrando seu passado de glórias e vitórias militares contra outros grupos indígenas, o que só faz engrandecer o perigo do inimigo e o valor da vitória conseguida, Pizarro percebeu que não havia mais meios de se chegar a um entendimento por meios cordiais e iniciou o embate a partir da estratégia militar que já havia organizado. A construção da inteligência de Pizarro – elaborada por Cieza – somada ao medo que os indígenas tinham dos cavalos, um fator muito usado pelos cristãos, e ao medo das armas, que paralisaram e atordoaram os índios, serviram como elementos preponderantes da vitória espanhola, apesar de contarem com um exército de nem duzentos homens contra milhares de indígenas. Esse evento serviu também para mostrar aos outros povos europeus que lutando no novo continente, contra forças desconhecidas e muito maiores que as espanholas, a armada havia conseguido o seu objetivo. Era um modo, por meio das estratégias narrativas do cronista, de inclinar seu texto à Coroa espanhola e todo o círculo de letrados que gravitavam ao seu redor.

Também nesse capítulo, Cieza de León ressaltou a superioridade do Cristianismo em relação às religiões pagãs dos ameríndios. Por diversas vezes, ao ver os Incas perdendo a luta, desesperados e batendo e retirada, o cronista nos diz que foi um feito divino, como quando diz que Deus havia cegado os índios para permitir a vitória espanhola. Assim, além de uma vitória da razão contra a irracionalidade, do espanhol contra o índio, do humilde contra o arrogante, foi acima de tudo uma vitória dos cristãos, com a ajuda de Deus, contra os pagãos que tiveram que arcar com os seus pecados, sendo os espanhóis os seus algozes.

Assim, depois de uma vitória com perdas não narradas por Cieza de León, os espanhóis conseguiram aprisionar Atahualpa, além de virgens dos templos incas e outras pessoas influentes do grupo, mostrando que a força militar (amparada por Deus) havia conseguido sucesso a tudo o que se propôs. Logo, o que se pode observar pela análise do texto de Cieza de León é que sua observação dos acontecimentos tem uma forte tendência a uma determinada construção virtuosa do espanhol cristão, considerado como um homem bom, interessado na paz, e querendo viver em harmonia com os nativos.

Bibliografia

- BETHELL, Leslie. “Nota sobre as populações americanas às vésperas das invasões européias”. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina - vol. I – América Latina Colonial*. São Paulo: Edusp, 2004, pp. 129-134.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro. *Descubrimiento y Conquista del Perú*. Madri: Dastin, 2001.
- DE CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. 2a. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do Outro*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1999.
- HOLANDA, Sérgio B. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

- MAHN - LOT, Marianne. *A Conquista da América Espanhola*. Campinas: Papyrus, 1990.
- MELLO E SOUZA, Laura de. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. 7 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- MURRA, John. “As sociedades andinas anteriores a 1532”. In: BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina - vol. I – América Latina Colonial*. São Paulo: Edusp, 2004, pp. 63-100.
- SANTA MARÍA, Carmelo Sáenz de. *Obras Completas III: Estúdio Bibliográfico Cieza de León: Su Persona y su Obra*. Madri: C.S.I.C, 1984.
- _____. “Introducción”. In: CIEZA DE LEÓN, Pedro. *Descubrimiento y Conquista del Peru*. Madri: Dastin, 2001, pp. 5-25.
- TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. 3a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Capítulo XLI

De cómo Pizarro salió de la nueva población que había hecho para salir a la sierra en demanda de Atabalipa

Texto de Cieza de León

Muy entendido era por los españoles como Atabalipa, potentísimo señor, estaba en Caxamalca con grandes compañías de gente. No les pesaba, con tales nuevas, mas quisiera tener en su ayuda más españoles y caballos; confiaban en Dios todopoderoso que sería con ellos. Los indios de los valles, como entendieron haber poblado en su tierra aquellas gentes, pesóles en gran manera porque holgaran de no tener tales vecinos. Hubo algunas pláticas secretas entre ellos para les mover guerra, mas no vino su propósito en efecto: Pizarro habló a muchos principales, amonestándoles no rompiesen la paz, y a los españoles mando que los tratasen bien; y despacho en los navios los recaudos que convino a Diego

de Almagro, que ya le había venido título de mariscaí. Salió de la ciudad de San Miguel con su gente, caminando por aquellos frescos valles, donde como estaban enteros, hallaban grandes edificios, muchos depósitos con proveimientos de todas cosas; el camino hecho, como conté en mi Primera parte; los yuncas servíanles, proveyéndoles de lo necesario. Como tierra tan bella los españoles veían, loaban a Dios infinitas veces por ello. Habían recogido cantidad de oro, mas no mucho. En el valle de Collique hallaron cuatro orejones, criados de Atabalipa; quisieron aguardar a los cristianos para verlos, y así parecieron delante de Pizarro sin ningún pavor; recibiólos bien, tratándolos, como a hombres preminentes; rogóles que no tuviesen miedo ni se asustasen; prometió de no les enojar ni detener, antes recibir con su vista y avisos contentamiento. Loaron la mansedumbre de Pizarro y su virtud, mas a cautela, porque no andaban por más que ver y oler lo que había, para con brevedad subir a dar aviso a Atabalipa, su señor. Mas no dijeron a Pizarro, que ellos eran criados de Atabalipa, y que estaban allí recogiendo los tributos a él debidos; de donde no quisieron salir hasta que llegase para le servir en lo que mandase. Pizarro, como vio que tenían tan buena razón, les preguntó por Atabalipa, y que por qué andaba dando guerra. Respondieron que en los años pasados había muerto Guayanacapa, gran señor, padre de Atabalipa y de Guascar, y que estos dos, sobre haber el mando entero del reino peleaban y se había dado muchas batallas, de las cuales Atabalipa había salido vencedor. Preguntóles más Pizarro, que qué tanta gente tenía Atabalipa. Respondieron que mucha, y que si quisiese hacer llamamiento, que sería sin cuento. Como esto y otras cosas hubo de los orejones sabido, les dio licencia para que se fuesen a reposar a sus casas. Como eran agudos, habían entendido de las lenguas lo que pudieron, y sabido cuántos caballos y cristianos eran los que allí estaban y habían quedado en Tangarara y fingiendo que se iban a sus posadas, se pusieron en camino y anduvieron hasta llegar a Caxamalca, donde contaron por extenso

a Atabalipa lo que les había pasado con los cristianos, y como no eran más de ciento y setenta los que venían por la costa adelante. Atabalipa se espantaba de hombres tan pocos tener tanto animo; andaba jugando su fantasia con los pensamientos que le venían, mas no se concluyó ninguna determinación. Envio a mandar a Chalacuchima que pusiesen recaudo en Guascar, su hermano, y viniesen para él con el preso; créese que para, en su presencia, hacerle justicia. Fueron de los mitimaes algunos a recoger gente por las provincias para que se viniesen ajuntar con Atabalipa. Es público entre muchos de los orejones, que un orejón, que fue el que había ido por mandado de Atabalipa a ver los cristianos, y como viese que queria prepararse y hacía llamamiento de gente, estando bien borracho, dijo con gran soberbia: que no temiese ciento y sesenta hombres cansados y despeados que viniesen contra él porque trajesen aquellos perros tan grandes (lo cual dijo por los caballos); y que le diesen a él cuatro o cinco mil hombres de guerra, que él se los traería a todos maniatados. Con esto con éste dijo; dicen más, que se alegraron riendo de gana, afirmando que habían de servir de anaconas (que es nombre de criado perpetuo o de cautivo) los cristianos a Atabalipa. Pizarro venía caminando e sabia las grandes compañías que estaban con Atabalipa; imploraban el favor divino, pues si faltaba tal ayuda, con puños de tierra los enterraran a ellos y a sus caballos. Esforzaba a sus compañeros, diciendo que confiasen en Dios, sin temer la potencia que decían que tenía Atabalipa; todos iban con buen ánimo; y así, habiendo pasado por los valles y llanos hasta llegar por do convino subir a la sierra, lo hicieron, llevando siempre guías, y teniendo aviso de le adelante, se iban acercando a Caxamalca. Algunos de los cristianos, como comenzaron a subir la sierra, murmuraban de Pizarro porque con tan poca gente se iba a meter en manos de los enemigos; que mejor hubiera sido aguardar en los llanos, que no andar por sierras, donde los caballos valen poco. Aunque Pizarro entendió algo de esto, disimulólo, sin hacer muestras que tal sabía.

Versão

Capítulo XLI

Como Pizarro saiu do novo povoado que havia feito para sair ao destino da serra a procura de Atabalipa

Os espanhóis estavam bastante esclarecidos de que Atabalipa, o potentíssimo senhor, estava em Caxamalca com grande companhia de gente. Não lhes preocupava tanto tais notícias, mas queriam ter em sua ajuda mais espanhóis e cavalos; confiavam em Deus todo poderoso que estaria com eles. Os índios dos vales, que perceberam a povoação de sua terra por aquelas pessoas, pensaram em grandes maneiras de expulsá-los porque não queriam tê-los como vizinhos. Foram feitas algumas práticas secretas entre os índios a fim de mover guerra, mas não vimos o seu propósito realizado na prática: Pizarro falou com vários líderes locais, dando conselhos de que não rompessem a paz, e aos espanhóis mandou que os tratassem bem; e despachou nos navios as arrecadações, as quais eram destinados ao Diego de Almagro, que já o havia dado títulos de marechal. Saiu da cidade de São Miguel com sua gente, caminhando por aqueles frescos vales, donde, como estavam inteiros, encontraram grandes edifícios, muitos depósitos com provimentos de todas as coisas; o caminho feito, como contei na minha Primeira Parte; os servos serviam a eles, providenciando o necessário. Como os espanhóis viam a terra tão bela, louvavam a Deus infinitas vezes. Haviam recolhido uma quantidade de ouro, mas não muito. No vale de Collique acharam quatro informantes, criados de Atabalipa; quiseram esperar os cristãos para vê-los, e assim pareciam não estavam com medo diante de Pizarro; receberam-nos bem, trataram-nos como homens proeminentes; pediram que não tivessem medo e nem se assustassem; prometeram que não os iriam afastar nem deter, o que iriam fazer é recebê-los bem. Louvaram a mansidão de Pizarro e sua virtude, mas sempre com cautela, pois não andavam por mais que ver e ouvir o que havia, para, com brevidade, subir e dar aviso a Atabalipa, seu senhor. Porém, não disseram a Pizarro que eles eram criados de

Atabalipa e que estavam aí recolhendo os tributos a ele; de onde não quiseram sair até o servir no que mandasse. Pizarro, como viu que tinham tão boa razão, perguntou-lhes por Atabalipa, e por que estava tendo guerra. Responderam que nos anos passados havia morrido Guaynacapa, grande senhor, pai de Atabalipa e de Guascar, e que estes dois, a fim de ter posse de todo o reino, brigaram e tiveram muitas batalhas, das quais Atabalipa saiu vencedor. Perguntou-lhes mais Pizarro, se Atabalipa tinha muita gente. Responderam que havia muita gente, e que se quisessem fazer convocação, não daria conta. Como esta e outras coisas os quais os informantes já sabiam, os deu licença para que fossem a descansar nas suas casas. Como eram perspicazes, tentaram entender até onde puderam, e sabendo as quantidades de cavalos e cristãos que estavam aí, que haviam permanecido em Tangarara, e fingindo que iam aos seus abrigos, puseram-se em caminho e andaram até chegar à Caxamalca, de onde contaram por extenso a Atabalipa o que havia passado com os cristãos, e como não eram mais de cento e setenta os que viam pela costa adiante. Atabalipa se espantava com os poucos homens que possuíam e com tamanho ânimo; andava julgando sua fantasia com os pensamentos que vinham, mas não se concluiu nenhuma determinação. Mandou a Chalacuchima que tivesse cuidado com Guascar, seu irmão, e viesse para ele com o irmão preso; crê-se que para, em sua presença, fazer-lhe justiça. Foram alguns servos de Atabalipa a recolher gente pela província para que viessem a juntar com ele. É público entre muitos dos informantes, que um dele, que foi ele que havia ido pelo mandado de Atabalipa a ver os cristãos, e já que veio porque queria preparar-se e havia feito convocação de gente, estando bem ébrio, disse com grande soberba: que não temesse cento e sessenta homens cansados que viessem contra ele só porque trouxeram aqueles cachorros (o qual, digo por cavalos); e que dessem a ele quatro ou cinco mil homens de guerra, que ele os traria todos de mãos atadas. Diziam mais, que se alegraram rindo com vontade, afirmando que os cristãos deviam servir de anaconas (é um nome de criado vitalício ou como prisioneiro de guerra) a Atabalipa. Pizarro vinha caminhando e

sabia das grandes companhias que estavam com Atabalipa; imploravam pelo favor divino, pois se faltasse tal ajuda, com punhos de terra os enterravam e aos cavalos. Esforçava a seus companheiros dizendo que confiassem em Deus, sem temer a potência de Atabalipa que descia. Todos iam com bom ânimo; e assim, havendo passado por vales e planícies até chegar na serra, subiram levando sempre guias, e tendo aviso de que adiante se iam aproximando de Caxamalca. Alguns cristãos, quando começaram a subir a serra, murmuravam sobre Pizarro porque com tão pouca gente se ia meter com uma gana de inimigos; que melhor caminho seria aguardar nas planícies e não andar pelas serras onde os cavalos valem pouco. Embora Pizarro tenha entendido algo assim, dissimulou, não tendo indícios que sabia.

Capítulo XLV

De cómo Atabalipa entró en la plaza donde los cristianos estaban, y de cómo fue preso y muchos de los suyos muertos y presos

Había mandado don Francisco Pizarro que el general Hernado Pizarro y los capitanes Soto, Mena, Belalcázar, con los españoles de a caballo, armados a punto de guerra, estuviesen sobre aviso para salir a batalla con los enemigos, porque Atabalipa le había mandado a decir que estuviesen escondidos, y aun los caballos atados; pusiéronse unos tirillos en lugar alto que estaba diputado para ver los juegos o hacer los sacrificios, y que Pedro de Candia los soltase cuando se hiciera cierta seña, que concertaron entre todos se hiciese, a la cual los de a caballo y peones habían, con determinación, de salir, estando con el gobernador hasta quince rodeleros solamente. Tenían tino a dejar entrar en la plaza a algunos escuadrones y a Atabalipa; y luego tomar las dos puertas y alancear y prender los que pudiesen; si quisiesen guerra, porque también se platicó, si Atabalipa viniese de paz, sustentársela. El cual comenzó a salir donde había parado, alzando en breve tiempo las tiendas todas, trayendo la gente su orden y concierto

en sus escuadrones: armados, muchos disimuladamente, como se ha escrito. Traían grandes atambores, muchas bocinas, con sus banderas tendidas, que cierto era hermosa cosa ver tal junta de gente movida para tan poquitos. De rato en rato llegaba a un indio para reconocer el estado que tenían los españoles. Volvían con mucha alegría, que de miedo se habían todos escondido por las casas, sin parecer más que su capitán con muy poquitos. Con esto que Atabalipa oyó le crecía más el orgullo mostrándose más brioso que lo que después pareció. Los más de los suyos le deban prisa que anduviesen o licencia les diesen para que ellos pudiesen ir a atar a los cristianos, que no parecían ya de temor de ver su potencia. Como llegase hasta un tiro de ballesta de los aposentos, venían algunos indios reconociendo más por entero como estaban los nuestros; vieron lo que habían oído, que no parecía caballo ni más cristianos que el gobernador con aquellos pocos; como si ya estuvieran presos en su poder trataban de ellos. Comenzaron de entrar en la plaza; los escuadrones, como llegaron en medio de ella, hicieron de sí una muy grande muela; entró Atabalipa después de haberlo hecho muchos capitanes de los suyos con sus gentes; pasó por todos hasta ponerse en sus andas como iba en medio de la gente; púsose en pie en medio del estrado; habló en voz alta que fuesen valientes, que mirasen no se les escapase ningún cristiano, ni caballo, y que supiesen que estaban escondidos de miedo; acordóles cómo siempre habían vencido a muchas gentes y naciones militando debajo de las banderas de su padre y suyas; certificóles que si por sus pecados prevaleciesen los cristianos contra ellos, habrían fin sus deleites, religiones: porque harían de ellos lo que habían oído que hicieron de los de Cuaque y la Puná; tomo en la mano una bandera e campeóla reciamente. Pizarro, como vio que se iba deteniendo Atabalipa, mando a fray Vicente de Valverde, fraile dominico, que fuese a Atabalipa a le dar prisa que viniere, pues ya era tarde, que ya el sol quería transponer, y a que le amonestase dejase las armas y viniere a la paz. Llevó el fraile a Felipillo para que su razón

fuese entendida por Atabalipa, a quien contó, como a él llegó, lo que se ha dicho: y que él era sacerdote de Dios que predicaba su ley y procuraba cuanto en sí era, que no hubiese guerra sino paz, porque de ello se serviría Dios mucho. Llevaba en las manos un breviario cuanto esto decía. Atabalipa, oíalo como cosa de burla; entendió bien con el intérprete todo ello; pidió a fray Vicente el breviario; púsose en las manos, con algún recelo que cobró de verse entre tal gente. Atabalipa lo miró y remiró, hojeólo una vez y otra; pareciéndole mal tantas hojas, lo arrojó en alto sin saber lo que era; porque para que lo entendiera, habíanselo de decir de otra manera, y de esta manera no tenía lugar; mas los frailes por acá nunca predicán sino donde no hay peligro ni lanza enhiesta; y mirando contra fray Vicente y Felipillo, les dijo que dijesen a Pizarro que no pasaría de aquel lugar donde estaba hasta que le volviessen y restituyesen todo el oro, plata, piedras, ropa, indios e indias con el todo la demás que le habían robado. Con esta respuesta, cobrado el breviario, alzadas las faldas del manto, con mucha prisa volvió Pizarro, diciéndole que el tirano de Atabalipa venía, como “dañado perro”, ¡que diesen en él! Como el fraile partió de donde estaba, Atabalipa dijo a sus gentes, según no cuentan ahora, por los provocar a ira, que los cristianos en menosprecio suyo, habiendo forzado tantas mujeres y muertos tantos hombres y robado lo que habían podido sin vergüenza ni temor, pedían paz con pretensión de quedar superiores; que ellos dieran gran grita sonando sus instrumentos. Habían llegado los demás escuadrones, mas no entregaron en la plaza, por estar tan ocupada, quedarónse junto a ella en otro llano. Pizarro, como entendió lo que le había pasado a fray Vicente con Atabalipa, mirando cómo no era tiempo de más aguardar, alzó una toalla señal para mover contra los indios; soltó Candía los tiros, cosa nueva para ellos y de espanto, mas fueron los caballos, que diciendo los caballeros grandes vocês “Santiago, Santiago”, salieron de los aposentos contra los enemigos; los cuales, sin usar de los ardides que tenían pensados, se quedaron hechos

“personajes”; no pelearon, mas buscaron por donde huir. Los de a caballo se mezclaron entre ellos, desbaratándoles en breve; fueron muertos y heridos muchos. El gobernador, con los de a pie, que peleaban con rodelas y espadas, tiraron contra las andas, donde había junta de señores; se daban algunas cuchilladas que llevasen brazo o mano de los que tenían las andas; luego, con grande ánimo asían con las otras, deseando guardar su Inca de muerte o prisión. Llegó Miguel Estete, natural de Santo Domingo de la Calzada, soldado de a pie, que fue el primero que echó mano de Atabalipa para le prender; luego llegó Alonso de Mesa. Pizarro, dando voces que no le matasen, se puso junto a las andas. Los indios, como eran muchos, unos a otros se hacían mayor daño, derribandose por una y otra parte, los caballos entre ellos, ni tuvieron ánimo ni industria para pelear; faltóles aquel día; o Dios los quiso cegar. Deseaban salir de la plaza, no podían por los muchos que la ocupaban; hicieron un hecho no visto ni oído; fue, que todos con un tropel furioso fueron por una parte del lienzo que cercaba la plaza, y con ser la pared ancha, pusieron fuerza con tan gran ímpetu, que rompiéndola hicieron camino para huir. Los aullidos que daban eran grandes, espantábanse y preguntábanse unos a otros si era cierto o si soñaban; y que el Inca donde estaba. Morirían de los índios más de dos mil, fueron heridos muchos. Salieron de la plaza, siguiendo el alcance hasta donde estuvo el real de Atabalipa. Vino un agua pesada, que fue harto alivio para los indios. El señor Atabalipa fue llevado por el gobernador, mandando que se le hiciese toda honra y buen tratamiento. Algunos de los cristianos daban voces a los indios que viniesen a ver Atabalipa, porque lo hallarían vivo, sano, sin ninguna herida: alegre nueva para todos ellos. Y así se recogieron aquella noches, pasados de cinco mil indios sin armas; los más se derramaron por la comarca de Caxamalca, pregonando la desventura grande, que les había sucedido, derramando muchas lágrimas por la prisión del señor, que ellos tanto amaban. Los cristianos se recogieron todos y se juntaron, mandando Pizarro

que soltasen un tiro para que todos oyesen que quería así. El despojo que se hubo fue grande de cántaros de oro y plata, y vasos de mil hechuras, ropa de mucho precio y otras joyas de oro y piedras preciosas. Hubieron cautivas muchas señoras principales de linaje real y de caciques del reino, algunas muy hermosas y vistosas, con cabellos largos, vestidas a su modo, que es galano. También se hubieron muchas mamaconas, que son las vírgenes que estaban en los templos. Despojos que fue tan grande el que hubieron estos ciento y setenta hombres, que si sólo supieran conocer, con no matar a Atabalipa y pedirle más oro y plata, aunque lo que dio fue mucho, que no hubiera habido en el mundo ninguno que se igualara. De los españoles no peligró ninguno; todos ellos tuvieron por milagre lo que Dios usó en haber permitido que se ordenase como se ordenó; y así le dieron muchas gracias por ello. Pasó este desbarate y prisión de Atabalipa en la provincia de Caxamalca, jurisdicción que es ahora de la ciudad de Trujillo, viernes, día de Santa Cruz de mayo del año mil y quinientos y treinta y tres años.

Versão

Capítulo XLV

Como Atabalipa entrou na praça onde estavam os cristãos, e como foi preso e muitos de seus homens mortos e presos.

Havia mandado dom Francisco de Pizarro que o general Fernando Pizarro e os capitães Soto, Mena, Belalcázar, com os espanhóis de cavalo, armados a ponto de guerra, estivessem de sobre aviso para sair à batalha com os inimigos, porque Atabalipa lhe havia mandado dizer que estivessem escondidos, e ainda os cavalos atados; colocaram armas em um lugar alto, disputados para ver os jogos ou fazer sacrifícios, e que Pedro de Cándia deveria disparar assim que fizessem certo sinal, combinaram com todos que se fizesse, a qual os de cavalo e

soldados de infantaria havia, com determinação, de sair, estando com o governador até quinze sinais de trombeta somente. Tinham decidido que deixariam na praça alguns esquadrões e a Atabalipa; e logo tomar as duas portas e trancar e prender quantos pudessem; se quisessem guerra, porque se Atabalipa decidisse pela paz, iríamos mantê-la. O qual começou a sair de onde estava parado, erguendo em breve tempo as tendas todas, trazendo gente de sua ordem e disposição dos esquadrões: armados, muitos dissimuladamente, como se tem escrito. Traziam muitas trombetas, bandeiras, e que era bastante formosa ver aquela junta de gente movida para tão poucos. De momento e momento chegava um índio para reconhecer o estado em que os espanhóis estavam. Voltaram com muita alegria, que de medo haviam todos escondidos pelas casas, sem parecer mais que seu capitão com muitos poucos homens. Com isto que o orgulho de Atabalipa crescia mais se mostrando mais valoroso do que realmente aconteceu depois. Os seus homens apressavam-no para que andassem ou dessem licença para que pudessem ir e capturar os cristãos, que não pareciam ter temor ver a sua potência. Como chegasse até uma certa distância dos aposentos, vinham alguns índios reconhecendo mais por inteiro como estavam os nossos; viram o que haviam ouvido, que não parecia cavalo nem mais cristãos que o governador com aqueles poucos; tratavam-nos como se já estiveram presos em seu poder. Começaram a entrar na praça; os esquadrões, quando chegaram na metade dela, fizeram de si um grande morro artificial; entrou Atabalipa depois de muitos capitães seus com suas gentes; passou por todos até se situar no meio das suas gentes; ficou em pé no meio do estrado; falou em voz alta que fossem valentes, que se concentrassem para que não escapasse nenhum cristão, nem cavalo, e que suspeitassem que estavam com medo; recordaram como sempre que haviam vencido de muitas gentes e nações militando das bandeiras do seu pai e das suas; certificaram que se, por seus pecados, prevalescessem os cristãos contra eles, teriam fim em seus deleites, religiões: porque fariam com eles o que fizeram com os de Cuaque e os de Puna; tomou nas mãos uma bandeira e a balançou firmemente. Pizarro, como viu que estava

detendo Atabalipa, mandou ao frei Vicente de Valverde, frade dominicano, que fosse a Atabalipa para apressá-lo a vir, pois já era tarde, que já o sol queria ocultar, e deu conselho dizendo que deixasse as armas e viesse em paz. Levou o frade a Felipillo para que sua razão fosse entendida por Atabalipa, a quem contou, como a ele chegou, o que havia dito: e que ele era sacerdote de Deus que pregava sua lei e procurava quanto em si era, que não houvesse guerra sem paz, porque Deus serviria muito dele. Levava nas mãos uma bíblia enquanto descia. Atabalipa, ouvia-o como coisa de burla; entendeu muito bem com o intérprete; pediu a frei Vicente o breviário; colocou nas suas mãos, com algum receio de que cobrou de tal gente. Atabalipa mirou-o e remirou-o, folheou uma vez ou outra; lançou-o para cima sem saber o que era; porque pelo que entendera, haviam de dizer de outra maneira, e que esta maneira não teria lugar, mas os frades por aqui nunca pregavam a não ser onde não havia perigo nem lança; e olhando para frei Vicente e Felipillo, ele disse que avisassem a Pizarro que não passaria daquele lugar onde estava até que devolvessem e restituíssem todo o ouro, prata, pedras, roupa, índios e índias e todo que havia roubado. Com esta resposta, cobrado o breviário, elevada o colo do manto, com muita pressa voltou Pizarro, dizendo que o tirano Atabalipa vinha, como um “cachorro raivoso”, que dessem nele! Assim que o frade partiu de onde estava, Atabalipa disse a sua gente, segundo contam agora, por provocá-los a ira, que os cristãos em menosprezo seu, haviam forçado mulheres e matado tantos homens, e roubado o que pudesse sem vergonha nem temor, pediam paz com pretensão de permanecer superiores; que eles deram grande grito soando seus instrumentos. Haviam chegado os demais esquadrões, mas não entraram na praça, por estar tão ocupada, permaneceram junto a ela em outro plano. Como Pizarro entendeu o que se passara no encontro de frei Vicente com Atabalipa, visando que não era mais tempo de aguardar, alçou um sinal com toalha para mover contra os índios, Cândia lançou tiros, coisa nova e de espanto para eles, mas foram os cavalos, que dizendo em grandes vozes os cavaleiros “Santiago, Santiago”, saíram dos aposentos contra os inimigos; os quais, sem usar as

artimanhas que tinham pensado, permaneceram feitos “personagens”; não lutaram, mas buscaram por onde fugir. Os de cavalo se mesclaram entre eles, desordenando-os em breve; muitos foram mortos e feridos. O governador, com os que estavam a pé, que combatiam com punhos e espadas, jogaram contra os que estavam andando, donde havia uma junta de senhores; davam-se algumas tacadas que levassem braço ou mão dos que estavam a pé; logo, com grande ânimo queimavam com as outras, desejando guardar seu Inca morto ou preso. Chegou Miguel Estete, natural de Santo Domingo da Calçada, soldado de base, que foi ele o primeiro que pegou a mão de Atabalipa para prendê-lo; logo chegou Alonso de Mesa. Pizarro dando vozes para que não o matassem, colocou-se junto dos que estavam combatendo. Os índios, como eram muitos, um ou outro faziam maior dano, derrubado uma outra parte os cavalos entre eles, não tiveram ânimo nem habilidade para lutar; faltou-lhes aquele dia; ou Deus quis cegá-los. Desejavam sair da praça, não podiam porque havia muitos que a ocupavam; fizeram que não viram e nem ouviram; foi, que todos com um furioso tropel foram por uma parte que cercava a praça, e como o muro era largo, puseram força de grande ímpeto, que a rompendo fizeram caminho para fugir. Os gritos que davam eram grandes, espantavam-se e se perguntavam uns aos outros se era certo ou se sonhavam; e onde o Inca estava. Morreram mais de dois mil índios, foram feridos muitos. Saíram da praça, seguindo o alcance até onde estava o real Atabalipa. Veio uma chuva pesada, que foi um grande alívio para os índios. O senhor Atabalipa foi levado pelo governador, mandando que fizesse honra e bom tratamento. Alguns dos cristãos diziam aos índios que viessem ver Atabalipa, porque o achariam vivo, são, sem nenhuma ferida: alegria nova para eles. E assim se recolheram naquela noite, passados cinco mil índios sem armas; também se derramaram pela comarca de Caxamalca, estagnados pela grande desventura que lhes haviam sucedido, derramando muitas lágrimas pela prisão do senhor, que eles tanto amavam. Os cristãos se recolheram todos e se juntaram, mandando Pizarro que soltasse um tiro para que todos vissem que queria assim. O despojo que havia acontecido foi grande quantidade

de ouro e prata, e vasos de mil figuras, roupa de muito valor e outras jóias de ouro e pedras preciosas. Conquistaram muitas senhoras dos líderes principais de linhagem real e de cacique do reino, algumas muito formosas e vistosas, com cabelos longos, vestidos a seu modo. Também tiveram muitas mamaconas, que são as virgens que estavam nos templos. A posse foi tão grande que tiveram que utilizar cento e sessenta homens, que somente souberam que não deveriam matar Atabalipa e que deveriam pedir mais ouro e prata, mesmo que o que deu fosse já de quantidade enorme. Dos espanhóis correu nenhum risco; todos eles tiveram por milagre o que Deus ordenou e que ordenaram; e assim deram muitas graças por ele. Tudo isso se passou e a prisão de Atabalipa na província de Caxamalca, jurisdição que é agora cidade de Trujillo, sexta-feira, dia de Santa Cruz de maio do ano mil e quinhentos e trinta e três.

**JOSÉ DE ACOSTA: *HISTÓRIA NATURAL E
MORAL DAS ÍNDIAS***

“O conhecimento e especulação sobre coisas da natureza [...] tenho para mim, que para V.A. poderá servir de um honesto e útil entretenimento, pois conhecerás as obras que Altíssimo realizou na máquina deste mundo, especialmente naquelas partes que chamamos Índias, que são terras novas, e têm mais sobre o que se considerar, e por ser de novos vassalos que o sumo Deus deu a Coroa da Espanha [...]”.

José de Acosta

Coordenador:

Marcus Vinícius de Moraes

Pesquisadores:

Fanny Tamisa Lopes

Ivia Minelli

Melina Roberto Rovina

Patrícia Freitas

José de Acosta

O padre jesuíta José de Acosta nasceu em 1540, em Medina Del Campo, na Espanha, tendo ingressado, aos onze anos, na Companhia

de Jesus. Durante sua vida Acosta viajou muito, circulando por grandes centros do pensamento europeu como Coimbra, Roma, Salamanca e Alcalá de Henares. Destacava-se no meio religioso por sua eloquência e retórica, dava aulas de teologia e sua carreira na Europa era promissora. No entanto, foi sua vinda à América e sua produção de uma obra sobre as “Índias” que o consagrou.

Em 1572 chegou em Lima – vice-reino do Peru – e foi encarregado de visitar todos os colégios sob a jurisdição da Companhia Jesuíta de Cuzco, na qual atuou. Durante estas viagens Acosta entrou em contato com a natureza americana e pôde refletir sobre suas observações.

Antes de voltar à Europa ainda vai ao vice-reino da Nova Espanha e tem contato com a história da conquista dos *mexicas*. Escreveu diversos tratados sobre a América e, de volta à Europa, gozou de grande prestígio e teve o apoio da Coroa. Acosta faleceu em 1600.

O livro *Historia Natural e Moral das Índias* foi publicado em 1590, na Europa e é o principal trabalho de Acosta. A obra está dividida em sete livros. Nos quatro primeiros estão as considerações sobre a natureza na América, a História Natural. Do quinto ao oitavo livro Acosta retratou a vida dos indígenas na América e a história da conquista destes, a História Moral. Aqui, serão analisados dois trechos selecionados: são os capítulos sete – *Da riqueza que se tem retirado e que a cada se retira da serra de Potosí* – e o dezesseis – *Do pão das Índias e do maíz*.

A obra de José de Acosta

Conhecer a obra de José de Acosta é encontrar, através de seu discurso, parte da cultura do século XVI, a partir da visão de um jesuíta na América. Não é possível entender o pensamento do autor sem considerar o cristianismo, a formação e o seu posicionamento como servo do Império Espanhol.

Destaca-se, inicialmente, sua posição como membro da ordem jesuíta. Fundada em 1540, por Inácio de Loyola, a Companhia de Jesus

recebeu influências da carreira militar de seu fundador, por isso, submetidos a uma rigorosa disciplina. Missionários por excelência, os “soldados de Cristo” eram grandes educadores e bem instruídos. A formação dos jesuítas e, de Acosta como tal, foi marcada principalmente pelo estudo do pensamento clássico e da patrística e pela exegese bíblica.

No intuito de analisar como o discurso de Acosta é influenciado por sua formação, toma-se como exemplo a maneira como o padre concebe a natureza americana, fundando sua argumentação em teses do tomismo-aristotélico e no Gênesis.

No terceiro livro Acosta discorreu sobre os quatro elementos – ar, terra, fogo e água – que constituiriam toda a matéria segundo a filosofia clássica e no quarto, sobre os seres na natureza divididos em três grandes reinos. Embora todos os seres destes reinos fossem constituídos pelos mesmos elementos, eles seriam diferenciados e hierarquizados de acordo com a tese aristotélica dos tipos de alma: as plantas teriam uma alma nutritiva, os animais, além de nutritiva, a sensitiva, os homens a alma nutritiva, a sensitiva e ainda a racional, sendo os minerais inanimados.

Tomás de Aquino, que introduziu a tese aristotélica no pensamento cristão, argumenta em seu *Compêndio de Teologia*:

“(…) Assim, os seres apenas animados distinguem-se dos que, além de animados, são sensíveis, e os que são apenas animados e sensíveis diferenciam-se dos que, além de serem animados e sensíveis, são racionais” (TOMÁS DE AQUINO: 1980, 86).

Acosta apresenta no primeiro capítulo do quarto livro os reinos da natureza organizados de maneira hierárquica, argumentando que serve sempre “a natureza inferior para sustento da superior e menos perfeita subordina-se a mais perfeita” (ACOSTA: 1940, 140). No capítulo sobre o *maíz* esta concepção hierarquizada da natureza pode ser constatada quando o jesuíta afirma que “as plantas foram criadas principalmente para a manutenção do homem” (ACOSTA: 1940, 170). A argumentação de Acosta é condizente com o pensamento católico e está explicitado

no livro do gênesis, que apresenta o homem, a mais perfeita criatura, no topo desta hierarquia:

“E disse Deus: façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra (...)” (*Gn* 1:26).

Na obra de Acosta é recorrente a referência a textos clássicos. A valorização do estudo das fontes antigas é uma característica da formação dos jesuítas e do próprio século XVI. O uso destas fontes funciona na argumentação de Acosta como um recurso de autoridade; assim, citando principalmente Aristóteles e Plínio, o Velho, o autor reafirma a veracidade de seus próprios argumentos.

Além disso, essas referências estabelecem um código reconhecível aos europeus. Ao descrever, por exemplo, o preparo de uma bebida feita a partir do *maíz*, Acosta refere-se a Plínio, o Velho, e compara este preparo com o da cerveja, procurando criar familiaridade entre o seu público e o que ele escreveu.

“Este modo de fazer a bebida para embriagar molhando os grãos e depois os cozinhando refere-se Plínio ter sido usada antigamente na Espanha e França (...) como hoje em dia em Flandres se usa a cerveja feita de grãos de cevada” (ACOSTA: 1940, 141).

Plínio, o Velho, escreveu *História Natural* em 37 livros, nos quais descreve a religião, os costumes, e, principalmente, a natureza do mundo Romano. Acosta foi chamado de “Plínio do Novo Mundo” por também fazer uma história natural, preocupando-se com a descrição da geografia, do solo, das plantas, dos costumes e de tudo o que compõe a natureza da América. Para efeito de comparação, apresentamos um trecho de Plínio e um de Acosta:

Plínio:

“A árvore é denominada pala, e a fruta ariena. (...) Ainda há outra árvore parecida com essa outra, o fruto dela é mais doce, mas

causa desarranjos intestinais (...)” (*História Natural*, Livro XII, capítulo XII)¹.

Plínio:

“(…) É uma porção de areia (...) e da sedimentação advém o que se estima ser um veio. Algumas vezes, com um pouco de sorte rara, essa areia é encontrada rapidamente (...). A secura, a infertilidade das montanhas das províncias da Espanha, as quais não produzem nada além daquilo que lhes cabe dentro da fertilidade, consideram essa facilidade” (*História Natural*, Livro XXXIII, capítulos XIX e XXI).

Acosta:

“(…) O grão do *maíz* (...) é mais grosso e cálido e engendra líquidos, por onde os que de novo o comem, se é em demasia, podem aparecer inchaços e coceiras (...)” (*História Natural e Moral das Índias*, Livro IV, capítulo XVI).

Acosta:

“(…) surgia água, que é o maior impedimento que pode existir para se retirar a riqueza das minas. As de Potosí, (...), nunca deram em água, que é a maior felicidade daquela região (...) porque cavar pedras grandes e sacar água são trabalhos insuportáveis para buscar metal (...)” (*História Natural e Moral das Índias*, Livro IV, capítulo VII).

O padre afirmou escrever uma história natural por ser de “honesto e de útil entretenimento” (ACOSTA: 1940, 9). Seria um entretenimento porque “tanto melhor é a história quando os feitos não são dos homens, mas de Deus” (ACOSTA: 1940, 87). Conhecer a criação de Deus na América, no entanto, é mais do que um entretenimento para os leitores de Acosta, afinal, é útil para os espanhóis conhecerem suas posses e os novos vassallos da Coroa. Destaca-se nestes argumentos a

¹ Pliny. *Natural History*, London: Havard University Press, 1991.

necessidade de conhecer as terras americanas para concretizar a colonização. Produzir esse conhecimento é a proposta do padre em sua obra.

É preciso ressaltar que o autor vive o momento da Contra-Reforma religiosa, quando a catequese dos indígenas tornou-se parte do projeto da Igreja de expansão e de fortalecimento da fé católica. Simultaneamente, a Coroa Espanhola preocupa-se em conservar seu Império e em melhor explorá-lo.

A obra de Acosta serve à colonização e é marcada por uma visão racionalizada e objetiva. Os jesuítas – ressaltando que os membros desta ordem são conhecidos como “os soldados de Cristo” – vêem e descrevem a América de maneira funcional. Monstros, seres fantásticos ou demônios não povoam suas obras como a de outros cronistas e o imaginário cede espaço a descrições que buscam exatidão. A exemplo desta *funcionalidade*, tem-se no capítulo analisado uma detalhada apresentação do *maíz* e das diversas formas de preparo e de consumo, sempre utilizando a comparação com outros alimentos europeus ou remetendo a outras referências literárias e traduzindo, assim, a América em códigos europeus. Portanto, Acosta descreve o *maíz* como “o trigo espanhol”, “o pão das Índias”, reconhecendo na planta a principal fonte alimentar da América, tal qual o trigo na Europa. Em outro trecho, advertiu sobre como a bebida feita com o *maíz* embebedaria facilmente os não acostumados e alertando que esta é proibida por lei no Vice-Reino do Peru, embora esta lei não seja cumprida, acusando a imoralidade dos indígenas que estariam “bailando e bebendo noites e dias”. Nesta acusação podemos buscar algumas acepções do padre: os índios bêbados não trabalhariam e, certamente desta maneira, não se tornariam bons cristãos. A dança indígena, especula-se ainda, poderia estar ligada a algum ritual religioso, mas Acosta veria esta apenas como diversão e ociosidade.

Pensando o caráter funcional da obra, destaca-se ainda no discurso do padre Acosta, uma notável influência do Gênesis, que pareceu ser o modelo para ação do jesuíta: o autor compara, classifica e hierarquiza a natureza, apresenta nomes e funções, enfim, ordena o Novo Mundo.

O Gênesis remete a uma importante concepção católica que marca a obra de Acosta e a ação religiosa na América: a fé na criação do mundo e de todos os seres por Deus, sendo, portanto, toda a natureza perfeita e imutável. A surpresa de encontrar a América e ver o diferente, o fantástico, reflete-se no esforço simultâneo de explicar este “novo” e de incluí-lo no mesmo contexto da criação das espécies. Partindo do pressuposto de uma natureza e humanidade una, criadas por Deus durante os mesmos seis dias, a América e a Europa unem-se e o novo continente passa a fazer parte da cristandade. O caráter universalizante e etnocêntrico do pensamento religioso torna-se evidente.

O primeiro passo dos religiosos na América era incluir os indígenas no universo católico, fosse afirmando que estes estavam sob o domínio do demônio, vivendo em inocência como no paraíso, ou que eram pagãos porque ainda não teriam estabelecido contato com o catolicismo. Procurando integrar os novos súditos, Acosta condenou aqueles que consideravam os indígenas como criaturas bestiais, animais, ou mesmo demônios.

As pretensões são totalizantes: os católicos espanhóis trazem a verdade e a salvação àqueles que, mesmo desconhecendo Deus, por ele não teriam sido esquecidos. A Igreja e a Coroa unem-se no esforço de sustentar o Império Espanhol católico como um todo – impõe-se aos americanos a condição de novos súditos e de novos cristãos.

Por meio da análise do discurso de Acosta, pode-se perceber no capítulo sete como a obra do jesuíta insere-se num contexto de complexas relações entre Estado e Igreja durante a colonização. Relações essas que são apontadas como características da ordem jesuítica por Janice Theodoro (THEODORO: 1992, 87).

Acosta discorreu no capítulo em questão, partindo de uma citação de Plínio, o Velho, sobre as minas que teriam sido explorados durante o Império Romano no território da Espanha e que ainda no século XVI estariam produzindo riquezas. O jesuíta, então, comparou essas famosas minas com a de Potosí, no Vice-Reino do Peru, argumentando que esta seria infinitamente mais grandiosa. Para provar sua afirmação,

o padre apresenta cifras, dados sobre a produção, detalhes descritivos e geográficos sobre a montanha de prata. Esta longa digressão, com a qual Acosta se ocupa na maior parte do capítulo, tem por objetivo ressaltar a riqueza das minas de Potosí, as quais refletiriam a riqueza e a grandiosidade do próprio Império Espanhol.

Primeiramente, destaca-se o caráter teleológico do trecho em análise, no qual nota-se que Acosta, “privilegiado” por sua posição como autor, encadeia os fatos históricos em seu discurso para provar suas concepções. O padre afirma a grandiosidade do Império Espanhol, apresentado-o como uma dádiva de Deus, como “herdeiro” do Império Romano.

O seguinte trecho segue essa exposição sobre as minas:

“É preciso fazer essa relação tão particular para que se entenda a potência que a divina majestade tem dado aos reis da Espanha, em cujas cabeças se têm juntado tantas coroas e reinos e por especial favor do céu se tem juntado também a Índia oriental com a ocidental, dando cerco ao mundo com seu poder” (ACOSTA: 1940, 154).

Acosta assegura ter feito toda aquela digressão “tão particular”, portanto única e especial, “para que se entenda a potência que a divina majestade” estaria concedendo a Coroa Espanhola. O conceito *potência* é aristotélico: o filósofo estabeleceu a relação entre ato e potência argumentando que “o ato estará, pois, para potência como [...] o ser que vê para aquele que, apesar de possuir vista, está de olhos fechados” (ARISTÓTELES: 1988, 59). A potência, o poder ou a possibilidade de ver relacionando-se, portanto, com o ato realizado de enxergar.

No argumento do jesuíta, a potência da Espanha, tudo que o Império é e poderá vir a ser, é determinado pela divina providência. Os espanhóis seriam merecedores de especiais favores do céu. Nesse contexto, a conquista da América é vista como o sinal da benção de Deus aos espanhóis que, por meio desta, têm condições de levar a fé católica “para o bem daquelas gentes que vivem tão remotas” do juízo de Deus, afirma Acosta.

Dando continuidade ao seu argumento, o jesuíta defende a colonização como uma empresa para a salvação da alma dos indígenas e para a defesa da fé católica, pregando que o rei católico espanhol deveria gastar “o tesouro das Índias” que Deus estava lhe dando na luta e “vitória contra os inimigos da sua Santa Fé”. Desta forma, o Império faria-se merecedor de ainda maiores graças.

O caráter universalizante marca o conhecimento produzido no século XVI. Segundo Aristóteles só é possível conhecer todos os seres que se conhece “na medida em que são alguma coisa de uno e de idêntico, e na medida em que possuem qualquer atributo universal” (ARISTÓTELES: 1988, 58). De modo que o conhecimento não poderia estar nas infinitas individualidades, mas sim no que os seres têm em comum.

A busca por essa unidade é recorrente nas descrições presentes na crônica. Essas descrições, no entanto, atenuam as diferenças existentes entre a vida na América e na Europa e produzem um conhecimento que é caracterizado pela camuflagem do exótico. O que os europeus buscam não são as multiplicidades, as especificidades, mas os elementos unificadores, os pontos em que são comparáveis a Europa e a América. Buscam a felicidade e a segurança de reconhecer (GERBI: 1978, 19-20)². De acordo com o pesquisador Antonello Gerbi, essas descrições tornam as *diversidades genéricas*.

Gerbi propõe que o processo que produz este conhecimento, embora anule as diferenças, parte justamente do reconhecimento destas. Assim, pontua-se o desconhecido e, a seguir, este é descrito através de comparações, de categorias e de julgamentos católico-europeus. Segundo Hartog “a descrição é como um quadro com legenda, pois se

² “(...) extender automáticamente el conocimiento que se tiene de la naturaleza de nuestro mundo a la naturaleza de cualquier otra parte del mundo, y consecuencia también del Nuevo Mundo, y tranquilizarse con una como alegría al reconocer las especies a que estamos acostumbrados, em las cuales podemos confiar”.

faz acompanhar à maneira como convém que seja ‘lida’” (HARTOG: 1999, 269).

Nesse processo o *maíz*, por exemplo, é despido de seus valores do mundo indígena. Ao dizer que a planta é simplesmente alimento, Acosta a descreve de acordo com sua cultura e silencia-se a respeito de valores simbólicos ou religiosos que esta possuía na América – por exemplo, o mito do *Popol Vuh*³, no qual conta-se que o *maíz* seria parte do que é o homem, pois a partir da planta os humanos teriam sido criados.

Assim como o *maíz*, que na visão dos europeus passa a ter apenas o valor nutricional, a prata e o ouro, que para os indígenas também poderiam ter somente o valor de adornos e utensílios, são traduzidas para a sociedade europeia como representação de status e de riqueza. A exploração dos metais preciosos, uma das inegáveis razões para a colonização da América, será justificada por Acosta através do argumento da hierarquização da natureza, apresentado anteriormente. Os minerais, segundo essa hierarquia inferiores ao homem, seriam de fim digno deste, criados por Deus para servi-lo. Assim, Acosta argumenta ao mesmo tempo a favor da exploração da prata e contra a cobiça do homem. Sendo os minerais inferiores, a sujeição do homem é condenável.

A aplicação dos valores europeus, em detrimento aos dos indígenas, como parece ocorrer com o *maíz* e com a prata, marca a representação europeia da América. Estes homens que aqui estão vivendo não a vêem, mas sim uma alegoria desta, que tem seus contrastes dissipados. Desta maneira se cria o que se determinou chamar identidade *Criolla*, ou a identidade do branco na América. O novo continente torna-se um cenário que lembra a Europa, ainda que apenas no discurso, criando uma aparente unidade⁴.

³ *Popol Vuh*: mito dos quiché da Guatemala sobre a sua origem do milho e da criação do mundo. In: SUESS, Paulo. *A conquista Espiritual da América Espanhola*. Petrópolis: Vozes, 1992, p26-36.

⁴ Este argumento da existência de um cenário, ou uma aparente unidade é desenvolvido por Janice Theodoro em *América Barroca* (1992).

É necessário refletirmos acerca da escolha da obra de Acosta como fonte historiográfica. As produções que contemplam o jesuíta são abundantes e de fácil acesso, o que leva a um questionamento: por que, e com que objetivos esta historiografia reserva determinado espaço para alguns cronistas em detrimento de outros.⁵ Acosta é atualmente muito lido, e sua leitura é feita com relativa facilidade, pois ele utiliza códigos ainda reconhecíveis para a nossa sociedade. O caráter funcional da obra do jesuíta reflete-se em uma linguagem empírica. A argumentação baseada no modelo europeu com a estrutura da história natural dos clássicos e do Gênesis bíblico traz referências que ainda encontram lugar no nosso meio cognitivo, embora com outra historicidade.

O historiador Francisco Barba afirma em biografia sobre o padre Acosta que este tinha pretensões a cargos na Europa, tendo dedicado seu livro *Historia Natural e Moral das Índias* à então rainha da Espanha. Por esta razão, o padre trabalha em seu texto de acordo com os padrões do pensamento católico-espanhol, evitando questões polêmicas ou assuntos proibidos.

Através das crônicas pouco se pode conhecer realmente sobre a América, mas muito sobre Acosta e sua cultura. Na representação europeia da América, o Novo é uma parte do Velho, um braço do Império, ovelhas desgarradas que através da ação espanhola serão salvas e conhecerão a civilização e a verdadeira religião.

Se na argumentação de Acosta, e de outros autores de seu período, a América aparece como parte do mundo europeu, conclui-se serem grandes as distâncias entre o discurso e a realidade. Este esforço para tornar fluída as fronteiras entre Europa e América é mais teórico do que praticável. Assim, as terras da América deveriam ser, para um europeu, extremamente quentes e úmidas e, se tudo é descrito como maravilhas da criação de Deus, o convívio devia ser impactante. Por exemplo, quando Acosta descreve os inchaços e as coceiras que

⁵ Tais indagações teóricas são inspiradas na obra de Janice Theodoro.

poderiam aparecer nos espanhóis ao comerem pela primeira vez o *maíz*.

Permeia este trabalho uma busca por apreender a representação do europeu na América. Esta representação resulta em uma projeção de valores originalmente europeus ao conjunto de aspectos exclusivos do novo continente. Os valores ou os padrões católico-europeus recaem sobre o Novo Mundo negando suas especificidades e produzindo um conhecimento que é, antes, um reconhecimento.

No entanto, é preciso reafirmar que negar a especificidade americana não é problema para Acosta. O religioso não busca o *outro*, mas os semelhantes, o familiar. O escritor francês François Rabelais, no século XVI, em meio às inquietações produzidas pelo descobrimento, escreve: “(...) comecei a pensar que é bem verdade o que se diz, que metade do mundo não sabe como vive a outra metade” (RABELAIS: 1991, 419). Refletindo sobre a afirmação de Rabelais, percebe-se que a obra do padre José de Acosta não sacia a dúvida do escritor: não apresenta como se vive na América. É preciso questionar, no entanto, a possibilidade de se conhecer o *outro*. Nos perguntamos se em algum momento se soube realmente como vive “a outra metade do mundo”.

Referências Bibliográficas

Fonte

ACOSTA, José de. *Historia Natural y Moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1940.

Bibliografia

BARBA, Francisco Esteve, “José de Acosta” In: *Historiografía Indiana*, Editora Gredos, 1992.

GERBI, Antonello. *La naturaleza de las Indias nuevas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. *O novo mundo: história de uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

- HUISMAN, Denis. Dicionário dos Filósofos. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- KARNAL, Leandro. ‘Introdução’. In.: *A escrita da memória*. Organização Leandro Karnal e José Alves de Freitas Neto. São Paulo: Instituto Cultural Banco Santos, 2004.
- O’GORMAN, Edmund, “Prefácio”, in: ACOSTA, José de. *Historia Natural y Moral de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1940.
- THEODORO, Janice. *América Barroca: tema e variações*. São Paulo: Nova Fronteira/Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

Capítulo 7

De la riqueza que se ha sacado y cada día se va sacando del cerro de Potosí

DUDADO HE muchas veces, si se halla en las historias y relaciones de los antiguos tan gran riqueza de minas como la que en nuestros tiempos hemos visto en el Pirú. Si algunas minas hubo en el mundo ricas y afamadas por tales, fueron las que en España tuvieron los cartaginenses, y después los romanos, las cuales, como ya he dicho, no sólo as letras profanas sitio las sagradas, también encarecen a maravilla. Quien más en particular haga memoria de estas minas, que yo haya leído, es Plinio, el cual escribe en su natural historia, así (nota 157): “Hállase plata cuasi en todas provincias, pero la más excelente es la de España. Esta también se da en tierra estéril, y en riscos y cerros, y doquiera que se halla una veta de plata, es cosa cierta hallar otra no lejos de ella; lo mismo acaece cuasi a los otros metales, y por eso los griegos (según parece) los llamaron metales. Es cosa maravillosa que duran hasta el día de hoy en las Españas, los pozos de minas que comenzaron a labrar en tiempo de Annibal, en tanto que aun los mismos nombres de los que descubrieron aquellas minas les

permanecen el día de hoy, entre las cuales fué famosa la que de su descubridor llaman Bebelo también agora. De esta mina se sacó tanta riqueza, que daba a su dueño Annibal cada dia trescientas libras de plata, y hasta el dia presente se ha proseguido la labor de esta mina, la cual está ya cavada y profunda en el cerro, por espacio de mil y quinientos pasos, por todo el cual espacio tan largo sacan el agua los gascones por el tiempo y medida que las candelas les duran, y así vienen a sacar tanta, que parece río». Todas estas son palabras de Plinio, las cuales he querido aquí recitar porque darán gusto a los que saben de minas, viendo que 10 mismo que ellos hoy experimentan, pasó por los antiguos. En especial es notable la riqueza de aquella mina de Annibal en los Pirineos, que poseyeron los romanos, y continuaron su labor hasta en tiempo de Plinio, que fueron como trescientos años, cuya profundidad era de mil y quinientos pasos, que es milla y media (nota158). Y a los principios fué tan rica, que le valía a su dueño trescientas libras de a doce onzas cada día; mas aunque esta haya sido extremada riqueza, yo pienso todavía que no llega a la de nuestros tiempos en Potosí; porque según parece por los libros reales de la Casa de Contratación de aquel asiento; y 10 afirman hombres ancianos fidedignos, en tiempo que el licenciado Polo gobernaba, que fué hartos años después del descubrimiento del cerro, se metían a quintar cada sábado de ciento y cincuenta mil pesos a doscientos mil, y valían los quintos treinta y cuarenta mil pesos, y cada año millón y medio, o poco menos. De modo que conforme a esta cuenta, cada día se sacaban de aquellas minas obra de treinta mil pesos, y le valían al Rey los quintos seis mil pesos al día. Hay otra cosa que alegar por la riqueza de Potosí, y es que la cuenta que se ha hecho es sólo de la plata que se marcaba y quintaba. Y es cosa muy notoria en el Pirú, que largos tiempos se usó en aquellos reinos la plata que llamaban corriente, la cual no era marcada y quintada, y es conclusión de los que bien saben de aquellas minas que en aquel tiempo, grandísima parte de la plata que se sacaba de Potosí se

quedaba por quintar, que era toda la que andaba entre indios, y mucha de la de los españoles, como yo lo vi durar hasta mi tiempo. Así que se puede bien creer que el tercio de la riqueza de Potosí, si ya no era la mitad, no se manifestaba ni quintaba. Hay aun otra consideración mayor; que Plinio pone haberse labrado mil y quinientos pasos aquella veta de Bebelo, y que por todo este espacio sacaban agua, que es el mayor impedimento que puede haber para sacar riqueza de minas. Las de Potosí, con pasar muchas de ellas de doscientos estados su profundidad, nunca han dado en agua, que es la mayor felicidad de aquel cerro; pues las minas de Porco, cuyo metal es riquísimo, se dejan hoy día de proseguir y beneficiar por el fastidio del agua en que han dado; porque cavar penas y sacar agua son dos trabajos insufribles para buscar metal; basta el primero y sobra. Finalmente, el día de hoy tiene la Católica Majestad, un año con otro, un millón de solos los quintos de plata del cerro de Potosí, sin la otra riqueza de azogues y otros derechos de la Hacienda Real, que es otro grande tesoro. Echando la cuenta los hombres expertos, dicen que lo que se ha metido a quintar en la caja de Potosí, aunque no permanecen los libros de sus primeros quintos con la claridad que hoy hay, porque los primeros años se hacían las cobranzas por romana (tanta era la grosedad que había) , pero por la memoria de la averiguación que hizo el Visorey D. Francisco de Toledo el año de setenta y cuatro, se halló que fueron setenta y seis millones hasta el dicho año; y desde el dicho año hasta el de ochenta y cinco, inclusive, parece por los libros reales haberse quintado treinta y cinco millones. De manera que monta lo que se había quintado hasta el año de ochenta y cinco, ciento y once millones de pesos ensayados, que cada peso vale trece reales y un cuartillo. Y esto sin la plata que se ha sacado sin quintar y se ha venido a quintar en otras Cajas Reales, y sin lo que en plata corriente se ha gastado y lo hay por quintar, que es cosa sin número. Esta cuenta enviaron de Potosí al Virrey el año que he dicho, estando yo en el Pirú, y después acá aun ha sido

mayor la riqueza que ha venido en las flotas del Pirú, porque en la que yo vine el año de ochenta y siete, fueron once millones los que vinieron en ambas flotas de Pirú y México, y eradel Rey cuasi la mitad, y de ésta, las dos tercias partes del Pirú. He querido hacer esta relación tan particular para que se entienda la potencia que la Divina Majestad ha sido servida de dar a los reyes de España, en cuya cabeza se han juntado tantas Coronas y Reinos, y por especial favor del Cielo se han juntado también la India Oriental con la Occidental, dando cerco al mundo con su poder. Lo cual se debe pensar ha sido por providencia de nuestro Dios para el bien de aquellas gentes que viven tan remotas de su cabeza, que es el Pontífice Romano, Vicario de Cristo Nuestro Señor, en cuya fe y obediencia solamente pueden ser salvas. Y también para la defensa de la misma fe Católica e Iglesia Romana en estas partes, donde tanto es la verdad opugnada y perseguida de los herejes. Y pues el señor de los cielos que da y quita los reinos a quien quiere y como quiere así lo ha ordenado, debemos suplicarle con humildad, se digne de favorecer el celo tan pío del Rey Católico, dándole próspero suceso y victoria contra los enemigos de su Santa Fe, pues en esta causa gasta el tesoro de Indias que le ha dado, y aun ha menester mucho más. Pero por ocasión de las riquezas de Potosí, baste haber hecho esta digresión, y agora volvamos a decir cómo se labran las minas y cómo se benefician los metales que de ellas se sacan.

Capítulo 16

Del pan de Indias y del maíz

VINIENDO a las plantas, trataremos de las que son más propias de Indias, y después, de las comunes a aquella tierra y a esta de Europa. Y porque las plantas fueron criadas principalmente para mantenimiento del hombre, y el principal de que se sustenta es el pan, será bien decir qué pan hay en Indias, y qué cosa usan en

lugar de pan. El nombre de pan es allá también usado con propiedad de su lengua, que en el Pirú llaman tanta, y en otras partes de otras maneras. Mas la cualidad y sustancia del pan que los indios tenían y usaban, es cosa muy diversa del nuestro, porque ningún género de trigo se halla que tuviesen, ni cebada, ni mijo, ni panizo, ni esos otros granos usados para pan en Europa. En lugar de esto usaban de otros géneros de granos y de raíces; entre todos tiene el principal lugar y con razón el grano de maíz, que en Castilla llaman trigo de las Indias, y en Italia, grano de Turquía. Así como en las partes del orbe antiguo, que son Europa, Asia y Africa., el grano más común a los hombres es el trigo, así en las partes del nuevo orbe ha sido y es el grano de maíz, y cuasi se ha hallado en todos los reinos de Indias Occidentales, en Pirú, en Nueva España, en Nuevo Reino, en Guatemala, en Chile, en toda Tierrafirme. De las Islas de Barlovento, que son Cuba, La Española, Jamaica, San Juan, no sé que se usase antiguamente el maíz; hoy día usan más la yuca y cazabi, de que luego diré. El grano de maíz, en fuerza y sustento pienso que no es inferior al trigo; es más grueso y cálido y engendra sangre; por donde los que de nuevo lo comen, si es con demasía, suelen padecer hinchazones y sarna. Nace en cañas, y cada una lleva una o dos mazorcas, donde está pegado el grano, y con ser granos gruesos tienen muchos, y en alguna contamos setecientos granos. Siémbrese a mano y no esparcido; quiere tierra caliente y húmeda. Dáse en muchas partes de Indias con grande abundancia; coger trescientas hanegas de una desembradura, no es cosa muy rara. Hay diferencia en el maíz como también en los trigos: uno es grueso y sustancioso; otro chico y sequillo que llaman moroche; las hojas del maíz y la caña verde es escogida comida para cabalgaduras, y aun seca también sirve como de paja. El mismo grano es de más sustento para los caballos y mulas que la cebada, y así es ordinario en aquellas partes teniendo aviso de dar de beber a las bestias, primero que coman el maíz, porque bebiendo sobre él, se hinchan y les da torzón, como también

lo hace el trigo. El pan de los indios es el maíz; comenlo comunmente cocido así en grano y caliente, que llaman ellos mote, como comen los chinas y japones el arroz también cocido con su agua caliente. Algunas veces lo comen tostado; hay maíz redondo y grueso, como lo de las Lucanas, que lo comen españoles por golosina, tostado, y tiene mejor sabor que garbanzos tostados. Otro modo de comerle más regalado es moliendo el maíz y haciendo de su harina, masa, y de ella unas tortillas que se ponen al fuego, y así calientes se ponen a la mesa y se comen; en algunas partes las llaman arepas. Hacen también de la propia masa unos bollos redondos, y sazónándolos de cierto modo que duran y se comen por regalo. Y porque no falte la curiosidad también en comidas de Indias, han inventado hacer cierto modo de pasteles de esta masa, y de la flor de su harina con azúcar, bizcochuelos y melindres que llaman. No les sirve a los indios el maíz, sólo de pan, sino también de vino, porque de él hacen sus bebidas con que se embriagan harto, más presto que con vino de uvas. El vino de maíz que llaman en el Pirú azua, y por vocablo de Indias común, chicha, se hace en diversos modos. El más fuerte al modo de cerveza, humedeciendo primero el grano de maíz hasta que comienza a brotar, y después cociéndolo con cierto orden, sale tan recio que a pocos lances derriba; éste llaman en el Pirú sora, y es prohibido por ley, por los graves daños que trae, emborrachando bravamente; mas la ley sirve de poco, que así como así lo usan, y se están bailando y bebiendo noches y días enteros. Este modo de hacer brebaje con que emborracharse de granos mojados y después cocidos, refiere Plinio (nota 179) haberse usado antiguamente en España y Francia, y en otras provincias, como hoy día en Flandes se usa la cerveza hecha de granos de cebada. Otro modo de hacer el azua o chicha, es mascando el maíz y haciendo levadura de lo que así se masca, y después cocido, y aun es opinión de indios que para hacer buena levadura, se ha de mascar por viejas podridas, que aun oílo pone asco y ellos no lo tienen de beber aquel vino. El modo más

limpio y más sano y que menos encalabria, es de maíz tostado; esto usan los indios más pulidos, y algunos españoles, por medicina; porque en efecto, hallan que para riñones y urina es muy saludable bebida, por donde apenas se halla en indios semejante mal, por el uso de beber su chicha. Cuando el maíz está tierno en su mazorca y como en leche, cocido o tostado lo comen por regalo indios y españoles, y también lo echan en la olla y en guisados, y es buena comida. Los cebones de maíz son muy gordos y sirven para manteca en lugar de aceite; de manera que para bestias y para hombres, para pan y para vino, y para aceite, aprovecha en Indias el maíz. Y así decía el Virrey D. Francisco de Toledo, que dos cosas tenía de sustancia y riqueza el Pirú, que eran el maíz y el ganado de la tierra. Y cierto tenía mucha razón, porque ambas cosas sirven por mil. De dónde fué el maíz a Indias y por qué este grano tan provechoso le llaman en Italia grano de Turquía, mejor sabré preguntarlo que decirlo. Porque en efecto, en los antiguos no hallo rastro de este género, aunque el milio que Plinio escribe (nota 180) haber venido a Italia de la India, diez años había cuando escribió, tiene alguna similitud con el maíz, en lo que dice que es grano y que nace en caña, y se cubre de hoja, y que tiene al remate como cabellos, y el ser fertilísimo, todo lo cual no cuadra con el mijo, que comunmente entienden por milio. En fin, repartió el Creador a todas partes su gobierno; a este orbe dió el trigo, que es el principal sustento de los hombres; a aquel de Indias dió el maíz, que tras el trigo tiene el segundo lugar para sustento de hombres y animales.

Versão

Capítulo 7

Da riqueza que se tem retirado e que a cada dia se retira da região [cerro] de Potosí.

Duvida-se muitas vezes, se é falado nas histórias e relatos dos antigos de tão grande riqueza de minas como a que em nossos tempos temos visto no Peru. Se houve algumas minas no mundo ricas e afamadas por tal, foram as que na Espanha tiveram os cartagineses, e depois os romanos, as quais, como já foi dito, não só as letras profanas como as sagradas, também enaltecem a maravilha. Quem mais em particular fez memória destas minas, que eu tenha lido, é Plínio, o qual escreve em sua história natural, assim: “Encontra-se prata em quase todas as províncias, no entanto a mais excelente é a da Espanha. Esta também se dá em terra estéril, e em penhascos e em serros, e em qualquer parte em que se encontra um veio de prata, é certo encontrar outra além deste local; o mesmo acontece a quase todos os outros metais, e por isso os gregos (segundo me parece) chamaram-nos de metais. É maravilhoso que duram até os dias de hoje na Espanha, os poços de minas que começaram a ser lavrados desde o tempo de Annibal, tanto que ainda os mesmos nomes dos que descobriram aquelas minas permanecem até o dia de hoje, entre as quais foi famosa a que por causa de seu descobridor chamam-na Bebelo agora também. Desta mina se retirou tanta riqueza, que dava a seu dono Annibal a cada dia trezentas libras de prata, e até o dia presente se tem prosseguido o trabalho dessa mina, a qual está já escavada e profunda no serro, em um espaço de mil e quinhentos passos, por um espaço tão largo retiram água os *gascones* pelo tempo e medida em que a luz dura, e assim vêm a retirar tanta, que parece rio.” Todas estas são palavras de Plínio, as quais é bom aqui recitar porque darão gosto aos que entendem de minas, vendo que o mesmo que eles hoje experimentam, passou pelos antigos. Em especial é notável a riqueza daquela mina de Annibal nos Pirineus, que possuíram os romanos, e continuaram seu trabalho até o

tempo de Plínio, o que durou trezentos anos, cuja profundidade era de mil e quinhentos passos, que é milha e meia. E no princípio foi tão rica, que valia ao seu dono de trezentas libras a doze *onzas* cada dia; mas, embora esta tenha sido extremada riqueza, eu penso que não chega à de nossos tempos em Potosí; porque segundo aparece no livros reais da Casa de Contratação daquele local, e o confirmam homens anciãos fidedignos, em tempo que o licenciado Polo governava, que foram fartos anos depois do descobrimento do serro, se metiam a quintar em cada sábado entre cento e cinquenta mil pesos a duzentos mil, e valiam os quintos trinta e quarenta mil pesos, e cada ano milhão e meio, ou pouco menos. De modo que, conforme esta conta, cada dia se retiravam daquelas minas obra de trinta mil pesos, e valiam os quintos ao Rei seis mil pesos ao dia. Há outra coisa para alegar sobre a riqueza de Potosí, é que a conta que se tem feito é só a da prata que se marcava e quintava. E é muito notório no Peru, que longos tempos se utilizou naqueles reinos a prata que se chamava corrente, a qual não era marcada nem quintada, e é conclusão dos que bem sabem daquelas minas que naquele tempo, grandíssima parte da prata que se retirava de Potosí ficava por quintar, que era toda aquela que andava entre índios, e muito desta entre os espanhóis, como eu vi perdurar até meu tempo. Assim que se pode bem crer que um terço da riqueza de Potosí, se já não era a metade, não se manifestava nem quintava. Há ainda outra consideração maior, que Plínio supõe haver trabalhado mil e quinhentos passos naquele veio de Bebelo, e que por todo este espaço retiraram água, que é o maior impedimento que pode haver para retirar riquezas das minas. As de Potosí, passando muitas delas de duzentos estados de profundidade, nunca deram em água, que é a maior felicidade daquele serro; pois as minas de Porco, cujo metal é riquíssimo, deixam hoje em dia de prosseguir e beneficiar pela quantidade de água que têm dado; porque cavar rochas e retirar água são dois trabalhos sofríveis para buscar metal; basta o primeiro e sobra. Finalmente, nos dias de hoje a Católica Majestade ano após ano tem um milhão dos quintos da prata do serro de Potosí, sem contar a riqueza do mercúrio e outros direitos da Fazenda Real, que é outro grande

tesouro. Considerando a conta dos especialistas, se diz que o que se tem posto a quintar na casa de Potosí, embora não permaneçam os livros de seus primeiros quintos com a mesma clareza dos de hoje, porque os primeiros anos se faziam as cobranças de modo romano (tamanho era a rigidez que havia), mas pela memória de averiguação que fez o Vice-Rei D. Francisco de Toledo, no ano de mil quinhentos e setenta e quatro, falou-se que foram setenta e seis milhões até o dito ano, e desde o dito ano até oitenta e cinco, inclusive, parece nos livros reais ter sido quintado trinta e cinco milhões. De maneira que, o valor do que se havia quintado até o ano de oitenta e cinco, era de cento e onze milhões de pesos contabilizados, sendo que cada peso vale treze reais e um *cuartillo*. E isto sem a prata que foi retirada sem quintar e a que foi quintada em outras Casas Reais, e sem o que foi gasto em prata corrente e que estaria por quintar, o que é incontável. Esta conta enviaram de Potosí ao Vice-Rei no ano que foi dito, estando eu no Peru e depois aqui, ao passo que foi a maior riqueza vinda das frotas do Peru, porque a que eu vim no ano de oitenta e sete, foram onze milhões oriundas das frotas do Peru e do México, e quase a metade era do Rei, e desta, a terceira parte era do Peru. É preciso fazer essa relação tão particular para que se entenda a potência em que a Divina Majestade tem sido servida em dar ao reis da Espanha, cuja inteligência estão unidos tantas Coroas e Reinos, e por especial favor do Céu se juntam também a Índia Oriental com a Ocidental, dando cerco ao mundo com seu poder. O qual se deve pensar ter sido providência de nosso Deus para o bem daquelas gentes que vivem tão remotas de seu juízo, que é o Pontífice Romano, Vicário de Cristo Nosso Senhor, em cuja fé e obediência somente podem ser salvas. E também para a defesa da mesma fé Católica e Igreja Romana nestas partes, onde tanto há a verdade questionada e perseguida dos hereges. E pois o senhor dos céus que da e quita os reinos a quem quer e como quer assim tem ordenado, devemos suplicar-lhe com humildade, ser digno de favorecer o esmero tão pio do Rei Católico, dando-lhe próspero sucesso e vitória contra os inimigos de sua Santa Fé, pois nesta causa gasta o tesouro das Índias que lhe tem dado, e que há de merecer

muito mais. Porém por ocasião das riquezas de Potosí, basta fazer essa digressão, e agora voltaremos a dizer como se lavram as minas e como se beneficiam os metais que delas se retiram.

Capítulo 16

Do pão das Índias e do maíz

Atentando às plantas, trataremos das que são mais próprias das Índias, e depois, das comuns àquela terra e a esta da Europa. E porque as plantas foram criadas principalmente para a manutenção do homem, e o principal de que se sustenta é o pão, é bom dizer que há pão nas Índias, e que coisa usam no lugar do pão. O nome do pão é lá também usado com propriedade de sua língua, que no Peru chamam *tanta*, e em outras partes de outras maneiras. Mas a qualidade e substância do pão que os índios tinham e usavam, é algo muito diverso do nosso, porque nenhum gênero de trigo nota-se que tivessem, nem cevada, nem *mijo*, nem *panizo*, nem esses outros grãos usados em pão na Europa. No lugar disto, utilizavam outros gêneros de grãos e raízes; dentre todos há em principal lugar e com razão o grão do *maíz*, que em Castela chamam-no trigo das Índias, e na Itália, grão da Turquia. Assim como nas partes do mundo antigo, que são a Europa, Ásia e África, o grão mais comum aos homens é o trigo, assim nas partes do novo mundo tem sido e é o grão do *maíz*, e quase se tem encontrado em todos os reinos das Índias Ocidentais, no Peru, na Nova Espanha, no Novo Reino, na Guatemala, no Chile, em toda a Terra firme. Das Ilhas de Barlovento, que são Cuba, a La Española, Jamaica, San Juan, não sei se usavam antigamente o *maíz*; hoje em dia usam mais a *yuca* e *cazabi*, que logo direi. O grão do *maíz*, em força e sustento penso que não é inferior ao trigo; é mais grosso e cálido e engendra líquidos; por onde os que de novo o comem, se é em demasia, podem aparecer inchaços e coceira. Nasce em canas, e cada uma carrega uma ou duas espigas, onde fica pregado o grão, e sendo grãos grossos têm muitos, e em algumas contamos setecentos grãos. Plantadas a

mão e espaçadas; exige terra quente e úmida. Dá-se em muitas partes das Índias em grande abundância; colher trezentas *hanegas* de uma vez não é muito raro. Há diferença no *maíz* como também no trigo: um é grosso e substancioso; outro é pequeno e seco que chamam-no *moroche*; os talos do *maíz* e a cana verde são escolhidos como comida para cavalgaduras, e quando secos servem também como palha. O mesmo grão é de mau sustento para os cavalos e mulas comparado à que a cevada, e assim é comum naquelas partes tendo o aviso de dar de beber às bestas, que primeiro comam o *maíz*, porque bebendo sobre ele, se incham e lhes dá cólicas, assim como fazem com o trigo. O pão dos índios é o *maíz*; comem-no geralmente cozido assim com o grão quente, o que chamam *mote*, como comem os chineses e japoneses o arroz também cozido com sua água quente. Algumas vezes o comem tostado; há *maíz* redondo e grosso, como os das *Lucanas*, que comem os espanhóis por gulodice, tostado, e possui melhor *sabro* do que grãos-de-bico tostados. Outro modo mais prático de comer é molhando o *maíz* e fazendo de sua farinha, massa, e dela umas *tortillas* que se colocam no fogo, e assim quentes se colocam na mesa e se comem; em algumas partes chamam-nas *arepas*. Fazem também da própria massa uns bolos redondos, e temperam de certo modo que duram e se come por gosto. E por não faltar a curiosidade também em questão de comidas das Índias, têm inventado fazer certo tipo de pastel desta massa, e da flor de sua farinha com açúcar, biscoitos e melindres que chamam Não lhes serve o *maíz* aos índios, somente o pão, mas também o vinho, porque dele fazem suas bebidas com que se embriagam bastante, mais rápido que com vinho de uvas. O vinho do *maíz* que o chamam no Peru de *azua*, e pelo vocábulo comum das Índias, *chicha*, é feito de diversos modos. O mais forte ao modo da cerveja, umedecendo primeiro o grão do *maíz* até que comece a brotar, e depois cozinhando-o de certo modo que sai tão forte que com poucos gole derruba; a este chamam no Peru de *sora*, e é proibido por lei, pelos graves danos que atrai, embriagando bravamente; mas a lei serve pouco, que assim o usam e estão bailando e bebendo noites e dias inteiros. Este modo de fazer bebida para embriagar com grãos molhados

e depois cozidos, diz Plínio ter sido usado antigamente na Espanha e França, e em outras províncias, como hoje em dia em Flandres se usa a cerveja feita de grãos de cevada. Outro modo de fazer o *azua* e o *chicha*, é mascando o *maíz* e fazendo levedura do que se masca, e depois de cozido, e é a opinião dos índios que para fazer boa levedura é preciso mascar por *viejas podridas, que aun oíllo pone asco* e eles não têm de beber aquele vinho. O modo mais limpo e mais são e que menos *encalabria*, é o do *maíz* tostado; estes usam os índios mais primorosos, e alguns espanhóis, por medicina; porque em efeito, falam que para os rins e urina é uma bebida muito saudável, o que apenas são encontrados semelhante mal em índios pelo hábito de beber sua *chicha*. Quando o *maíz* está novo em sua espiga e como em leite, cozido ou tostado o comem com gosto índios e espanhóis, e também despejam na travessa o caldo, e é boa comida. Os do *maíz* são muito gordos e servem para manteiga no lugar do azeite; de maneira que para bestas e para homens, para pão e para vinho, e para azeite, aproveita nas Índias o *maíz*. E assim dizia o Vice-rei D Francisco de Toledo, que duas coisas teria de substância e riqueza o Peru, que era o *maíz* e o conjunto de terra. E certo é que tinha muita razão, porque ambas as coisas servem por mil. De onde foi o *maíz* às Índias e porque este grão tão proveitoso é denominado na Itália de grão da Turquia, melhor é saber perguntar do que dizer. Porque de fato, e nos antigos não encontro referência a esse gênero, mesmo o milho que Plínio escreve ter vindo da Itália e da Índia, tinha dez anos quando escreveu, tem alguma semelhança com o *maíz*, pelo que disse que é grão e nasce em cana, e se cobre de folhas, e que tem extremidade com cabelos, e é fertilíssimo, tudo o que não condiz com o milho, que comumente entendem por milho. Enfim, repartiu o Criador todas as partes ao seu governo; a este muno deu trigo, que é o principal sustento dos homens; àquele das Índias deu o *maíz*, que atrás do trigo possui o segundo lugar para o sustento dos homens e animais.

ANÁLISES ICONOGRÁFICAS DA OBRA DE FELIPE GUAMÁN POMA DE AYALA

Coordenador:

Luiz Estevam de Oliveira Fernandes

Pesquisadores:

Bianca Goulart

Bruno S. R. da Silva

Fernando A. Soltys

Maria Beatriz C. Cunha

Marina P. Giacon

Talita J. dos Santos Silva

As fontes de dados sobre a vida de Felipe Guamán Poma de Ayala são muito escassas. As principais informações sobre ele são estudadas através de documentos burocráticos do período em que o cronista viveu, como processos judiciais e de posse de terra, além de informações em sua própria obra, muitas vezes contraditórias.

Há controvérsias sobre o local e a data de nascimento de Poma de Ayala. Ele afirma ter nascido em San Cristóbal de Suntuato e ter 80 anos em 1615, o que o colocaria nascendo em 1525. Especula-se, no entanto, que o autor utiliza a idade de 80 anos para ter mais credibilidade em seus escritos.

Poma de Ayala afirma possuir ascendência inca pelo lado materno e ascendência da dinastia Yarovilca Allauca Huánuco pelo lado paterno. Em sua obra é possível perceber que o cronista se identifica com sua linhagem yarovilca, fato que faz aparecer uma certa ambivalência na sua relação com os conquistadores incaicos.

Através de documentos burocráticos sabe-se que Poma de Ayala vinha de uma família com uma situação econômica boa, e essa informação pode ser confirmada porque ele aparece com chefe indígena com o título de Don em um documento de posse de terra.

O pai foi figura importante na vida de Poma de Ayala, e se chamava Martín Mallqui de Ayala. O sobrenome Ayala é espanhol e foi incorporado pelo pai do cronista. Isso ocorreu após Martín Mallqui salvar o capitão Luís Avalos de Ayala das tropas da Coroa espanhola. Devido a sua ascendência inca e yarovilca, e pelo sobrenome espanhol, o autor se auto-intitula um mediador de culturas. Poma de Ayala começou sua educação em Cuzco, sendo ensinado por seu meio irmão, o jesuíta Martín de Ayala. Ele aprendeu História Sagrada, espanhol e latim. Por saber ler e escrever essas línguas o cronista trabalhou como intérprete, escrivão e secretário. Trabalhando como secretário, ele viaja pelo Vice Reino do Peru, recolhendo informações para sua futura crônica.

Poma de Ayala era considerado persona non grata pelas autoridades coloniais porque denunciava injustiças e abusos dos corregedores, bem como ensinava indígenas pobres a ler e escrever, e fazer petições para reclamar seus direitos.

Não se sabe o ano da morte de Poma de Ayala, mas se especula que ele morreu provavelmente em sua terra natal, San Cristóbal de Suntuato.

Obra

O manuscrito de *La nueva corónica y buen gobierno* está na Biblioteca Real da Dinamarca, em Copenhague. Ele possui 1200 páginas sendo 398 páginas de desenhos e 782 páginas de texto.

A obra é escrita em espanhol, possui interferências em latim e em várias línguas indígenas como o quíchua, língua nativa do autor, e pode ser caracterizada como uma crônica de Índias, gênero que noticia o Novo Mundo para a Europa. Pode ser dividida em duas partes, como sugere o título. A primeira narra a história do Peru, incluindo o passado pré-incaico e o incaico, e a segunda denuncia as injustiças do regime colonial e propõe reformas para um novo governo peruano mais autônomo, mas que sempre respeitava a Espanha.

Poma de Ayala, segundo Rolena Adorno, é um exemplo de literatura de regimine principum, que seria um estilo literário de aconselhamento real. O cronista se vê como conselheiro do rei, escrevendo diretamente para sua Sacra Católica Real Majestade Filipe III. Em seus desenhos apresenta denúncias, nunca se esquecendo de fazer também propostas.

É importante lembrar também que o Concílio de Trento (1545 – 1563) ressaltou as vantagens da comunicação visual, do uso de imagens para a propagação da fé. Elas seriam armas iconográficas usadas na Contra-Reforma, uma vez que a sensibilidade católica só seria reanimada através do estímulo dos sentidos do cristão.

Do encontro dos preceitos tridentinos e do regimine principum, surgiu na Europa a Emblemática Política. Dentro da concepção de Reforma, o emblema busca fazer acessível a todos – até analfabetos e crianças – as virtudes éticas e religiosas. Poma de Ayala não recebeu influências diretas da Emblemática Política, até por questões cronológicas, mas, no essencial, sua obra coincide com esse gênero literário, um dos mais importantes da Europa do século XVII.

O esquema de vícios e virtudes, consagrado desde a Idade Média, se revitalizava na emblemática espanhola, com sua visão fundamentalmente moral e religiosa, e essa característica abre portas para a iconografia de vícios e virtudes feita pelo cronista. Poma de Ayala até afirma que para que sua idéia de buen gobierno funcionasse, os espanhóis deveriam recuperar seu espírito verdadeiramente cristão, perdido no excesso de luxúria, ganância e avareza com que haviam se cercado, e confirmá-lo em boas ações.

O grande eixo organizador da obra, tanto dos desenhos quanto do texto escrito, seria, pois, o de vícios (associados aos espanhóis e indígenas que colaborassem com a corrupção moral) e o de virtudes (vinculadas aos indígenas, clero regular e poucos espanhóis virtuosos), com o intuito de promover o indígena cristianizado e alertar para as práticas viciadas dos espanhóis conquistadores.

Análise de Imagens

Consideramos importante colocar rapidamente alguns conceitos a fim de tornar a análise das imagens apresentadas mais clara. Há que se considerar que estes conceitos não são estruturas rígidas a serem respeitadas, mas interpretações. O tipo de análise aqui colocada baseia-se na semiótica, uma ciência surgida em fins do século XIX que estuda os signos e sua vida dentro de uma sociedade.

Para Roland Barthes a imagem nunca está livre de contaminações culturais, (BARTHES, Roland apud LOPEZ-BARALT: 1988, 38) nunca atingindo um estado puro. A imagem não seria então uma mera tradução da realidade, mas uma transformação de linguagens: da linguagem oral e escrita para a linguagem visual. Como em toda tradução, o resultado seria uma “deformação” do real, uma versão que definiria o estilo, a presença ou não de perspectiva, o suporte, a técnica, limites, posições e formato. Por outro lado, não existe um único código que decifre absolutamente uma imagem, pois ela se constitui de diversos signos.

Por esta razão ela tem uma maneira própria de ser lida, que é diferente da escrita: palavra e imagem não podem ser equivalentes. Como assinala Barthes, a imagem visual é polissêmica (LOPEZ-BARALT: 1988, 43), ou seja, pode ter diversos significados. Assim sendo, as imagens de Poma de Ayala não podem ser dissociadas dos textos que a acompanham: as imagens são formas próprias de expressar um conceito, de maneira que os textos, por vezes, reforçam

a mensagem, explicando-a, e, por vezes, limitam o campo das interpretações.

É ainda importante ressaltar nas imagens de Poma de Ayala dois pontos:

1. As imagens não são alegóricas. As alegorias são imagens que representam por si mesmas valores, sentimentos, virtudes, vícios, conceitos. No caso das imagens de Poma de Ayala, é o conjunto de personagens concretas e situações que irá compor a mensagem.

2. A ausência de cor. A técnica utilizada por Poma de Ayala não permite o artifício da cor, que traz consigo bastante significado especialmente para os padrões europeus renascentistas. Isso resulta no uso de outros meios de caracterização e diferenciação das personagens, por exemplo, os vários tipos de vestimenta e a existência ou ausência de traços como barba (os índios são sempre representados imberbes).

As imagens de Poma de Ayala estão desenhadas de forma simétrica, com recortes que as dividem em eixos ou em torno de um centro. Dessa forma, as imagens podem ser analisadas através de recortes, na maioria dos casos de um lado a virtude, e do outro o vício.

Percebe-se que muitas imagens são parecidas, isso porque o foco delas é a denúncia; denúncia das atrocidades cometidas pelos conquistadores e pelo clero secular.

Nas legendas das imagens são usadas muitas abreviaturas, prática comum em documentos e obras da época, dado que o papel era caro e raro (fator que demonstra certa folga nas finanças de Poma de Ayala, já que ele usa bastante papel.).

Análise da Imagem 369

/369[371] / CONQVISTA / GVAINA CAPAC INGA / CANDIA, ESPAÑOL / Cay coritacho micunqui? [Es éste el oro que comes?] / Este oro comemos. / en el Cuzco/ / Kay quritachu mikhunki? /

/369[371] / CONQUISTA / GVAINA CAPAC INCA / CANDIA, ESPANHOL / *Cay coritacho micunqui? [É este o ouro que comes?]* / Este ouro comemos. / em Cuzco / / *Kay quritachu mikhunki?* /

Na cena, vemos o Inca perguntando ao espanhol, em língua nativa e por gestos, se é aquele o ouro que ele come, apontando para uma cuia com o metal, tão valioso aos espanhóis. Candia responde, também gesticulando e em língua espanhola, que sim. Na parte de baixo da imagem, está escrito onde se passa a cena: *en el Cuzco*.

O episódio teria se passado ainda antes da conquista empreendida por Pizarro, quando o explorador Candia teve contato com os incas e deles, segundo Poma de Ayala, teria levado à Espanha muito ouro e prata, iniciando uma febre em busca desses metais que teria motivado a própria conquista do império incaico. Candia teria se aproveitado da boa vontade dos indígenas, ludibriando-os ao dizer que queria ouro e prata para comer.

Podemos dividir a imagem em duas partes, num corte vertical, separando inca e espanhol. Ao se excluir o espanhol, se vê uma cena misericordiosa onde o indígena oferece “comida” para alguém necessitado.

Excluindo o indígena da cena, vemos o pecado da avareza e da cobiça ao mostrar o espanhol pegando ouro e falando que come o ouro. A imagem mostra o inca como virtuoso e o espanhol como pecador. Pode-se interpretar, como o fez Lopez-Baralt, que Poma de Ayala quer demonstrar ser a avareza o motor da colonização.

Análise da Imagem 496

/ 496[500] / CORREGIMIENTO / OTRO COREGIDOR LE AMOLESTA a Don Cristóbal de León otra ues porque le respondió en favor de los yndios / “Por Dios pasaré este trauajo” / “Hina uanuy, pleytista!” [“Muere así, pleitista”] / probicias /. / *Hina wañuy* /

/ 496[500] / CORREGIMENTO / OUTRO CORREGEDOR O CASTIGA a Don Cristóbal de León outra vez porque o respondeu em favor dos índios / “Por Deus passarei esse trabalho” / “*Hina uanuy, pleitista!*” [“Morre assim, pleitista”] / *prouincias!*. / *Hina wañuy* /

A imagem é dividida em duas cenas distintas, que ocorrem em lugares diferentes, separados por uma parede entre os aposentos. São duas partes: uma de vício e uma de virtude.

O lado direito, que representa o vício, ocupa 2/3 do espaço da imagem e claramente se refere à luxúria – a cena mostra uma cama com um casal e uma das pernas do corregedor denunciado descoberta. Entretanto, aparecem também os vícios da ira, soberba e preguiça, que Poma de Ayala diz serem muito comuns entre esses homens – na cortina há uma inscrição que acusa o corregedor da província dos “Lucanas de encenqueiro” e também foi ele quem mandou castigar Don Cristóbal de León, representado do lado esquerdo da imagem.

O lado esquerdo por sua vez mostra um discípulo do próprio Poma de Ayala, Don Cristóbal de Leon, sendo castigado. O cronista diz que o motivo da punição – injusta - seria a defesa dos índios que seu discípulo fazia, não querendo que eles fossem tratados como asnos de carga pelos espanhóis.

Na ilustração, apesar de estar sofrendo, Don Cristóbal não aparece com feições de dor. Pelo contrário, aparece sereno e assim caracteriza as virtudes da humildade, mansidão, temperança e diligência. Don Cristóbal era um indígena – mesmo estando vestido com roupas européias, seu corte de cabelo e a ausência de barba indicam que era um nativo – mas aparece com as mãos unidas: ele estava rezando, era cristão. Poma de Ayala faz um esforço muito grande em deixar clara a cristandade dos indígenas e como ela havia sido absorvida ao seu máximo, presente no momento de dor e sofrimento. Sendo cristãos, não poderiam ser castigados ou escravizados, ou seja, o indígena é martirizado, a pena pela qual passa é repulsiva e absurda, no entanto sua fé o conduz durante a tortura.

Assim, a construção da figura feita pelo cronista mostra um indígena cristão sofrendo – abaixo de Don Cristóbal de León ainda aparece a inscrição: por “Dios pasará este trabajo”-, que ressalta a devoção do nativo, enquanto o corregedor espanhol aparece como mau cristão pecador.

Assim, Poma de Ayala faz uma denúncia ao rei, pois acredita que ele seja mal informado dos vícios que reinam nas colônias e acredita também que assim que Filipe III souber da verdade através de suas denúncias, conduzirá o reino novamente às virtudes.

Análise da Imagem 505

/505[509] / CORREGIMIENTO / QUE EL CORREGIDOR COMBIDA en su mesa a comer gente vaja, yndio mitayo, a mestizo, y le honrra /

/505[509] / CORREGIMIENTO / QUE O CORREGIDOR CONVIDA em sua mesa a comer gente baixa, índio mitayo, a mestiço, e o honra /

Essa imagem é mais um exemplo do discurso de oposição entre vícios e virtudes proposto por López-Baralt. Na cena do banquete estão à mesa do corregedor, o qual localizamos por meio da identificação das roupas européias, barba e inscrição no braço direito da cadeira.

À mesa estão também um mestiço, um mulato e um *mitayo*. A mestiçagem de um dos indivíduos pode ser observada pela mistura da barba (rala), cabelo cortado e roupas espanholas. As referências encontradas sobre o mulato dizem respeito apenas a sua origem, fruto da união entre branco e negro, não havendo menção a um papel específico desempenhado pelo mulato na colonização. Ao caracterizá-las, porém, como sendo “gente baixa”, Poma de Ayala atesta sua visão aristocrática, de limpeza de sangue, também comum aos espanhóis: o cronista reafirma várias vezes descender de duas linhagens nobres.

Visto em corte no canto direito da imagem há o índio tributário, o *mitayo*, representado de maneira distinta por Poma. Os indígenas são retratados por ele usando os mesmos trajes espanhóis, como recurso para transparecer que a cultura européia fora absorvida pelos indígenas.

Porém, para distinguir espanhóis de indígenas, estes são imberbes e de cabelos lisos enquanto aqueles possuem barbas e cabelos cacheados. A atenção dispensada ao índio tributário deve-se ao fato de ter sido representado portando símbolos que nos permitem reconhecer que seja alguém de importância dentre os indígenas, um líder. Não usa roupas européias, mas indígenas; não usa chapéu como os demais à mesa, mas um enfeite à cabeça indicador de sua liderança sobre os indígenas.

Num banquete onde estão presentes um corregedor, sinônimo de poder na colônia, um mestiço e um mulato, fruto e peças da máquina da colonização espanhola, é possível entender a presença de um indígena com características legitimamente indígenas à mesa. O sistema colonial no Peru funcionava utilizando os próprios líderes indígenas em cargos administrativos locais, fato que facilitou o aproveitamento do trabalho nativo sem o questionamento da autoridade, uma vez que a hierarquia local fora respeitada.

Através desse argumento é possível entender o índio tributário como parte do mesmo sistema de exploração colonial por meio da simbologia do banquete que equipara os participantes, pois comem da mesma comida e bebem da mesma bebida. O fato de o índio tributário ser representado de mãos vazias enquanto os demais portam taças e cumbucas permite supor que, mesmo fazendo parte do mesmo sistema colonial, o índio tributário está sujeito a certa hierarquia, representado pela ausência de comida e bebida em suas mãos durante o banquete. Também é percebido por sua postura submissa ao corregedor: “*Señor, muy señor, yo te voy a servir*”, diz a legenda.

Todos esses componentes formam a parte superior da imagem que é dividida num corte horizontal marcando os pólos de vícios e virtudes. Os participantes do banquete são retrato de vícios como a avareza, a gula, o orgulho e a luxúria, uma vez que os mestiços eram,

na maior parte das vezes, frutos de relacionamentos extraconjugais dos conquistadores.

No pólo oposto encontramos a humilde figura de um indígena. A perspectiva nos fornece a informação sobre a postura servil do indígena, uma vez que possui proporções ínfimas se comparado aos demais participantes do banquete. Este sim é representado tipicamente como indígena: roupas simples, imberbe e de cabelos lisos. A expressão do indígena não revela nenhum tipo de descontentamento, inquietação ou rebeldia pelo dever de servir, mas é serena. O indígena mostra-se solícito ao caminhar em direção ao corregedor para entregar-lhe algo. Suas virtudes são a sobriedade, a humildade e a temperança.

A cabeça do indígena ultrapassa o limite horizontal da imagem e ganha espaço entre os elementos do banquete, em dimensões aproximadas. Podemos inferir que, por ser representado na parte inferior da imagem junto aos pés das figuras à mesa, entende-se que o trabalho indígena é a base do funcionamento da colônia: na América a exploração indígena serviria o banquete das autoridades locais.

Análise da Imagem 557

/ 557[571] / COMENDERO / QVE EL COMENDERO LE haze ahorcar al cacique prencipal don Juan Cayan Chire y por dalle contento al encomendero le cuelga el corregidor. / “petición contra don Juan” / comedero /

/ 557[571] / ENCOMENDERO / QUE O ENCOMENDERO enforca ao cacique principal don Juan Cayan Chire e por dar-se contento ao encomendero o presenteia o corregedor. / “petição contra don Juan” / encomendero /

Esta imagem mostra o cacique dom Juan Cayan Chire que fora enforcado por ordem do . O autor denuncia o crime. O assassinato do indígena cristão (ele possui uma cruz em suas mãos) sobre motivos

suspeitos. O corregedor (personagem mais à direita da imagem) tem em sua mão uma carta que diz “petição contra dom Juan”.

O sinal de silêncio do mesmo corregedor demonstra seu intuito de esconder as verdadeiras razões que levaram a condenação do cacique. Junto a imagem, na página 509 de seu livro, Poma de Ayala escreve: “são testemunhos falsos, interessados, inimigos e o põem causas impertinentes e mentirase faz processos”. Em outras palavras, o maltrato do indígena é falsamente justificado para eliminá-lo, considerando-o inferior: é o vício da soberba que, segundo Poma de Ayala, caracterizaria o espanhol quando este abusa de sua posição para controlar a vida do indígena como se fosse própria possessão.

Na esquerda da imagem, o cacique principal encontra-se enforcado, o que é contraditório na visão de Poma de Ayala, já que sua fé o faz tão digno do perdão divino quanto seus assassinos. Ao invés de representar o indígena antes, ou durante seu sofrimento, escolhe por representá-lo já morto, envolto em sua simplicidade e falta de expressão, tão humilde quanto Jesus na cruz, virtude que se opõe (inclusive fisicamente):

“segundo essa sugestão de análise, o personagem virtuoso, à esquerda da imagem, é separado dos personagens pecadores, à direita, pelo bastão que segura o encomendero as degenerações da cristandade espanhola. Aliás, esse é um caráter importante da obra de Poma de Ayala: seu cristianismo não possui barreiras étnicas, ele é reservado para todos aqueles que cultivam a fé católica”.

Análise da Imagem 596

/ 596[610] / PADRES/JUEGA EL PADRE A LOS NAIPES con el corregidor de la prouincia / doctrina /

/ 596[610] / PADRES / O PADRE JOGA CARTAS com o corregedor da província / doutrina /

A série de imagens intitulada “Padres” também se insere na lógica dos vícios e virtudes. A crítica neste caso se dirige aos padres, como já anuncia o título e como depois será reforçado no texto: “*Juega el padre a los naipes com el corregidor de la provincia*”.

À esquerda, senta-se um padre, que como se constata pelo tipo de vestimenta corrente nos desenhos de Poma de Ayala, é do clero secular. Poma de Ayala critica duramente os membros do clero, acusando-os de ladrões, soberbos e que não respeitavam as leis de Deus nem da Justiça. Entretanto, é simpático a algumas ordens do clero regular, como os Franciscanos, Jesuítas e ermitãos, pois, para ele, estes eram realmente devotos, humildes e honestos em seu ofício.

À direita, vemos o corregedor, que entre outras funções deve cobrar tributos dos indígenas e prover a manutenção de sua comunidade. Embora não se possa extrair muita expressividade corporal nos desenhos de Poma de Ayala, é possível dizer que o corregedor está em estado de exaltação, certamente pela grande quantidade de moedas que o jogo lhe proporciona, moedas essas que vieram da exploração indígena e se desviam do benefício da comunidade indígena para a ganância e avareza dos que jogam.

Mas é no centro da figura que se concentra a realização do pecado: a mesa, as cartas, as moedas, o jogo. O vício do jogo é símbolo do vício da Avareza, onde a condição eclesiástica do padre dentro da Igreja torna a crítica ainda mais forte e retoma a idéia da abolição do cargo de corregedor: o ambiente sagrado da igreja agrava o pecado cometido. Por fim, Poma de Ayala ironiza: “*Entendéys en el juego de naipes, !es buestro rezar!*”, mostrando como o padre substitui sua doutrina pela cartas.

Análise da Imagem 637

/ 637[651] / PADRES / LA SANTA BVENA OBRA I LIMOSNA que an de hazer a los santícimos padres de San Francisco y hirmitaño, de la Conpañía de Jesus, beatas, biejos, enfermos,

tollidos, mancos, ciegos, cojos, hombres como mongeres, an de hazer limosna los yndios cin plata en este rreyno. /

**Ci fuera estos santos padres dotrinado y diera limosna y no rrecibiera ni tomara plata ni fuera cudidioso de hacienda, fuera otra orden de San Francisco, amará la pobresa, santo se ellos, grandes letraños. /*

/ 637[651] / PADRES / A SANTA BOA OBRA E ESMOLA que hão de fazer aos santíssimos padres de São Francisco e ermitão, da Companhia de Jesus, beatas, velhos, enfermos, tolhidos, mancos, cegos, coxos, homens como monges, hão de fazer esmola os índios sem dinheiro neste reino. /

***Se forem estes santos padres doutrinados e dera esmola e não receba nem tomara dinheiro nem fosse cobiçoso de fazenda, fora outra ordem de São Francisco, amará a pobreza, santo se eles, grandes letrados. /**

Esta imagem apresenta três membros das ordens católicas regulares: um padre franciscano, um jesuíta e um ermitão, além de um indígena que lhes oferece uma galinha como esmola. Como já dito, o autor é extremamente simpático às ordens citadas, e no trecho que segue a imagem, essa preferência é explícita nos elogios e nas obrigações da população para com esses membros do clero regular. Talvez fosse por experiência própria (provavelmente fora de criação franciscana), porquanto que os padres diocesanos não eram muito bem vistos em comparação aos membros regulares. Não se obrigavam à pobreza, e muitas vezes eram acusados, na maioria delas corretamente, de ceder aos pecados e afastar-se do cuidado das almas, impregnando-se de desejos e atitudes mundanos.

É o voto de pobreza que Poma de Ayala tanto valoriza nesses clérigos: na página 605 de seu livro, ele escreve, junto à imagem, “pois que representam a mesma humildade e caridade de Jesus Cristo”. Eles representavam o verdadeiro sacrifício de Cristo e seus mais fiéis pregadores. Algumas destas características aparecem simbolicamente

no crucifixo que o jesuíta segura a sua frente, sua missão pregadora, a vestimenta simples dos três indivíduos e a cruz e caveira do ermitão, a morte e sacrifício de Jesus e do desapego cristão ao luxo do mundo e a indiferença diante da morte.

A castidade, abandono da vida material e, principalmente, a sobriedade, são os elementos que foram o quadro do ideal religioso. López-Baralt (1988: 305) escreve: “A sobriedade se propõe como imperativo moral para curas e monges, que não devem cobrar tributo senão viver de esmolas uma vida austera sem concessões aos prazeres da carne”.

Um aspecto interessante da imagem para qual gostaria de chamar a atenção é para a ausência de encomenderos, diocesanos, e negros, mulatos, indígenas tributários, corregedores, apenas um indígena que agrada a três membros do clero regular. E, ao mesmo tempo, é uma imagem virtuosa, não denota mazelas, vícios. Poma de Ayala era adepto da concepção franciscana de que os indígenas deveriam ser deixados aos cuidados desses primeiros, a fim de não corromperem seu cristianismo tido como puro. Segundo o autor, os indígenas já haviam sido catequizados por São Tomé, tendo perdido suas crenças com o domínio dos Incas, e as retomaram pelos espanhóis que, agora, ameaçam novamente sua pureza com seus abusos.

Referências Bibliográficas

Fonte

POMA DE AYALA, F. G. *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*-Tomos I e II, 1ª Edição, México: Siglo Veintiuno, 1980.

Bibliografia

BERNAND, Carmen e GRUZINSKY, Serge. *História do Novo Mundo: Da descoberta à Conquista, uma Experiência Européia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1997.

- BETHELL, Leslie, *História da América Latina: A América Latina Colonial*-volume II. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Brasília, DF: Fundação Alexandre Gusmão, 1999.
- CIRLOT, Juan-Eduardo. *Dicionário de Símbolos*. São Paulo: Editora Moraes Ltda., 1984.
- LÓPEZ-BARALT, Mercedes. *Ícono y Conquista: Guamán Poma de Ayala*. Madrid: Editora Hiperión, 1988.
- PANOFSKY, Erwin. *Significado nas Artes Visuais*. São Paulo, Perspectiva, 1976.
- WÖLFFLIN, Heinrich. *Conceitos fundamentais de História da Arte: o problema da evolução dos estilos na arte mais recente*. São Paulo, Martins Fontes, 1989.



Imagem 369

/369[371] / CONQUISTA / GVAINA CAPAC INGA / CANDIA, ESPAÑOL / Cay coritacho micunqui? [Es éste el oro que comes?] / Este oro comemos. / en el Cuzco / Kay quritachu mikhunki? /

/369[371] / CONQUISTA / GVAINA CAPAC INCA / CANDIA, ESPANHOL / Cay coritacho micunqui? [É este o ouro que comes?] / Este ouro comemos. / em Cuzco / / Kay quritachu mikhunki? /



Imagem 496

/ 496[500] / CORREGIMIENTO / OTRO COREGIDOR LE AMOLESTA a Don Cristóbal de León otra ves porque le respondiô en favor de los yndios / “Por Dios pasaré este trauajo” / “Hina uanuy, pleitista!” [“Muere así, pleitista”] / probicias /. / Hina wañuy /

/ 496[500] / CORREGIMIENTO / OUTRO CORREGEDOR O CASTIGA a Don Cristóbal de León outra vez porque o respondeu em favor dos índios / “Por Deus passarei esse trabalho” / “Hina uanuy, pleitista!” [“Morre assim, pleitista”] / prouincias /. / Hina wañuy /



Imagem 505

/505[509] / CORREGIMIENTO / QUE EL CORREGIDOR COMBIDA en su mesa a comer gente vaja, yndio mitayo, a mestizo, y le honrra /

/505[509] / CORREGIMIENTO / QUE O CORREGIDOR CONVIDA em sua mesa a comer gente baixa, índio mitayo, a mestiço, e o honra /

comendero QVE EL COMENDERO LE



Imagem 557

/ 557[571] / COMENDERO / QVE EL COMENDERO LE haze ahorcar al cacique principal don Juan Cayan Chire y por dalle contento al encomendero le cuelga el corregidor. / "petición contra don Juan" / comedero /

/ 557[571] / ENCOMENDERO / QUE O ENCOMENDEIRO enforca ao cacique principal don Juan Cayan Chire e por dar-se contento ao encomendero o presenteia o corregedor. / "petição contra don Juan" / encomendero /



Imagem 596

/ 596[610] / PADRES/JUEGA EL PADRE A LOS NAIPES con el corregidor de la provincia / doutrina /

/ 596[610] / PADRES / O PADRE JOGA CARTAS com o corregedor da provincia / doutrina /



Imagem 637

/ 637[651] / PADRES / LA SANTA BVENA OBRA I LIMOSNA que an de hazer a los santícimos padres de San Francisco y hirmitaño, de la Conpañía de Jesus, beatas, biejos, enfermos, tollidos, mancos, ciegos, cojos, hombres como mongeres, an de hazer limosna los yndios cin plata en este rreyno. /

*Ci fuera estos santos padres dotrinado y diera limosna y no rrecibiera ni tomara plata ni fuera cudidioso de hacienda, fuera otra orden de San Francisco, amará la pobresa, santo se ellos, grandes letraños. /

/ 637[651] / PADRES / A SANTA BOA OBRA E ESMOLA que hão de fazer aos santíssimos padres de São Francisco e ermitão, da Companhia de Jesus, beatas, velhos, enfermos, tolhidos, mancos, cegos, coxos, homens como monges, hão de fazer esmola os índios sem dinheiro neste reino. /

*Se forem estes santos padres doutrinados e dera esmola e não receba nem tomara dinheiro nem fosse cobiçoso de fazenda, fora outra ordem de São Francisco, amará a pobreza, santo se eles, grandes letrados. /

A REPRESENTAÇÃO DO EUROPEU NA AMÉRICA: ULRICO SCHMIDL

Coordenador:

Luis Guilherme Assis Kalil

Pesquisadores:

Fernanda Goulart

Giovanni Grillo

Olavo Marchetti

Pedro Bortoto

Renato Denadai

Renato Salgado

Thiago Ribeiro

Ulrico Schmidl:

Nascido em uma rica família da cidade de Straubing, provavelmente em 1510, Ulrico Schmidl¹ alistou-se em Ambéres como soldado voluntário para participar da expedição de Pedro de Mendoza rumo à

¹ Existem muitas variações na grafia do nome do cronista (Schmidt, Schmidelius, Fabro, entre outras), utilizamos Ulrico Schmidl por ser a forma mais utilizada em língua portuguesa.

América. A frota partiu em setembro de 1535, ao contrário do ano 1534 apontado pelo autor em sua obra (Ulrico utilizava um calendário diferente) e chegou cinco meses depois à foz do rio da Prata.

Durante os anos em que esteve no Novo Mundo participou de momentos importantes dos primórdios da colonização: a fundação de Buenos Aires e Assunção, expedições em busca de metais preciosos e do reino das Amazonas, chegando até os territórios que hoje formam o Peru e a Bolívia. Depois de quase vinte anos na América, Ulrico recebeu uma carta com pedidos de seu irmão doente, para que retornasse à sua terra natal, o que o levou a realizar sua última expedição – de Assunção a São Vicente – onde embarcou de volta à Europa. Após o retorno, as informações a respeito de Ulrico escasseiam. No entanto, sabe-se que foi neste período que escreveu sua obra (entre 1554 e 1564) e, provavelmente, se converteu ao protestantismo. Apesar de haver uma placa em uma casa na cidade de Regensburg apontando que o “co-descobridor do Brasil e co-fundador de Buenos Aires” morreu em 1563, problemas em relação à grafia de seu nome impedem uma confirmação da data.

A Viaje al Río de la Plata, editada em alemão pela primeira vez em 1567, foi traduzida para diversas línguas, porém, nunca para o português. Geralmente dividido em cinquenta e cinco capítulos, o texto de Ulrico privilegia a descrição das expedições, de agrupamentos indígenas e a busca por metais preciosos (que para o autor seria o fim último da conquista), em detrimento da participação dos clérigos e da Igreja nas expedições.

Análise

Em um dos primeiros capítulos de sua obra, Ulrico Schmidl relatou o retorno dos europeus a seu acampamento após uma expedição ao interior do continente, em que combateram os indígenas Querandís: “*Después que volvimos nuevamente a nuestro campamento, se repartió toda la gente: la que era para la guerra se empleó en la*

guerra y la que era para el trabajo se empleó en el trabajo” (SCHMIDL: 1997, 27). Essa passagem indica uma das características principais do texto de Ulrico: a ausência da Igreja e dos clérigos no Novo Mundo. Ao apontar para uma divisão entre soldados e trabalhadores, ou o autor inclui os religiosos em uma das funções, ou simplesmente não os cita, o que fica evidente é que não é dada uma grande atenção para esse aspecto da conquista.

Esse “silêncio” permanece em toda a obra. Em nenhum momento o cronista cita a propagação da fé cristã como justificativa para as expedições e os ataques aos indígenas. Pelo contrário, Ulrico afirma que o fim último dos europeus no Novo Mundo era a obtenção de metais preciosos: “... *el rey [dos indígenas Jerús] preguntó entonces a nuestro capitán sobre su deseo e intención, a lo que este contesto que deseaba buscar oro y plata*”. Após dar todo o ouro que possuía e ainda não contentar os europeus, o chefe indígena indica a direção do reino das Amazonas, e a expedição segue sua busca: “*Nos alegramos cuando oímos lo que nos dijo del país de las Amazonas y de sus grandes riquezas (...) Entonces marchamos contra esas*” (SCHMIDL: 1997, 79 – 80).

Por ressaltar as questões materiais, o cronista privilegia as expedições – momentos em que os europeus estão em busca das lendárias riquezas – em detrimento dos períodos em que estão estabelecidos em alguma localidade. Desse modo, compreende-se porque sua obra praticamente ignora os três anos que passou entre os Cheraguazús, fazendo apenas uma breve citação². Ao escrever sobre as expedições, Ulrico vai descrevendo os vários agrupamentos indígenas que encontra pelo caminho. Além de algumas informações

² “*Quedamos en esta localidad durante tres años. Pero nuestro capitán general tenía la malatía francesa, no podía mover pies ni manos y además había gastado en el viaje más de cuarenta mil duros. No quiso pues estar con nosotros en esa tierra y decidió volver a España*” (SCHMIDL: 1997, 33 - 34).

presentes em quase todos eles: tempo de viagem e distância em léguas entre o último povoado citado e o atual, modo como foram recebidos (pacificamente, violentamente ou com a aldeia abandonada), o número aproximado de habitantes, entre outros, o cronista se preocupa em informar seu leitor a respeito do físico, dos adornos e utensílios indígenas.

A passagem a respeito dos Timbús é exemplar:

“...estuvimos en viaje durante dos meses, pues hay ochenta y cuatro leguas desde donde habíamos dejado los cuatro buques hasta el lugar donde habitan los Timbús. Estos llevan en ambos lados de la nariz una estrellita, hecha de una piedra blanca y azul, y son gente de cuerpo grande y fornido. Las mujeres son horribles y, tanto jóvenes como viejas, tienen la parte baja de la cara llena de rasguños azules. La fuerza de los indios es mucha, como sabréis por mí más adelante, y no comen otra cosa que carne y pescado: en toda su vida no han comido otra comida. Se calcula que esta nación tiene como quince mil hombres, más bien más que menos; tienen canoas, iguales a esas que allá en Alemania se llaman barquitos, y usan los pescadores. (...) Cuando llegamos con nuestros buques a cuatro leguas de su pueblo, nos divisaron y vinieron a nuestro encuentro como en cuatrocientas canoas, y en cada una había dieciséis hombres, y se nos acercaron pacíficamente. Nuestro capitán regaló entonces al indio principal de los Timbús, que se llamaba Cheraguazú, una camisa y un birrete rojo, un hacha y otras cosas más de rescate. El tal Cheraguazú nos condujo a su pueblo, y nos dieron carne y pescado hasta hartarnos” (SCHMIDL: 1997, 32 – 33).

Essas descrições muitas vezes incluem algum elemento único, ou pelo menos diferenciador, de cada grupo. Desse modo os Timbús têm *estrellitas* no nariz e, suas mulheres, *rasguños azules* no rosto; os Mbayas possuem vassalos (assim como “*los labriegos están sometidos a un señor noble*”) e suas mulheres possuem vários companheiros; os Macasís falam espanhol; os Curemaguás se embelezam com penas de papagaio; os Carios vendem suas filhas,

irmãs e esposas pelo preço de uma camisa; os Tupis são canibais; os Querandíes chegam a beber sangue de alguns animais durante as secas, entre outros exemplos.

As citações de várias características individuais de cada povoamento apontam para o fato de que o cronista não vê os indígenas como um grupo homogêneo e indistinto. Essa maneira de escrever pode ser encarada como uma forma encontrada pelo autor de envolver seu leitor, e não tornar sua obra um mero roteiro. É importante lembrar também que antes de escreverem, viajantes como Ulrico narravam oralmente suas viagens: “sabiam, portanto, o que mais prendia a curiosidade dos ouvintes e foram ao encontro do gosto de seus leitores” (KLOSTER: 1942, 59).

Analisando essas descrições, percebe-se que quase não há generalizações, uma das poucas existentes é a visão dos indígenas como seres ingênuos/infantis diante dos conquistadores. Ulrico insere em sua obra várias passagens em que os nativos são retratados como inferiores: acreditam em lendas como a do “hálito mortal dos jacarés”; não compreendem o funcionamento das armas de fogo nem o real valor dos metais preciosos (trocando-os com os europeus por “*cuchillos, rosários, tijeras, espejos y otras chucherías*”); e ainda, em certos povoamentos, os homens vendiam suas esposas, irmãs e filhas por preços insignificantes.³

Apesar disso, o cronista faz questão de diferenciá-los dos animais. Mais de uma vez, o autor os descreve como “seres humanos”: “*sin tener compasión con ningún ser humano*”; “*sean gentes o animales salvajes, quieren beber o bañarse*” (SCHMIDL: 1997, 48, 173). Desse modo, Ulrico reprova o uso desmedido da violência – ela só poderia ocorrer em uma “guerra justa” (que acontece várias vezes devido às traições indígenas quando então seria permitido matar a todos, inclusive crianças). O autor também não faz uma correlação

³ “... *una mujer cuesta una camisa, un cuchillo, una hachuela, u otro rescate cualquiera*” (SCHMIDL: 1997, 43).

direta entre indígenas e escravos. Em sua obra, afirma seguir ordens reais que obrigavam os conquistadores a perdoarem até três vezes os nativos que mostrassem arrependimento, para só então os escravizar. Mesmo obedecendo a esses preceitos, Ulrico afirma que escravizou nativos derrotados nas guerras⁴, chegando a levar alguns à Europa.

Desse modo, durante toda a obra, percebe-se que o autor mostra uma imagem alternada em relação aos indígenas. Ao mesmo tempo em que o autor se admira com alguns de seus costumes (pinturas corporais e a música, por exemplo) e afirma que é melhor estar entre eles do que entre os portugueses da vila de João Ramalho, ele os descreve em certas passagens como “cães”: “...y como perros hambrientos atropellaron a los cristianos y los mataron todos, que ninguno se salvo”; “... huyeron, cayendo los unos sobre los otros como los perros” (SCHMIDL: 1997, 53, 46).

Tzvetan Todorov em sua obra *A conquista da América – a questão do outro*, também aponta para essa visão alternada em relação aos indígenas:

“Como Colombo pode estar associado a estes dois mitos aparentemente contraditórios, um onde o outro é um ‘bom selvagem’ (quando é visto de longe), e o outro onde é um ‘cão imundo’, escravo em potencial? É porque ambos têm uma base comum, que é o desconhecimento dos índios, a recusa em admitir que sejam sujeitos com os mesmos direitos que ele, mas diferentes” (1996,47).

Apesar de abordar Cristóvão Colombo, essa passagem se aproxima muito da obra de Ulrico. Dessa maneira, percebe-se que mesmo não considerando os indígenas como animais, Schmidl não os trata como

⁴ “Allí conquisté para mí, como botín, diecinueve personas, hombres y mujeres jóvenes; nunca he querido gente vieja sino, por el contrario, jóvenes.” (SCHMIDL: 1997, 106).

iguais aos europeus. Assim, todas as mortes de europeus citadas na obra acabam com um pedido a Deus para que suas almas sejam salvas: “¡Dios sea con ellos clemente y misericordioso, así como con nosotros todos! Amén” (SCHMIDL: 1997, 30). Porém, ele não escreve preces para as almas indígenas, mesmo acreditando em sua existência – uma vez que os chama de seres humanos.

Essa visão de Ulrico, do indígena como ser ingênuo, influencia suas interpretações em alguns momentos da obra, assim, ele não desconfia dos relatos das Amazonas. Para o cronista não existia a hipótese de que os nativos falassem a respeito desse reino, rico em ouro, por perceberem que era isso que os europeus queriam ouvir, nem que a presença de ouro em terras distantes e de difícil acesso seria uma forma de se “livrar” dos conquistadores, haja vista o modo ingênuo com que eles se relacionavam com os metais preciosos – trocando-os por qualquer “bugiganga”.

O cronista chega a citar algumas ações em que os indígenas tentam se rebelar e enganar os espanhóis, utilizando expressões como “mente traidora”, “astúcia” e “falso coração”. Porém, a superioridade européia é evidente. Dessa forma, as tentativas indígenas resultam em suas mortes ou nem chegam a se concretizar, devido a uma “maior astúcia” européia: em sua expedição a São Vicente, os Tupis, após matarem dois de seus companheiros, tentaram atrair Schmidl para uma emboscada, no entanto: “*bien les conocimos la astucia*”.⁵

Por fim, vemos que apesar de serem descritos por Ulrico como seres humanos, e com características distintas, os indígenas não se igualam aos europeus. Como visto acima, os ingênuos nativos

⁵ “*Yo tengo muy bien sabido que cuando en esa tierra un indio se para a alguna distancia y habla, es que no tiene buena intención; así que nos armamos como mejor pudimos y estuvimos apercebidos. Les preguntamos por nuestros compañeros y dónde estaban y entonces nos contestaron que estaban en el pueblo y que fuéramos nosotros también. Pero bien los conocimos la astucia, y no quisimos ir allá.*” (SCHMIDL: 1997, 129).

desconhecem o valor dos metais preciosos e ficam desesperados ao verem o resultado das armas de fogo:

“... hicimos disparar nuestros arcabuces, y cuando los oyeron y vieron que su gente caía y no veían bala ni flecha alguna sino un agujero en los cuerpos, no pudieron mantenerse y huyeron, cayendo los unos sobre los otros como los perros, mientras huían hacía su pueblo” (SCHMIDL: 1997, 46).

Em seu relato, os conquistadores são mostrados como superiores militar e intelectualmente, sendo assim justificável o extermínio e a escravidão quando os rumos da conquista – a obtenção de riquezas materiais – fossem prejudicados.

Referências Bibliográficas

Fonte

SCHMIDL, Ulrico *Viaje al Rio de la Plata*. Buenos Aires: Emecé Editores: 1997.

Bibliografía

KLOSTER, W. e SOMMER, F. *Ulrico Schmidl no Brasil Quinhentista* introdução de Francisco de Assis Carvalho Franco. São Paulo: Editora Sociedade Hans Staden, 1942.

SCHMIDEL, Ulrich. *Derrotero y viaje a España y las Indias*. Traducido del alemán según el manuscrito original de Stuttgart y comentado por Edmundo Wernicke. Santa Fé: Editora Universidad Nacional Del Litoral, 1938.

_____. *Viaje al Río de la Plata*. notas biograficas y bibliograficas por Bartolomé Mitre – traducción por Samuel A. Lafone Quevedo (com imagens da edição de Levinus Hulsius). Buenos Aires: Editora Cabaut, 1903.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América – a questão do outro*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996.

Capítulos IX a XIV

Viaje al Río de la Plata de Ulrico Schmidl

IX

Después que volvimos nuevamente a nuestro campamento, se repartió toda la gente: la que era para la guerra se empleó en la guerra y la que era para el trabajo se empleó en el trabajo. Allí se levantó una ciudad con una casa fuerte para nuestro capitán don Pedro Mendoza, y un muro de tierra en torno a la ciudad, de una altura como la que puede alcanzar un hombre con una espada en la mano. Este muro era de tres pies de ancho, y lo que hoy se levantaba, mañana se venía de nuevo al suelo; además la gente no tenía qué comer y se moría de hambre y padecía gran escasez, al extremo que los caballos no podían utilizarse. Fue tal la pena y el desastre del hambre, que no bastaron ni ratas ni ratones, víboras ni otras sabandijas; hasta los zapatos y cueros, todo tuvo que ser comido.

Sescondidas; y así que esto se supo, se los prendió y se les dio tormento para que confesaran. Entonces se pronunció la sentencia de que se ajusticiara a los tres españoles y se los colgara en una horca. Así se cumplió y se les ahorcó. Ni bien se los había ajusticiado, y se hizo la noche, y cada uno se fue a su casa, algunos otros españoles cortaron los muslos y otros pedazos del cuerpo de los ahorcados, se los llevaron a sus casas y allí los comieron. También ocurrió entonces que un español se comió a su propio hermano que había muerto. Esto ha sucedido en el año 1535, en el día de Corpus Christi, en la referida ciudad de Buenos Aires.

X

Como nuestro capitán general don Pedro Mendoza juzgó que no podría mantener a su gente, ordenó y dispuso que sus capitanes armaran cuatro bergantines; en tales barcos pueden viajar cuarenta hombres, y hay que moverlos a remo. Cuando esos cuatro buques, que se llaman bergantines, estuvieron aparejados y listos, así como otros barquitos que se llaman bateles o botes, de manera que en total fueron siete buques, ordenó nuestro capitán general don Pedro Mendoza que los capitanes convocaran a la gente. Cuando la gente estuvo reunida, nuestro capitán eligió trescientos cincuenta hombres con sus arcabuces y ballestas, y navegamos aguas arriba por el Paraná a buscar indios, para lograr alimentos y provisiones. Pero cuando los indios nos veían huían ante nosotros y nos hicieron la mala jugada de quemar y destruir sus alimentos: éste es su modo de hacer la guerra. De ese modo no encontramos nada que comer, ni mucho ni poco; apenas se nos daba a cada uno, cada día, tres medias onzas de bizcocho.

En este viaje murió de hambre la mitad de nuestra gente, de tal modo que tuvimos que regresar, porque nada pudimos conseguir en estas andanzas que duraron dos meses. Cuando volvimos a donde estaba nuestro capitán general don Pedro Mendoza, éste hizo llamar en seguida al que nos había mandado en ese viaje: éste se llamaba Jorge Luján.

Nuestro capitán general escuchó la relación de Jorge Luján, de cómo había ocurrido que se le muriera tanta gente en el viaje y éste explicó que no había tenido comida de ninguna clase, y que los indios habían huido todos, como vosotros habéis sabido antes.

XI

Después de esto quedamos todos juntos en Buenos Aires durante un mes, con gran penuria y escasez, hasta que estuvieron aprestados los buques. En este tiempo los indios asaltaron nuestra ciudad de Buenos Aires con gran poder y fuerza. Eran como veintitrés mil hombres, y pertenecían a cuatro naciones, una llamada Querandí, otra Guaraní, la tercera Charrúa, la cuarta Chana-Timbú. Tenían la intención de matarnos a todos, pero Dios Todopoderoso no les concedió tanta gracia, aunque consiguieron quemar nuestras casas, pues estaban techadas con paja, excepto la casa del capitán general, que estaba cubierta con tejas. De cómo quemaron nuestra población y casas, quiero contarlo con brevedad para que se comprenda.

Mientras parte de los indios marchaban al asalto, otros tiraban sobre las casas con flechas encendidas, para que no tuviéramos el tiempo de atender a ambos y salvar nuestras casas. Las flechas que disparaban estaban hechas de cañas y ellos las encendían en la punta. También hacen flechas de otro palo que, si se lo enciende, arde y no se apaga, y donde cae, allí comienza a arder. En el encuentro perecieron cerca de treinta hombres de entre nosotros los cristianos, entre capitanes y gente de tropa. ¡Dios sea con ellos clemente y misericordioso, así como con nosotros todos! Amén. En este ataque quemaron también cuatro buques grandes, que se hallaban a una media legua de nuestra ciudad de Buenos Aires. Estos buques no tenían cañones y la gente que estaba a bordo, cuando vio tan gran multitud de indios, huyó hacia otros tres buques que había allí cerca. Cuando notaron esto, y vieron arder los otros buques, los españoles pusieron a la defensa y descargaron los cañones contra los enemigos. Cuando los indios vieron y sintieron la artillería, se retiraron dejándonos en paz. Esto ha ocurrido el día de San Juan, en el año mil quinientos treinta y cuatro.

XII

Después de estos sucesos, la gente tuvo que irse a vivir en los buques, y nuestro capitán don Pedro Mendoza dio poder a un capitán llamado Juan Ayolas para que fuera nuestro capitán y gobernara en su nombre. Entonces este capitán Juan Ayolas mandó convocar la gente e hizo una revista general, encontrando que de los dos mil quinientos hombres quedaban con vida unos quinientos sesenta de entre la gente de guerra; los demás habían hallado la muerte por hambre o habían sido muertos por los indios. ¡Dios sea con ellos clemente y misericordioso, y con nosotros todos! Amén. Por aquel tiempo perecieron también unas veinte personas, que fueron muertos y comidos por los Cariós.

Dispuso entonces nuestro capitán Juan Ayolas que los marineros aprestaran ocho bergantines y bateles o botes, porque quería navegar aguas arriba del Paraná y buscar una nación que se llama Timbú para obtener provisiones y mantener a la gente. Así se hizo y nuestro capitán Juan Ayolas apartó cuatrocientos hombres de los quinientos sesenta, dejando los otros ciento sesenta en los cuatro buques, para que los cuidaran, dándoles un capitán que se llamaba Juan Romero. Éste debía mirar por los buques y cuidarlos; tenían provisiones para un año, de modo que todos los días se diera a cada soldado ocho medias onzas de pan o harina; si alguno quería comer más, que se lo buscara.

XIII

Nuestro capitán Juan Ayolas mandó convocar los

cuatrocientos hombres de la tropa y los embarcó en los buques, y viajó aguas arriba por el río Paraná. También viajó con nosotros nuestro supremo capitán general don Pedro Mendoza; y estuvimos en viaje durante dos meses, pues hay ochenta y cuatro leguas desde donde habíamos dejado los cuatro buques hasta el lugar donde habitan los Timbús. Estos llevan en ambos lados de la nariz una estrellita, hecha de una piedra blanca y azul, y son gente de cuerpo grande y fornido. Las mujeres son horribles y, tanto jóvenes como viejas, tienen la parte baja de la cara llena de rasguños azules. La fuerza de los indios es mucha, como sabréis por mí más adelante, y no comen otra cosa que carne y pescado: en toda su vida no han comido otra comida. Se calcula que esta nación tiene como quince mil hombres, más bien más que menos; tienen canoas, iguales a esas que allá en Alemania se llaman barquitos, y usan los pescadores. Estas canoas se hacen con un árbol y tienen un ancho de tres pies en el fondo y un largo de ochenta pies. Pueden viajar en ellas cualquiera sea el tiempo hasta dieciséis hombres y todos deben remar; tienen remos como los que usan los pescadores en Alemania, salvo que no son reforzados con hierro en la punta de abajo.

Cuando llegamos con nuestros buques a cuatro leguas de su pueblo, nos divisaron y vinieron a nuestro encuentro como en cuatrocientas canoas, y en cada una había dieciséis hombres, y se nos acercaron pacíficamente. Nuestro capitán regaló entonces al indio principal de los Timbús, que se llamaba Cheraguazú, una camisa y un birrete rojo, un hacha y otras cosas más de rescate. El tal Cheraguazú nos condujo a su pueblo, y nos dieron carne y pescado hasta hartarnos; si este viaje hubiera durado diez días más, todos nos hubiéramos muerto de hambre. Así y todo murieron, durante este viaje, cincuenta de los cuatrocientos hombres.

XIV

Quedamos en esa localidad durante tres años. Pero nuestro capitán general tenía la malatía francesa, no podía mover ni pies ni manos y además había gastado en el viaje más de cuarenta mil duros. No quiso, pues, estar más tiempo con nosotros en esa tierra, y decidió volver a España, como lo hizo; retornó con dos bergantines y llegó a los cuatro buques grandes que había dejado en Buenos Aires, tomó consigo cincuenta hombres y viajó a España en dos buques grandes, dejando los otros dos en Buenos Aires. Mas cuando nuestro capitán general don Pedro Mendoza había llegado a mitad de camino, Dios Todopoderoso le deparó una muerte miserable. ¡Dios sea con él clemente y misericordioso! Nos había prometido ante de salir que, ni bien él o los buques llegaran a España, y como primera medida, mandaría inmediatamente otros dos buques al Río de la Plata; cosa que dispuso en su lecho de muerte al hacer su testamento, todo tal cual había sido convenido. También encargó que se mandase gente y ropa, rescate y todo lo que fuera menester. No bien llegaron los dos buques a España, se entregaron esas cartas y órdenes; y cuando los consejeros de su Cesárea Majestad supieron que esto sucedía en el país, despacharon lo más pronto posible dos grandes buques con gente y alimentos y mercadería y todo lo que se necesitaba.

XV

El capitán que partió con el auxilio al Río de la Plata se llamaba Alonso Cabrera, y trajo consigo más de doscientos españoles y bastimentos para dos años, llegando en el año 1538 a Buenos

Aires, donde habían quedado los dos buques con ciento sesenta hombres, como vosotros habéis sabido en páginas anteriores. El capitán Alonso Cabrera hizo aprestar entonces cuatro bergantines, y embarcó en ellos víveres y otras cosas que se precisarían en ese viaje. Traía Alonso Cabrera órdenes de Su Cesárea Majestad de, ni bien llegara junto a don Juan de Ayolas, despachar inmediatamente un buque de vuelta a España, llevando relación del país. En cuanto llegó junto a don Juan Ayolas, nuestro capitán general, así fue dispuesto, y se envió inmediatamente un buque de nuevo a España, haciendo saber a los consejeros de Su Cesárea Majestad cómo iban las cosas en el país y qué se había conseguido. Después de esto el capitán general Juan Ayolas celebró consejo con Alonso Cabrera y Domingo Martínez de Irala y otros capitanes, y decidieron navegar por el río Paraná arriba con cuatrocientos hombres y ocho bergantines, y buscar un río que se llama Paraguay.

XVI

Junto a dicho río Paraguay viven los Carios, que tienen trigo turco o maíz y una raíz que se llama mandioca y otras buenas raíces más que se llaman batatas y mandioca-poporí y mandioca-pepirá. La raíz de batata se parece a la manzana y tiene el mismo gusto; la mandioca-poporí sabe a castañas. De la mandioca-pepirá se hace un vino que beben los indios. Los Carios tienen pescado y ovejas grandes, del tamaño que en esta tierra tienen las mulas; también tienen puercos salvajes, avestruces y otros animales de caza; también gallinas y gansos en abundancia.

Nuestro capitán general Juan Ayolas mandó que se reuniera toda la gente con sus armas, pues él quería hacer una revista; luego que la hizo, halló que entre su gente y la que había venido con Alonso Cabrera desde España éramos en total quinientos cincuenta hombres. Tomó entonces cuatrocientos hombres y a los

ciento cincuenta restantes los dejó con los Timbús, pues no se tenía suficientes buques como para que navegara toda la gente; dejó a los ciento cincuenta hombres con un capitán que debía gobernarlos y hacer justicia, y éste era un alemán llamado Carlos de Ugrie y había sido, tiempo atrás, camarero de Su Cesárea Majestad. Zarpamos de ese puerto, que se llama Buena Esperanza, con ocho bergantines, y después de un día de navegación, o sea cuatro leguas de camino, llegamos a una nación que se llama Corondá; también viven de pescado y carne y son aproximadamente doce mil hombres adultos, de los que pueden guerrear, y en todo son iguales a los Timbús. También tienen dos estrellitas a ambos lados de la nariz; también son personas garbosas y las mujeres feas, con arañazos azulados en la cara, tanto jóvenes como viejas, y tapan las vergüenzas con un trapo de algodón; tienen estos indios muchos cueros curtidos de nutria y muchísimas canoas. Y ellos compartieron con nosotros su escasez de carne y pescado y cueros y otras cosas más; nosotros también, del mismo modo, les dimos cuentas de vidrio, rosarios, espejos, peines, cuchillos y otras cosas, y quedamos con ellos durante dos días. También nos dieron dos indios Carios que tenían cautivos, por su habla y para que nos enseñaran el camino.

Versão

IX

Depois que voltamos novamente a nosso acampamento, toda a gente se dividiu: a que era para a guerra se ocupou com a guerra e a que era para o trabalho se ocupou com o trabalho. Ali se levantou uma cidade com uma casa forte para o nosso capitão dom Pedro Mendoza, e um muro de terra em torno da cidade, de altura próxima a que pode

alcançar um homem com uma espada na mão. Este muro era de três pés de largura e o que hoje se levantava, amanhã se via de novo no chão; Além disso, as pessoas não tinham o que comer e se morria de fome e se sofria de grande escassez, ao extremo que os cavalos não podiam ser utilizados. Foi tal a pena e o desastre da fome que não foi suficiente nem ratos nem ratazanas, víboras nem outros bichos; até os sapatos e os couros, tudo teve que ser comido.

Aconteceu que três espanhóis roubaram um cavalo e o comeram às escondidas; e assim que se soube, eles foram presos e torturados para que confessassem. Então se pronunciou a sentença de que se executasse os três espanhóis e os pendurasse em uma forca. Assim se cumpriu e se lhes enforcou. Nem bem se os havia executado e virou noite - e cada um foi para sua casa - alguns outros espanhóis cortaram as coxas e outros pedaços do corpo dos enforcados, levaram-nos para suas casas e ali os comeram. Também ocorreu então que um espanhol comeu seu próprio irmão que tinha morrido. Isto aconteceu no ano de 1535, no dia de Corpus Christi, na referida cidade de Buenos Aires.

X

Como nosso capitão geral dom Pedro Mendoza julgou que não poderia manter sua gente, ordenou e determinou que seus capitães armassem quatro bergantins; em tais barcos podem viajar quarenta homens e são movidos a remo. Quando esses quatro buques, chamados bergantins, estiveram aparelhados e prontos, assim como outros pequenos barcos que se chamam batéis ou botes, de modo que no total foram sete buques, ordenou nosso capitão geral dom Pedro Mendoza que os capitães convocassem sua gente. Quando ela estava reunida, nosso capitão escolheu trezentos e cinquenta homens com seus arcabuzes e balestras, e navegamos rio acima pelo Paraná à procura de índios, para obter alimentos e provisões. Mas quando os índios nos viam, fugiam, e nos fizeram a maldade de queimar e destruir seus

alimentos: este é seu modo de fazer a guerra. Desse modo, não encontramos nada para comer, nem muito nem pouco; apenas era dado a cada um três meia onças de biscoito por dia.

Nesta viagem, metade de nossa gente morreu de fome, de modo que tivemos de regressar, porque não pudemos conseguir nada nessas andanças que duraram dois meses. Quando voltamos para onde estava nosso capitão geral dom Pedro Mendoza, este fez chamar em seguida o que nos havia comandado nessa viagem: este se chamava Jorge Luján.

Nosso capitão geral escutou a narração de Jorge Luján, do que havia ocorrido para que se morresse tanta gente na viagem, e este explicou que não havia comida de nenhum tipo, e que todos os índios haviam fugido, como visto anteriormente.

XI

Depois disso, permanecemos todos juntos em Buenos Aires por um mês, com grande penúria e escassez, até que estivessem preparados os buques. Neste período os índios assaltaram nossa cidade de Buenos Aires com grande poder e força. Eram cerca de vinte e três mil homens, e pertenciam a quatro nações, uma chamada Querandí, outra Guaraní, a terceira Charrúas, a quarta Chana-Timbú. Tinham a intenção de matar-nos a todos, mas Deus Todo-Poderoso não lhes concedeu tanta graça, mesmo conseguindo queimar nossas casas, pois estavam cobertas com palha, exceto a casa do capitão geral, que estava coberta com telhas. Do modo como queimaram nossa povoação e casas quero contar, com brevidade, para que se compreenda.

Enquanto parte dos índios marchavam para o assalto, outros atiravam flechas incendiadas sobre as casas, para que não tivéssemos tempo de atender a ambos, e salvar nossas casas. As flechas que disparavam eram feitas de junco, e eles ateavam fogo nas pontas. Também fazem flechas de outra madeira que, se a incendeia, queima

e não se apaga, e onde cai, ali começa a queimar. No encontro morreram cerca de trinta homens entre nós cristãos, entre capitães e gente da tropa. Deus seja com eles clemente e misericordioso assim como com todos nós! Amém. Nesse ataque queimaram também quatro buques grandes, que se achavam a uma meia légua de nossa cidade de Buenos Aires. Estes buques não tinham canhões e as pessoas que estavam a bordo, quando viram uma multidão tão grande de índios, fugiram até outros três buques que havia ali perto. Quando perceberam isso, e viram queimar os outros barcos, os espanhóis puseram-se à defesa e descarregaram os canhões contra os inimigos. Quando os índios viram e sentiram a artilharia, se retiraram deixando-nos em paz. Isto ocorreu no dia de São João, no ano de mil quinhentos e trinta e quatro.

XII

Depois desses acontecimentos, a tropa teve que ir morar nos buques e nosso capitão dom Pedro Mendoza deu poder a um capitão chamado Juan Ayolas, para que fosse nosso capitão e governasse em seu nome. Então este capitão Juan Ayolas mandou convocar a tropa e fez uma revista geral, descobrindo que dos dois mil e quinhentos homens, restavam com vida apenas cerca de quinhentos e sessenta entre as gentes de guerra; os demais tinham morrido de fome ou foram mortos pelos índios. Deus seja com eles clemente e misericordioso, e com todos nós! Amém. Nesse período também morreram umas vinte pessoas, que foram mortas e comidas pelos Cariós.

Decidiu então nosso capitão Juan Ayolas que os marinheiros preparassem oito bergantins e batéis ou botes porque queria navegar o rio Paraná acima e procurar uma nação que se chama Timbú para obter provisões e sustentar a tropa. Assim se fez, e nosso capitão Juan Ayolas separou quatrocentos dos quinhentos e sessenta homens, deixando os outros cento e sessenta nos quatro buques, para que cuidassem deles, e dando-lhes um capitão que se chamava Juan

Romero. Este deveria vigiar e cuidar dos buques; tinham provisões por um ano, de modo que todos os dias se desse a cada soldado oito medidas de pão ou de farinha; se alguém quisesse comer mais, que fosse procurar.

XIII

Nosso capitão Juan Ayolas mandou convocar os quatrocentos homens da tropa, os embarcou nos buques, e viajou pelo rio Paraná acima. Também viajou conosco nosso supremo capitão geral dom Pedro Mendoza; e permanecemos viajando durante dois meses, pois há oitenta e quatro léguas desde onde havíamos deixado os quatro buques até o lugar onde habitam os timbús. Estes têm em ambos os lados do nariz uma estrelinha, feita de uma pedra branca e azul, e são gente de corpo grande e robusto. As mulheres são horríveis e, tanto as jovens quanto as velhas, têm a parte inferior do rosto cheio de arranhões azuis. A força dos índios é grande, como saberás por mim mais adiante, e não comem outra coisa além de carne e peixe: não comeram outra coisa em toda sua vida. Calcula-se que esta nação tem cerca de quinze mil homens; tem canoas, iguais a essas que existem na Alemanha, se chamam *barquitos* e são usadas pelos pescadores. Estas canoas são feitas com uma árvore e têm a largura de três pés de profundidade e oitenta pés de comprimento. Podem viajar nelas, qualquer que seja o tempo, até dezesseis homens, e todos devem remar; têm remos como os que usam os pescadores na Alemanha, salvo que não são reforçados com ferro na ponta de baixo.

Quando chegamos com nossos buques a quatro léguas de seu povoado, nos viram e vieram a nosso encontro em quatrocentas canoas, e em cada uma delas havia dezesseis homens, e nos cercaram pacificamente. Nosso capitão então presenteou o índio principal dos Timbús, que se chama Cheraguazú, com uma camisa e um barrete vermelho, um machado e outras coisas de troca. O tal Cheraguazú nos conduziu ao seu povoado, e nos deram carne e peixes até fartarmos;

se esta viagem tivesse durado mais dez dias, todos nós teríamos morrido de fome. Assim, ao todo, cinqüenta dos quatrocentos homens morreram durante esta viagem.

XIV

Permanecemos nessa localidade durante três anos. No entanto, nosso capitão geral tinha o mal francês⁶, não podia mover os pés nem as mãos e, além disso, havia gastado mais de quarenta mil duros nesta viagem. Não quis, pois, ficar mais tempo conosco nessa terra, e decidi retornar à Espanha, como o fez; voltou com dois bergantins e chegou aos quatro grandes buques que havia deixado em Buenos Aires, pegou cinqüenta homens e viajou à Espanha em dois grandes buques, deixando os outros dois em Buenos Aires. Mas quando nosso capitão geral dom Pedro Mendoza tinha chegado à metade do caminho, Deus Todo Poderoso o deparou com uma morte miserável! Deus seja com ele clemente e misericordioso! Ele nos havia prometido antes de sair que, nem bem ele ou os buques chegassem à Espanha, como primeira medida, mandaria imediatamente outros dois buques ao rio da Prata; coisa que ordenou em seu leito de morte ao fazer seu testamento, tal como havia sido combinado. Também encarregou que se mandasse gente e roupa, objetos para troca e tudo o que fosse necessário. Nem bem chegaram os dois buques à Espanha, se entregaram essas cartas e ordens; e quando os conselheiros de Sua Cesária Majestade souberam o que acontecia no país, despacharam o mais rápido possível dois grandes buques com gente, alimentos, mercadoria e tudo o que se necessitava.

XV

O capitão que partiu com o auxílio ao rio da Prata se chamava

Alonso Cabrera, e trouxe consigo mais de duzentos e provisões para dois anos, chegando no ano de 1538 a Buenos Aires, onde havia ficado os dois buques com cento e sessenta homens, como vocês souberam nas páginas anteriores. O capitão Alonso Cabrera preparou então quatro bergantins e embarcou neles víveres e outras coisas que seriam necessárias nessa viagem. Alonso Cabrera trazia ordens de Sua Cesária Majestade de, nem bem chegassem junto a dom Juan de Ayolas, despachassem imediatamente um buque de volta à Espanha, levando relatório do país. Quando chegou junto a dom Juan Ayolas, nosso capitão geral, ocorreu o determinado e se enviou imediatamente um buque de novo à Espanha informando os conselheiros de Sua Cesária Majestade como iam as coisas no país e o que se havia conseguido. Depois disso, o capitão geral Juan Ayolas realizou um conselho com Alonso Cabrera, Domingo Martinez de Irala e outros capitães, e decidiram navegar rio Paraná acima com quatrocentos homens e oito bergantins, e buscar um rio que se chama Paraguay.

XVI

Junto ao dito rio Paraguai vivem os Carios, que têm trigo turco ou milho, e uma raiz que se chama mandioca e mais outras boas raízes que se chamam batatas, mandioca-poporí e mandioca-pepirá. A raiz de batata se parece com a maçã, e tem o mesmo gosto; a mandioca-poporí tem o sabor das castanhas. Da mandioca-pepirá se faz um vinho que os índios bebem. Os Carios têm peixes e grandes ovelhas, do tamanho que têm as mulas nessas terras; também possuem porcos selvagens, avestruzes e outros animais de caça; também galinhas e gansos em abundância.

Nosso capitão geral Juan Ayolas ordenou que se reunissem todas as pessoas com suas armas, porque ele queria fazer uma revista; logo que a fez, descobriu que, entre seus homens e os que vieram com Alonso Cabrera da Espanha, éramos quinhentos e cinqüenta homens no total. Pegou então quatrocentos homens e deixou os cento e

cinquenta restantes com os Timbús, pois não havia buques suficientes para todos; deixou os cento e cinquenta homens com um capitão que devia governá-los e fazer justiça, e este era um alemão chamado Carlos de Ugrie e havia sido, tempos atrás, camareiro de Sua Cesária Majestade. Zarpamos desse porto, que se chama Buena Esperanza, com oito bergantins, e depois de um dia de navegação, ou seja, quatro léguas do caminho, chegamos a uma nação que se chama Corondá; também vivem de peixes e carne e são aproximadamente doze mil homens adultos, dos que podem guerrear, e são iguais aos Timbús em tudo. Também têm duas estrelinhas em ambos os lados do nariz; também são pessoas elegantes e as mulheres feias, com arranhões azulados no rosto, tanto jovens quanto velhas, e escondem as vergonhas com um trapo de algodão; esses índios têm muitos couros curtidos de lontras e muitíssimas canoas. E eles compartilharam conosco sua escassez de carne, peixe, couros e outras coisas mais; do mesmo modo, nós também demos contas de vidro, rosários, espelhos, pentes, facas e outras coisas, e ficamos com eles durante dois dias. Também nos deram dois índios Carios que tinham aprisionado, por sua língua e para que nos ensinassem o caminho.

**ÁLVAR NUÑEZ CABEZA DE VACA:
NAUFRÁGIOS E COMENTÁRIOS DE UM
CRONISTA NA AMÉRICA DO SUL**

Coordenador:

Marcus Vinícius de Moraes

Pesquisadores:

Gabriella Barbosa Rodríguez

Michelle Fernanda Tasca

Natália Ferreira Campo

Natalia P. Tiso de Melo

Rafaela Cristina Martins

Vinicius Feres Durante

Álvar Nuñez Cabeza de Vaca

A data e o local de nascimento de Álvar Nuñez Cabeza de Vaca ainda são temas de debate entre os pesquisadores, mas o mais provável é que tenha nascido em 1492 em Jerez de la Frontera, Andaluzia, sul da Espanha. Álvar Nuñez era o terceiro de seis filhos de Francisco de Vera e Teresa Cabeza de Vaca. Seu avô paterno Pero de Vera, morto em 1500, foi um dos conquistadores das ilhas Canárias e um dos heróis da reconquista de Granada. O sobrenome, mais nobre, Cabeza de Vaca, fora concedido à família de sua mãe em 1212, quando Martin

de Alhaja, seu antepassado, assinalou com um crânio de vaca uma passagem para os exércitos de Castela, Aragão e Navarra para enfrentarem os exércitos mouros. Após venceram a importante batalha de *Navas de Tolosa*, os soberanos concederam-lhe um título de nobreza, relacionado ao símbolo que deixara, como forma de agradecimento.

Com a morte de seus pais, antes de 1505, ele e seus irmãos foram criados pela irmã de sua mãe Beatriz de Figueroa. Em 1512, foram enviados a Sevilha, onde Cabeza de Vaca se alistou na armada que o rei Fernando de Castela enviou à Itália para socorrer o papa Júlio II na sua luta contra os príncipes italianos e seus aliados franceses. Em 1513, de volta a Sevilha, serviu por doze anos o duque de Medina Sidônia, lutando em uma guerra civil entre a monarquia e nobres insurretos, chamados *comuneros*. Participou ainda na campanha contra os franceses. Em 1527, partiu em uma expedição para a América do Norte. Após naufrágio da esquadra e o fracasso da expedição, somente Cabeza de Vaca e mais três outros tripulantes sobreviveram e foram resgatados ao chegarem ao México, depois de quase dez anos da sua partida.

De volta à Espanha, o imperador Carlos I, concedeu a Cabeza de Vaca, por serviços prestados a Coroa, a nomeação de governador, capitão-geral e de *adelantado* do Rio da Prata, cargo que lhe conferia o comando militar da expedição e o governo das terras que descobrisse ou conquistasse. Parte em 1540, tendo como uma das funções a procura de possíveis sobreviventes da expedição de Pedro de Mendonza. Para seu infortúnio, essa viagem se transformaria em outro fracasso. Em 1541 desembarca em Santa Catarina e, após uma breve estada no Brasil, segue rumo a Assunção, descobrindo no ano seguinte as Cataratas do Iguazu. Em Assunção promoveu políticas que protegiam os indígenas, proibindo a escravidão e maus-tratos, e assim adquirindo vários inimigos na região. Cabeza de Vaca foi acusado e preso por esses inimigos e após sete meses de prisão foi mandado de volta à Espanha em 1545. No mesmo ano ele publica *Relación general*

de sus hechos, como apologia de su conducta y censura de sus enemigos, com o intuito de conseguir provar sua inocência e escapar das punições. Apesar da publicação ele é destituído do cargo de *adelantado* em 1551 e condenado ao exílio em Oran, na Argélia, além de ter de pagar 10 mil ducados para o tesouro real. Essa pena foi revogada provavelmente em 1555, ano em que conseguiu a licença para a publicação em Sevilha de sua obra que narra suas expedições nas Américas do Norte e do Sul. Não sabemos ao certo o que Cabeza de Vaca fez depois de sua absolvição. Acredita-se que tenha vivido em Sevilha onde se tornou monge. Em alguns relatos, ele assume o cargo de Presidente do Conselho das Índias. A data de sua morte é imprecisa: para alguns faleceu em 1557 e para outros em 1564.

A obra de Cabeza de Vaca

A obra *Naufrágios* foi escrita na Espanha entre os anos de 1537 e 1540, por Álvaro Núñez Cabeza de Vaca. Embora o autor tenha escrito esse relato, ele não era o responsável por tal atividade, visto que, como na maioria das expedições tradicionais, esta também possuía um cronista oficial. Mas diante da morte deste cronista e da necessidade que surgiu de se escrever um relato sobre as condições excepcionais da viagem, Cabeza de Vaca tomou para si essa responsabilidade e escreveu diretamente ao Conselho das Índias e ao imperador Carlos V, com o intuito de mostrar os sofrimentos e méritos da expedição. Dessa forma, ele também pretendeu valorizar-se diante dos olhos do rei, enaltecer a sua figura, procurando sempre salientar sua digna condição. Para isso, no relato, coloca todos os infortúnios como frutos da vontade e do juízo de Deus. Foi a partir do sucesso desse texto que Cabeza de Vaca decidiu escrever uma obra com mais detalhes, publicando então seus *Naufrágios* (CABEZA DE VACA: 1985, 19-20).

As informações sobre o visto e o vivido aproximam o texto das *Relatións* [Relações] do século XVI, que remetiam a uma estrutura discursiva específica de relatos de viagem, implicando, neste caso, em um testemunho pessoal dos incidentes presenciados pelo autor, que procurou relatar o mais coerentemente possível, os fatos ocorridos para que recobrassem sentido. (CABEZA DE VACA: 1985, 21-22). Tendo em vista ainda esse modelo de Relação, no que diz respeito aos aspectos sintáticos e semânticos, os *Naufrágios* distancia-se das formas usuais da escrita clássica, devido, principalmente, ao excesso de informações documentais, além de não fazer qualquer associação de natureza culta relacionada a personagens da antiguidade e a citações latinas, por exemplo (CABEZA DE VACA: 1985, 47). A partir disso, faz-se interessante notar também que seu escrito não foi uma simples relação de serviço enviada ao rei com a mera intenção de obter reconhecimento por um “trabalho cumprido”. Por não ser obrigado a escrever, Álvar Núñez não respondia de maneira explícita ao pedido da Coroa, permitindo-se uma maior liberdade narrativa, intercalando nas desventuras de sua viagem, elementos fabulosos que auxiliavam na quebra da monotonia comum desse tipo de texto (CABEZA DE VACA: 1985, 20-21).

Essa obra foi dirigida, sobretudo, a leitores espanhóis do século XVI e é marcada pelo relato de fatos considerados reais, que se misturam à imaginação do autor, no que pode ser considerado assim, como um livro de memória, já que foi escrito depois dos acontecimentos, sendo, portanto, um resgate da aventura, de tudo o que foi visto e vivido, em que ficção e verdade se misturam. Álvar Núñez Cabeza de Vaca é, ao mesmo tempo, o narrador e o protagonista dos *Naufrágios*. O que o autor escreve, portanto, é fruto de sua memória, que promoveu o que se pode chamar de uma dupla seleção dos fatos vividos. A primeira se dá de uma forma quase inconsciente, pois permaneceram em suas recordações apenas os episódios mais intensos e significativos para ele. A partir dessa primeira “seleção”, ele opta, agora de maneira consciente, pelos fatos que deseja narrar, de acordo com os seus

interesses de argumentação e retórica, que embasarão seu relato. Assim, a formação textual dos *Naufrágios* possui características peculiares de relação entre a História e a Literatura.

O estilo da obra de Cabeza de Vaca foi guiado pela prosa natural e sem os artifícios retóricos que imperavam na Espanha na época de Carlos V, ou seja, sem a carregada afetação da linguagem cortesã dos séculos XIV e XV, apresentando, ao invés disso, a predominância de períodos longos e pausados (CABEZA DE VACA: 1985, 48). Cabeza de Vaca não apresentou com muita clareza a percepção exata do tempo em que se passou entre um acontecimento e outro. Em relação aos recursos expressivos, os naufrágios podem ser associados a diversas influências legadas pelas novelas bizantinas e pela prosa novelesca.

Naufrágios possui, então, grande importância por ser a primeira obra a oferecer um testemunho sobre a expedição de Narváez na Flórida, o que fez com que ela fosse citada por cronistas que pretendiam contar a história da conquista daquela região, como Oviedo, Francisco Lopez de Gómara e Garcilaso de La Vega. Nessa obra, o autor utilizou algumas alegorias que se aproximaram muito dos recursos utilizados nos épicos e nas hagiografias.

Trecho analisado

O trecho selecionado para análise diz respeito a dois subtítulos da obra: *De como nos huimos* e *De como curamos aqui unos dolientes*, que na edição de 1998 da Editora Porrúa correspondem respectivamente aos capítulos XX e XXI¹. O autor, neste breve recorte da obra, descreveu suas viagens e de seus três companheiros, após

¹ Nem todas as edições são divididas em capítulos como a mexicana já citada. A tradução brasileira, por exemplo, está partilhada apenas pelos subtítulos.

fugirem da tribo onde estavam aprisionados. Caminharam sem rumo e logo encontraram a tribo dos *Avavares* onde, segundo Cabeza de Vaca, os europeus foram bem recebidos, com oferta de alimentos e morada. De acordo com a narrativa, nesse momento, já existia a fama de que os naufragos tinham certa habilidade de cura. E essa informação, de acordo com o autor, já era do conhecimento de diversas sociedades indígenas. Assim sendo, alguns membros da tribo dirigiram-se a eles a fim de que pudessem ser curados. Alguns dias após a chegada, os espanhóis partiram juntamente com os *Avavares* em busca de comida, situação em que Cabeza de Vaca se perdeu do restante do grupo, reencontrando-os somente após cinco dias, passando frio e fome, segundo relato do autor.

Para ele, foi Deus o responsável pelas soluções de todos os problemas e, nesse caso, sem a ajuda divina não teriam sobrevivido a tantas dificuldades. Os espanhóis aparecem, portanto, como se fossem protegidos por Deus e são inseridos numa narrativa cristã. Nesse sentido, sua narrativa aproxima-se à crônica de Hans Staden, que desembarcou no Brasil em navios espanhóis. Staden contou como foi sua captura pelos Tupinambás e sua agonia até conseguir livrar-se de ser devorado no ritual antropofágico. Carlos Zeron, ao analisar a obra, apontou que esta incessante tentativa de mostrar a intervenção divina, para os índios e para o leitor, funcionava em seu discurso como prova da sua eleição e como indício de sua predestinação (ZERON: 1992, 55).

Carlos Zeron trabalhou no artigo *O Medo e a relação com o outro: Hans Staden entre os canibais tupinambás* um conceito abstrato, em que o medo é apontado como resultante de uma situação concreta: do “choque intercultural” e da relação entre dominador e dominado. Ao analisar o medo “como o motor desse processo de compreensão e adaptação a um outro código cultural” (ZERON: 1992, 57) e ao utilizar expressões como “*status* social na comunidade indígena” é possível notar as influências marxistas em sua obra. Insurgem-se então a dúvida se essa constante menção a Deus feita por Cabeza

de Vaca constitui-se num recurso retórico – como se observa em todas as crônicas da América já que os textos dirigem-se aos europeus do século XVI, católicos “exacerbados” conforme afirma Laura de Mello e Souza² - ou se a religiosidade era realmente inerente ao caráter pessoal do narrador.

Pode até ser que a invocação de Deus seja artifício retórico. Entretanto, pode-se concluir que o autor era de fato profundamente católico, pois se referia a Deus sempre como seu protetor, em tom de gratidão pelas soluções ocorridas em situações difíceis. Laura de Mello e Souza trabalhou, dentro da História Cultural, com o imaginário europeu na época dos descobrimentos. Em sua obra *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, a autora desenvolveu esse enfoque, principalmente quanto a portugueses e espanhóis, que se consideravam eleitos por Deus para o descobrimento das novas terras: acreditavam que este empreendimento era fruto da Providência Divina. Citando Tzvetan Todorov, a autora afirmou que para Colombo, poder-se-ia dizer que foram três os motivos das navegações: o humano, o divino, o natural.

Portanto, Cabeza de Vaca possui uma visão teológica que fazia parte de sua religiosidade – característica de seu tempo e espaço – e não apenas de seu discurso narrativo. Há, porém, mais do que isso: somada à sua argumentação teológica apresenta-se ainda a noção teleológica, ou seja, a idéia de que os fenômenos ocorrem na natureza obedecendo a uma finalidade, um objetivo. Neste caso, a ordem para os acontecimentos da natureza é emanada por Deus e tem como objetivo o bem-estar dos quatro espanhóis. Tal constatação e responsabilidade constantemente atribuída a Deus pelas soluções dos problemas podem ser facilmente percebidas nos trechos a seguir:

² “... nunca é demais lembrar que o fim da Idade Média e os inícios da Época Moderna caracterizaram-se por uma religiosidade funda, exacerbada, cheia de angústia.”. (SOUZA: 1986, 33).

“(...) y de las maravilhas que nuestro Señor com nosotros obraba, que, aunque no hubiera otras, harto grandes eran abrírnos caminos por tierra tan despoblada, y darnos gente donde muchos tiempos no la había, y librárnos de tantos peligros, y no permitir que nos matasen, y sustentarnos con tanta hambre, y poner aquellas gentes en corazón que nos tratasen bien (...)” (CABEZA DEVACA: 1998, 41).³

“[..] y cada uno traía un pedazo de venado; y tantos eran, que no sabíamos adónde poner la carne. Dimos muchas gracias a Dios porque cada día iba creciendo su misericordia (...)” (CABEZA DEVACA: 1998, 41-42).⁴

“(...) y plugo a Dios que hallé un árbol ardiendo, y al fuego de él pasé aquel frío aquella noche (...)” (CABEZA DE VACA: 1998, 42).⁵

“(...) y Dios usó conmigo de misericordia, que em todo este tiempo no ventó el norte, porque de outra manera ningún remédio había de yo viver (...)” (CABEZA DE VACA: 1998, 42).⁶

Janice Theodoro observou que Cabeza de Vaca ampliou sua própria percepção do cristianismo por ter tido contato tão longo com crenças

³ “(...) e das maravilhas que nosso senhor conosco executava, que, mesmo que não houvera outras, farto grande era abrírnos caminhos por terra tão despovoada e nos dar com gente por onde muito tempo não havia, e nos livrar de tantos perigos, e não permitir que nos matassem, e nos sustentar com tanta fome, e pôr no coração daquelas pessoas que nos tratassem bem (...)”.

⁴ “(...) e cada um trazia um pedaço de veado; e tantos eram, que não sabíamos onde por a carne. Demos muitas graças a Deus porque cada dia ia crescendo sua misericórdia e clemência”.

⁵ “(...) e agradeci a Deus que achei uma árvore ardendo, e ao fogo dela passei aquele frio daquela noite”.

⁶ “(...) e Deus usou comigo de misericórdia, que em todo este tempo não ventou o norte, porque de outra maneira nenhum remédio havia para eu sobreviver”.

indígenas. A autora refere-se a uma conseqüência da *alteridade*: ao se atentar para o comportamento do outro, desperta-se, em si, a interrogação acerca do próprio comportamento. O contato com o outro revela e desperta o conhecimento de si próprio.

Mas, se por um lado o catolicismo foi o maior responsável pela manutenção da identidade de Cabeza de Vaca, por outro, sua doutrina não ficaria intocável às influências indígenas que atuaram sobre ele durante nove anos. Sob esse aspecto, Janice Theodoro chegou a afirmar que Cabeza de Vaca teve uma “maneira pessoal de conceber o cristianismo” na medida em que possuía a capacidade de aglomerar variedades culturais e, assim, ele pôde acreditar ser feiticeiro e cristão ao mesmo tempo, transfigurando o monoteísmo em politeísmo, tradições só possíveis de serem conciliadas nos trópicos. Enfim, a historiadora aponta o naufrago como alvo da *mestiçagem* cultural: um cristão que encontrou brechas para permitir-se executar práticas do xamanismo, como a cura de indígenas doentes.

No entanto, a afirmação de que Cabeza de Vaca acreditava no seu poder de cura pode ser questionada, pois na narrativa há a constante preocupação de afastar tal interpretação do leitor. Além de atribuir a Deus tal feito, o espanhol relatou que “(...) *en aquel punto los indios dijeron que todo el mal se les había quitado(...)*” (CABEZA DE VACA: 1998, 41), ou seja, o autor nunca se compromete com a constatação da cura, atribuindo-a ao discurso dos nativos. Por outro lado, o argumento de Janice Theodoro pode ser verossímil se pensarmos que, mesmo no caso de acreditar que podia realmente curar os doentes, o autor não poderia assumir tal crença, posto que certamente seria reprimido pela Igreja e pelos fiéis, podendo até ser acusado de heresia em virtude das práticas de feitiçaria.

Ainda que imbuído de uma religiosidade profunda, característica de sua época, pode-se aceitar que Cabeza da Vaca tenha assimilado realmente certas crenças indígenas se pensarmos na situação em que sua ortodoxia foi posta à prova. Por fim, pode-se inferir que, principalmente devido a um período tão extenso de vivência com os

indígenas e em condições praticamente de isolamento da cultura espanhola, o naufrago tenha realmente assimilado aspectos da cultura do outro. O que vai ao encontro do que Janice Theodoro expôs: Cabeza de Vaca teve uma “maneira pessoal de conceber o cristianismo” na medida em que moldara sua religião de acordo com as circunstâncias, permitindo assim o convívio harmonioso entre cristianismo e crenças indígenas. Moldagem que, segundo o autor, não era sua vontade, mas antes uma imposição: na situação de minoria e conquistado, ele fora forçado a aceitar as crenças indígenas: de acordo com o relato, os espanhóis tiveram de aprender o ritual de cura, visto que, do contrário não receberiam mais a alimentação. Ou seja, segundo o discurso de Cabeza de Vaca, os elementos indígenas só afetaram sua religião quando de uma situação em que havia risco de vida. Nesse momento, implicitamente, o cristão prefere a vida mestiça, no tocante à crença, à morte como “bom católico”.

Essa adaptação da religiosidade pode ser inversamente comparada àquela tratada por Héctor Bruit. O autor aponta uma provável resistência indígena, na medida em que embaraçou o processo colonizador sob formas não militares, tais como: o silêncio, a embriaguez e a indolência. Bruit afirmou que o indígena simulava a adaptação à cultura européia bem como a conversão ao catolicismo, aceitando alguns símbolos cristãos para, todavia, manter suas crenças, de modo a preservar sua cultura:

“O que mais chama à atenção em todos esse processo da conquista americana, foi a atitude dos indígenas em relação ao cristianismo. Documentos diversos atestam que os índios simulavam ser cristãos através dos significados das formas, rituais e gestos da nova religião, mas no fundo a simulação lhes permitia encobrir suas crenças idolátricas”(BRUIT:1995, 16).

Do mesmo modo, Cabeza de Vaca admitindo certos elementos da cultura indígena – de fato ou apenas superficialmente – poderia

continuar a existir como católico. Conforme afirmou Janice Theodoro as analogias permitem-lhe aproximar e converter-se em tudo o que é diferente, sem deixar de ser cristão. Outro ponto destacado na obra quanto à manutenção da identidade européia na América é a questão da hierarquia que vigorava na sociedade da época e que refletia nas expedições. Mesmo após o fracasso da expedição e até quando só restavam quatro sobreviventes, essa hierarquia fora mantida.

Cabeza de Vaca assumiu a liderança do grupo após a morte de Pánfilo de Narváez e continuou dando as ordens até o momento em que eles foram resgatados. Além dessa relação de poder, a hierarquização segundo a divisão étnica é percebida na obra e também se manteve presente por toda a viagem: “(...) *nosotros enviamos al negro trás de él, y como vio que iba solo, aguardólo*”(CABEZA DE VACA: 1998, 41). Ao longo da obra Cabeza de Vaca deixou claro, em diversas passagens, que a obediência à cadeia de comando continua a ser observada. E isso foi mais um elemento que os manteve ligados à identidade européia.

Uma característica interessante e particular a Cabeza de Vaca é sua visão diferenciada em relação aos indígenas. Ele possuía a capacidade de enxergar as diferenças entre as diversas tribos, observando as singularidades de cada cultura. Essa sensibilidade no olhar se deve ao convívio prolongado que o autor teve com essas sociedades, além do fato de que viajou praticamente toda o continente americano. Por isso é usado para estudos sobre etnia americana até hoje. Seu relato contém tantas minúcias que algumas tribos que acabaram desaparecendo só podem ser conhecidas através da sua obra.

No trecho analisado podemos observar essa diferenciação quando compara a tribo em que chega à tribo em que estava, mencionando o nome de ambas. Um dos pontos que evidencia a diferença é a questão da língua:

“Estos tienen otra lengua y llámense avavares, y son aquellos que solían llevar los arcos a los nuestros y iban a contratar con ellos; e aunque son de outra nación y lengua, entienden la lengua de aquellos con quien antes estábamos, y aquel mismo día habían llegado allí con sus casas” (CABEZA DE VACA: 1998, 41).

A diferença entre culturas locais é sempre reforçada através desse reconhecimento da diversidade lingüística. Tal reconhecimento somente seria possível por um contato mais intenso entre os espanhóis e os indígenas. A singularidade não somente da obra, como do próprio Cabeza de Vaca em relação às demais obras e autores da época, residiu tanto nos aspectos literários do relato como na própria experiência de seu autor. Começando por se tratar de uma narrativa sobre uma expedição de conquista que fracassara praticamente em todos os aspectos, diferente de relatos como os das *Cartas de Relação* de Cortés que contam a história de uma grande conquista ultramarina. Sendo assim, neste caso, o europeu se encontrava na posição de vencido o que fora raras vezes retratado.

Diferente também por não deixar transparecer com intensidade o espanto, ou o deslumbramento diante do novo - chamado de *thôma* por Hartog (HARTOG: 1999, 270) - Cabeza de Vaca não narrou em seu relato o choque do primeiro contato com os indígenas, nem as sensações dos tripulantes europeus com a descoberta do mundo americano. Isso talvez se deva à distância temporal entre a experiência e o relato, ou até mesmo essa falta de surpresa pode ter sido provocada também por tantos anos de contato com a cultura do outro, que aos poucos vão tornando natural o que era novidade.

Cabeza de Vaca, estando tanto tempo distante de sua sociedade, mantendo contato com apenas mais três espanhóis foi capaz de absorver, em parte, a cultura do outro. A convivência que permitiu a Cabeza de Vaca se aproximar e se identificar à cultura indígena também influenciou os sobreviventes, mesmo com as suas tentativas de manter a identidade, através de aspectos que já foram mencionados

como a religião e a hierarquia. No entanto, Cabeza de Vaca ficaria realmente marcado pela influência indígena e que pode ser notada pela nudez dos sobreviventes. Essa questão pode ser demonstrada através do seguinte trecho, no qual Cabeza de Vaca relatou o retorno à Europa e a sua reação ao ter a oportunidade de se vestir novamente:

“(...) Y llegados a Compostela, el gobernador nos recibió muy bien y de lo que tenía nos dio de vestir, lo cual yo por muchos días no pude traer, ni podíamos dormir sino en el suelo (...)”
(CABEZA DE VACA: 1998, 167)⁷.

O que torna o relato de Cabeza de Vaca, de certa forma, excepcional foi a maneira como o autor, em meio a tantas dificuldades e novidades, conseguiu manter sua identificação com a cultura européia e ao mesmo tempo se modificar diante do contato com hábitos e costumes tão diferentes. A experiência real e o contato direto com esse outro mundo, forçaram o viajante a se adaptar às realidades da América, demonstrando que os patrimônios culturais europeus, sozinhos e isolados, caso isso fosse possível, não podem dar conta de uma realidade tão diversa encontrada no Novo Mundo. A partir disso, novas respostas precisaram ser dadas.

Referências Bibliográficas

Fontes

CABEZA DE VACA, Álvaro Nuñez - *Naufrágios e Comentários*. Tercera edición. México: Editorial Porrúa, 1998.

⁷ “E ao chegar a Compostela, o governador nos recebeu muito bem e daquilo que tinha nos deu de vestir, o que [referindo-se às vestimentas dadas pelo governador eu por muitos dias não pude trazer [no corpo], nem podíamos dormir senão no solo/chão”.

- CABEZA DE VACA, Álvaro Nuñez - *Naufragios e Comentários*. Tradução de Jurandir Soares dos Santos. Porto Alegre: L&PM, 1987.
- CABEZA DE VACA, Álvaro Nuñez - *Naufragio*; Edición de Trinidad Barrera. Madrid: Alianza Editorial, 1985;
- CABEZA DE VACA, Álvaro Nuñez - *Naufragios y comentarios*. Edición de Roberto Ferrando. Madrid: Dastin, 2000.

Bibliografia

- Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- AGOSTINHO, Santo – *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1980;
- GIUCCI, G. – *Viajantes do Maravilhoso: o mundo novo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: os motivos edênicos na descoberta e colonização*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- LAFAYE, Jacques – *Los Conquistadores*. México: Siglo Veintiuno, 1978; Revista *Tempo Brasileiro*, nº 110; Rio de Janeiro, 1992.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1986.
- TOMAS, K. – *Religião e o Declínio da Magia: crenças populares na Inglaterra séculos XVI e XVII*; São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- ZERON, Carlos. *O Medo e a relação com o outro: Hans Staden entre os canibais tupinambás*. Artigos CEVEH: www.ceveh.com.br

Capítulo XX

De cómo nos huimos

Después de habernos mudado, desde a dos días nos encomendamos a Dios nuestro Señor y nos fuimos huyendo, confiando que, aunque era ya tarde y las tunas se acababan, con los frutos que quedarían en el campo podríamos andar buena parte de la tierra. Yendo aquel día nuestro camino con harto temor que los indios nos habían de seguir, vimos unos humos, y yendo a ellos, después de vísperas llegamos allá, donde vimos un indio que, como vio que íbamos a él, huyó sin querernos aguardar; nosotros enviamos al negro tras él, y como vio que iba solo, aguardólo. El negro le dijo que íbamos a buscar aquella gente que hacía aquellos humos. Él respondió que cerca de allí estaban las casas, y que nos guiaría allá, y así, lo fuimos siguiendo; y él corrió a dar aviso de cómo íbamos, y a puesta del sol vimos las casas, y dos tiros de ballesta antes que llegásemos a ellas hallamos cuatro indios que nos esperaban, y nos recibieron bien. Dijímosles en lengua de mareames que íbamos a buscarlos, y ellos mostraron que se holgaban con nuestra compañía; y así, nos llevaron a sus casas, y a Dorantes y al negro aposentaron en casa de un físico, y a mí y a Castillo en casa de otro. Estos tienen otra lengua y llámanse avavares, y son aquellos que solían llevar los arcos a los nuestros e iban a contratar con ellos; y aunque son de otra nación y lengua, entienden la lengua de aquéllos con quien antes estábamos, y aquel mismo día habían llegado allí con sus casas. Luego el pueblo nos ofreció muchas tunas, porque ya ellos tenían noticia de nosotros y cómo curábamos, y de las maravillas que nuestro Señor con nosotros obraba, que, aunque no hubiera otras, harto grandes eran abrirnos caminos por tierra tan despoblada, y darnos gente por donde muchos tiempos no la había, y librarnos de tantos peligros, y no permitir que nos matasen, y sustentarnos con tanta hambre, y poner aquellas gentes en corazón que nos tratasen bien, como adelante diremos.

Capítulo XXI

De cómo curamos aquí unos dolientes

Aquella misma noche que llegamos vinieron unos indios a Castillo, y dijéronle que estaban muy malos de la cabeza, rogándole que los curase; y después que los hubo santiguado y encomendado a Dios, en aquel punto los indios dijeron que todo el mal se les había quitado; y fueron a sus casas y trajeron muchas tunas y un pedazo de carne de venado, cosa que no sabíamos qué cosa era; y como esto entre ellos se publicó, vinieron otros muchos enfermos en aquella noche a que los sanase, y cada uno traía un pedazo de venado; y tantos eran, que no sabíamos adónde poner la carne. Dimos muchas gracias a Dios porque cada día iba creciendo su misericordia y mercedes; y después que se acabaron las curas comenzaron a bailar y hacer sus areitos y fiestas, hasta otro día que el sol salió; y duró la fiesta tres días por haber nosotros venido, y al cabo de ellos les preguntamos por la tierra adelante, y por la gente que en ella hallaríamos, y los mantenimientos que en ella había. Respondiéronnos que por toda aquella tierra había muchas tunas, mas que ya eran acabadas, y que ninguna gente había, porque todos eran idos a sus casas, con haber ya cogido las tunas; y que la tierra era muy fría y en ella había muy pocos cueros. Nosotros viendo esto, que ya el invierno y tiempo frío entraba, acordamos de pasarlo con éstos. A cabo de cinco días que allí habíamos llegado se partieron a buscar otras tunas adonde había otra gente de otras naciones y lenguas. Y andadas cinco jornadas con muy grande hambre, porque en el camino no había tunas ni otra fruta ninguna, llegamos a un río, donde asentamos nuestras casas, y después de asentadas fuimos a buscar una fruta de unos árboles, que es como hieros; y como por toda esta tierra no hay caminos, yo me detuve más en buscarla; la gente se volvió, y yo quedé solo, y viniendo a buscarlos aquella noche me perdí, y plugo a Dios que

hallé un árbol ardiendo, y al fuego de él pasé aquel frío aquella noche, y a la mañana yo me cargué la leña y tomé dos tizonas, y volví a buscarlos, y anduve de esta manera cinco días, siempre con mi lumbre y carga de leña, porque si el fuego se me matase en parte donde no tuviese leña, como en muchas partes no la había, tuviese de qué hacer otro tizonas y no me quedase sin lumbre, porque para el frío yo no tenía otro remedio, por andar desnudo como nací. Y para las noches yo tenía este remedio, que me iba a las matas del monte, que estaban cerca de los ríos, y paraba en ellas antes que el sol se pusiese, y en la tierra hacía un hoyo y en él echaba mucha leña, que se cría en muchos árboles, de que por allí hay muy gran cantidad y juntaba mucha leña de la que estaba caída y seca de los árboles, y al derredor de aquel hoyo hacía cuatro fuegos en cruz, y yo tenía cargo y cuidado de rehacer el fuego de rato en rato, y hacía unas gavillas de paja larga que por allí hay, con que me cubría en aquel hoyo, y de esta manera me amparaba del frío de las noches; y una de ellas el fuego cayó en la paja con que yo estaba cubierto, y estando yo durmiendo en el hoyo, comenzó a arder muy recio, y por mucha prisa que yo me di a salir, todavía saqué señal en los cabellos del peligro en que había estado. En todo este tiempo no comí bocado ni hallé cosa que pudiese comer; y como traía los pies descalzos, corrióme de ellos mucha sangre, y Dios usó conmigo de misericordia, que en todo este tiempo no ventó el norte, porque de otra manera ningún remedio había de yo vivir. Y a cabo de cinco días llegué a una ribera de un río, donde yo hallé a mis indios, que ellos y los cristianos me contaban ya por muerto, y siempre creían que alguna víbora me había mordido. Todos hubieron gran placer de verme, principalmente los cristianos, y me dijeron que hasta entonces habían caminado con mucha hambre, que ésta era la causa que no me habían buscado; y aquella noche me dieron de las tunas que tenían, y otro día partimos de allí, y fuimos donde hallamos muchas tunas, con que todos satisficieron su gran hambre, y

nosotros dimos muchas gracias a nuestro Señor porque nunca nos faltaba remedio.

Capítulo XX

Sobre como nós fugimos

Depois de nos haver mudado, desde a dois dias nos encomendamos a Deus nosso Senhor, e fomos fugindo, confiando que, por já ser tarde e as *tunas* estarem se acabando, com os frutos que ficaríamos no campo poderíamos andar boa parte de terra.

Indo aquele dia por nosso caminho, com farto temor de que os índios nos haviam de seguir, vimos umas fumaças, e indo a elas, depois de vésperas chegamos lá, então vimos um índio, que como viu que íamos a ele, fugiu, sem querer nos aguardar; nós enviamos o negro atrás dele, e como viu que ia sozinho, aguardou-o. O negro lhe disse que íamos a procura daquela gente que fazia aquelas fumaças. Ele respondeu que próximo dali estavam as casas, e que nos guiaria até lá; e assim fomos seguindo-o; e ele correu para avisar que íamos, e ao por do sol vimos as casas, e dois tiros de besta (...) antes que chegássemos a elas, achamos quatro índios que nos esperavam, e nos receberam bem. Dissemos-lhes em língua de *maríames* que íamos a procura deles, e eles mostraram que se satisfaziam com nossa companhia; e então nos levaram a suas casas e acomodaram Dorantes e o negro em casa de um físico, e eu e Castillo em casa de outro. Estes têm outra língua e se chamam *avavares*; e são aqueles que costumavam levar os arcos aos nossos e iam fazer negócio com eles; e apesar de serem de outra nação e língua, entendem a língua daqueles com quem antes estávamos, e àquele mesmo dia haviam chegado ali com suas casas.

Logo o povo nos ofereceu muitas *tunas*, porque eles já tinham notícias nossas e de como curávamos, e das maravilhas que nosso senhor conosco executava, que, mesmo que não houvera outras, farto

grande era abriremos caminhos por terra tão despovoada e nos dar com gente por onde muito tempo não havia, e nos livrar de tantos perigos, e não permitir que nos matassem, e nos sustentar com tanta fome, e pôr no coração daquelas pessoas que nos tratassem bem, como adiante diremos.

Capítulo XXI

Sobre como curamos aqui uns doentes

Àquela mesma noite em que chegamos, vieram uns índios a Castillo, e disseram que estavam muito mal da cabeça, rogando-lhe que os curasse; e depois que os santificou e encomendou a Deus, naquele ponto os índios disseram que todo mal lhes havia sido retirado; e foram as suas casas e trouxeram muitas *tunas* e um pedaço de carne de veado; o que não sabíamos que coisa era; e como isto, entre eles se publicou, vieram outros muitos enfermos naquela noite para que lhes sanasse; e cada um trazia um pedaço de veado; e tantos eram, que não sabíamos onde por a carne. Demos muitas graças a Deus porque cada dia ia crescendo sua misericórdia e clemência; e depois que se acabaram as curas começaram a dançar e fazer seus *areitos* e festas, até outro dia que o sol saiu; e a festa durou três dias por nossa vinda e no final desses dias lhes perguntamos pela terra de adiante, e pela gente que nela acharíamos, e os mantimentos que nela havia. Responderam-nos que por toda aquela terra havia muitas *tunas*, mas que já estavam acabadas, e que nenhuma gente havia, porque todos tinham ido a suas casas, por haver já colhido as *tunas*; e que a terra era muito fria e nela havia muito poucos couros.

Nós, vendo isso, que já o inverno e o tempo frio entrava, concordamos em passá-lo com estes. Depois de cinco dias que ali havíamos chegado, partiram-se em busca de outras *tuna* onde havia outra gente de outras nações e línguas; e andadas cinco jornadas com muita fome, porque no caminho não havia *tuna* nem outra fruta alguma,

chegamos a um rio, onde assentamos nossas casas, e depois de assentadas, fomos em busca de uma fruta de umas arvores, que é como ferro; e como por toda esta terra não há caminhos, eu me detive mais em procurá-la: as pessoas retornaram e eu fiquei só, e vindo a procurá-los aquela noite me perdi, e *plugo* a Deus que achei uma arvore ardendo, e ao fogo dela passei aquele frio aquela noite, e pela manhã eu me carreguei de lenha, porque se o fogo terminasse onde não havia lenha, como em muitas partes não havia, eu teria que fazer outro tição para que *e eu não ficasse sem iluminação*, porque para o frio eu não tinha outro remédio, por andar nu como nasci, e para as noites eu tinha este remédio, que me ia às matas do monte, que estava próximo dos rios, e ficava nelas antes que o sol se pusesse, e na terra fazia um buraco e nele punha muita lenha, que se cria em muitas árvores, de que por ali há em grande quantidade, e juntava muita lenha da que estava caída e seca das árvores, e ao redor daquele buraco fazia quatro fogos em cruz, e eu tinha a função e o cuidado de refazer o fogo de tempo em tempo, e fazia uns feixes de palha comprida que há por ali, com que me cobria naquele buraco, e desta maneira amparava-me do frio das noites; e numa delas o fogo caiu na palha com que eu estava coberto, e estando eu dormindo no buraco começou a arder muito intensamente, e com muita pressa eu saí, todavia fiquei com sinal nos cabelos do perigo em que havia estado.

Em todo este tempo não comi nada nem achei coisa que pudesse comer; e como trazia os pés descalços, correu deles muito sangue, e Deus usou comigo de misericórdia, que em todo este tempo não ventou o norte, porque de outra maneira nenhum remédio havia para eu sobreviver, e ao fim de cinco dias cheguei a uma margem de um rio, onde eu achei meus índios, que eles e os cristãos me contavam como morto, e sempre acreditaram que alguma víbora havia me mordido. Todos tiveram grande prazer em me ver, principalmente os cristãos, e me disseram que até então haviam caminhado com muita fome, que esta era a causa que não me haviam procurado; e aquela noite me deram das *tunas* que tinham, e outro dia partimos dali, e fomos onde

achamos muitas *tunas*, com que todos satisfizeram sua grande fome, e nós demos muitas graças a nosso Senhor porque nunca nos faltava seu remédio.

LA ARGENTINA DE RUY DÍAZ DE GUZMÁN

Coordenador:

Luis Guilherme Assis Kalil

Pesquisadores:

Amanda Ribeiro,

Bruno Salheb,

Larissa Rizzatti,

Lucas Paris,

Márcio Luz,

Valdir Júnior,

Virgínia Mancilha

Ruy Díaz de Guzmán

Ruy Díaz de Guzmán nasceu em Assunção por volta de 1560. Descendente de uma nobre linhagem espanhola, era fruto do casamento do conquistador Alonso Riquelme de Guzmán com a paraguaia Úrsula de Irala – filha do governador Domingo Martínez de Irala com uma indígena. Era também sobrinho neto do *Adelantado* Alvar Núñez Cabeza de Vaca. Ainda jovem iniciou sua carreira militar participando de assentamentos, fundações de cidades (como Salta) e lutas contra grupos indígenas. Em 1593, já como capitão da província de Nuarás, fundou a cidade de Santiago de Xerez. No mesmo ano, foi preso na Cidade Real tendo sido libertado pelas tropas enviadas de Assunção –

tempos depois foi preso novamente. Após seu fracasso na tentativa de pacificar os indígenas Chiriguanos, regressou a Assunção (1620), onde permaneceu até sua morte, em 1629, exercendo os cargos de *Alférez Real* e *Primer Regidor*.

Depois de mais de uma década de trabalho, Guzmán terminou, em junho de 1612, a primeira parte de sua obra *Anales del descubrimiento, población y conquista de las provincias del río de la Plata*, dedicando-a a dom Alonso Pérez de Guzmán, duque de Medina-Sidonia. Escrita a partir de documentos presentes nos arquivos de Assunção e entrevistas com antigos conquistadores realizadas pelo próprio autor, a obra só foi editada em 1836, com o título alterado para *La Argentina*, forma como ficou conhecida durante os séculos em que seus manuscritos circularam pela América. No final de seu livro Guzmán faz indicações a respeito de uma continuação, porém, não foram encontradas evidências de que ela de fato tenha existido.

Escrita em um período de consolidação da empresa colonial, sua obra apresenta uma história da região do rio da Prata desde seu “descobrimento” realizado por Juan Díaz de Solís no início do século XVI até as décadas de 1570/80, com a expulsão de Felipe de Cáceres para a Europa. Guzmán busca através dela mostrar um processo de conquista do Novo Mundo marcado pela bravura espanhola diante das dificuldades encontradas. Segundo o autor, ela supre a falta de registros e mantém na memória os dignos feitos dos espanhóis que descobriram e povoaram com tanta dificuldade a região do rio da Prata. Desse modo, percebe-se que toda sua obra visa exaltar a imagem dos nobres espanhóis, leais à Coroa e à Igreja. Já os indígenas aparecem como seres inconstantes e traidores, que por qualquer motivo abandonam a amizade dos espanhóis para os atacar covardemente. Descendente de espanhóis e nativos, Guzmán silencia a respeito de sua porção indígena, ressaltando as virtudes espanholas. O autor busca sua identidade no Velho Mundo, tentando mostrar a região do Prata como uma extensão da Espanha na América.

Análise

O trecho selecionado da obra (capítulos XVII e XVIII) inicia-se com a expedição comandada por Domingo Martínez de Irala a Buenos Aires. De acordo com o texto de Guzmán, a expedição foi a salvação do povo que, esfomeado, estava em situação deplorável, à beira da morte. Além desses indivíduos, os espanhóis acabaram salvando também uma nau genovesa que, apesar da riqueza que trazia, foi vencida pela fome e só sobreviveu graças ao socorro da expedição. A partir dessa passagem, observa-se a constante exaltação aos espanhóis feita pelo autor. A esse respeito, é importante ressaltar o modo como o autor descreve seus parentes. Guzmán, durante toda a obra, privilegia a atuação de seus ascendentes (entre eles Alonso Riquelme, seu pai), principalmente a de seu avô, “*nuestro general Domingo de Irala*”, que comandava com prudência as expedições e a defesa dos povoados contra os ataques indígenas.

Essa exaltação aos espanhóis, e a Irala em especial, pode ser vista na descrição do despovoamento de Buenos Aires feita por Guzmán. Após o deslocamento dos povoadores para Assunção:

“Situáronse y tomaron puesto cerca de la casa fuerte, donde se cercaron, y cada uno procuro hacer donde recogerse: el cual cerco con mucho cuidado mandó hacer el General, y de muy buena madera, para que allí estuviesen defendidos, y ellos pudiesen ofender si alguna cosa se ofreciese: procurando se proveyese de lo necesario al buen gobierno de esta república. A todo lo cual acudia el General con el acierto y prudencia que de él se podía esperar, así con su persona, como ayudándose de los indios naturales de la tierra, y de toda la comarca y provincia, que todos le acudian. Con que vino á poner las cosas de ella en el mejor estado que le fué posible, conservando la amistad de los caciques e indios principales” (GUZMÁN: 1885, 105 – 106).

A respeito do despovoamento de Buenos Aires, o autor afirma que Irala, em meados de 1540, designou Juan de Ortega para a tarefa, no

entanto, a maioria dos moradores se negou a abandoná-la, posto que começavam a gozar do produto das sementeiras e a situação tendia a melhorar. Devido à recusa, o governador decidiu ir pessoalmente ao porto de Buenos Aires para que suas ordens fossem executadas. Desse modo, resta a dúvida se a expedição foi realmente recebida como socorro ou se essa imagem faz parte de um discurso elaborado pelo autor para apresentar os espanhóis como “salvadores virtuosos”. Nessa passagem há também a exaltação de sua terra natal, Assunção, mostrada como sendo um local de bom sustento e habitação.

Ao mesmo tempo em que exaltava os espanhóis, Guzmán descrevia os indígenas como seres “*inconstantes y de poca lealtad*”. A imagem dos nativos como traidores é muito presente na obra. Como exemplo podemos citar o capítulo XVIII do livro I, onde é descrita uma tentativa de ataque aos espanhóis durante os festejos da Semana Santa. Segundo o autor, os indígenas foram entrando aos poucos no povoado espanhol, alegando quererem participar das comemorações, mas, tendo como real intenção o plano de atacá-los durante a “procissão de Sangue”. Entretanto, seus planos foram frustrados após uma índia que trabalhava para o capitão Salazar ter delatado a ação.

A respeito da imagem dos indígenas como seres inconstantes é importante mostrar que o autor escreve sua obra em um período (início do século XVII) em que muitos grupos indígenas já tinham sido totalmente dizimados. Dessa forma, Guzmán afirma em várias passagens que o grupo indígena citado não existe mais (ou diminuiu drasticamente sua população), no entanto, o autor enfatiza que isso ocorreu devido às lutas entre indígenas, e não aos combates com os espanhóis: “... *las crueles e sangrientas guerras de los Chiriguanos, que con sola su sed carnicera de humana sangre han destruido varias naciones de esta provincia*” (GUZMÁN: 2000, 221).

É interessante notar que Guzmán afirma várias vezes que havia uma amizade entre espanhóis e indígenas, o que destaca ainda mais a traição. Além disso, os nativos tentaram enganar os conquistadores entrando no povoado com o pretexto de que vinham participar das comemorações da Semana Santa. Esses aspectos têm a função de

tornar os leitores simpáticos aos espanhóis e contrários aos indígenas, que não só os traíram, ao tentar destruir o povoado, como também o fizeram por motivo banal – as ofensas e afrontas que sofreram de alguns europeus: “*se conjuraron contra el español, tomando ocasión de haberles hecho algunos españoles menguas, agravios y demasías*”(GUZMÁN: 1885, 108).

Após descobrir o plano que estava sendo preparado, o general Irala decidiu soltar um alarme falso de ataque dos Yaporús para que os indígenas se agrupassem em sua casa, onde foram presos assim que chegaram. Guzmán termina sua descrição afirmando que o general enforcou e esquartejou os líderes, mas perdoou o restante dos revoltosos, que ficaram “*escarmentados y agradecidos (...) los españoles fueron temidos y estimados de los indios, y al General en su opinión le tuvieron por hombre de valor, y juez que castigaba á los malos, y á los buenos premiaba y estimaba*” (GUZMÁN: 1885, 108). Por esse motivo, em forma de agradecimento, os nativos deram suas filhas e irmãs aos espanhóis, que tiveram muitos filhos – mestiços – elogiados por Guzmán em sua obra.

No final do capítulo XVIII, no último parágrafo do primeiro livro da crônica de Guzmán, o autor escreve sobre os mestiços da região de Assunção:

“... *correspondiendo todas á la antigua nobleza de donde proceden. Son comunmente de gran valor y ánimo, inclinados á la guerra y á las armas, las cuales manejan con mucho acierto y destreza: en especial la escopeta egercitan mas que otras armas (...) Son tambien buenos hombres de á caballo en ambas sillas, y por su entrenamiento doman un potro; sobre todo, muy obedientes á sus mayores, y leales con S. M. Las mugeres son de buen parecer, hábiles en la labor y costura; nobles, de condicion afable, discretas, y sobre todo virtuosas y honradas.*” (GUZMÁN: 1885, 109).

É visível nessa passagem que Guzmán (sendo um deles) busca exaltar os mestiços: os homens possuem valor, ânimo e agilidade no

manejo das armas, são bons cavaleiros inclinados à guerra e têm grande obediência e lealdade ao rei; as mulheres, por sua vez, têm boa aparência, sabem costurar, são afáveis, discretas, virtuosas e honradas. Percebe-se, dessa maneira, que os aspectos ressaltados pelo autor em sua descrição dos filhos de indígenas com espanhóis apresentam características que eram valorizadas pelos europeus da época. Assim, os mestiços que apóiam os indígenas inimigos são mostrados como “anomalias”: “... *era un mozo mal inclinado y de peor intención*” (GUZMÁN: 2000, 188).

A esse respeito, a obra de Peter Burke *As fortunas d’O Cortesão* é esclarecedora. Segundo o autor, durante o século XVI, a obra *O Cortesão* de Baldassare Castiglione foi um importante manual de conduta que continha uma série de valores que, a partir da Itália, influenciou muitas regiões dentro e fora da Europa. Alguns trechos da obra de Castiglione oferecem um paralelo mais claro entre os valores de uma Europa quinhentista e aqueles atribuídos por Guzmán aos colonos. Enfatiza-se nessas citações como um bom cortesão deveria agir:

“Mas, vindo a algumas particularidades, considero que a principal e verdadeira profissão do cortesão deve ser a das armas; à qual desejo sobretudo que ele se dedique vivamente, e seja conhecido entre outro como ousados, valoroso e fiel àquele a quem serve.

... desejo que o nosso cortesão seja perfeito cavaleiro de qualquer tipo de sela.

Mas sobretudo acompanhe cada movimento com um certo equilíbrio e graça, se quiser merecer aquele favor universal que tanto se aprecia” (CASTIGLIONE: 1997, 31 e 37).

É importante ressaltar que esse processo de assimilação das idéias e comportamentos não é feito de maneira passiva. O pensamento europeu é adaptado e modificado em outra realidade. Novamente Peter Burke nos auxilia: “Esse processo constante de reinterpretação e recontextualização, em um sentido desgasta a tradição, mas, em outro,

ele a mantém ao garantir que ela continue a atender as necessidades dos grupos diferentes” (BURKE: 1997, 14).

Não é possível afirmar que Guzmán teve acesso ao *Cortesão*, apesar de Burke apontar que a primeira tradução do livro foi para a língua espanhola (1534), e também, que há indícios da presença de exemplares dessa obra na América (principalmente em Lima, onde foi atacada pelo clérigo Juan de Almaraz no tribunal da Inquisição), concluindo que: “não é surpresa que um livro que foi tão popular na Espanha renascentista tivesse atraído o interesse dos espanhóis do Novo Mundo” (BURKE: 1997, 162). No entanto, como afirma Alcir Pécora, *O Cortesão* foi o mais importante tratado de corte, o “modelo de todos os demais tratados, que se multiplicaram nas diferentes línguas” (CASTIGLIONE: 1997, VII), o que possibilita a aproximação entre essa obra e *La Argentina*.

Por fim, notamos que os ideais de urbanidade, cavalaria e cortesia que, segundo Burke, influenciaram-se mutuamente na obra de Castiglione, também estavam presentes em Guzmán que ressaltou a lealdade e a “nobreza” dos mestiços, em detrimento da inconstância e da deslealdade dos nativos. Para o autor, que também descendia da união dos espanhóis com indígenas, apenas a “parcela espanhola” importava. Desse modo, Guzmán busca sua identidade no Velho Mundo, exaltando seus ascendentes europeus ao mesmo tempo em que silencia a respeito de sua avó indígena, tentando assim, se apresentar não como um mestiço, mas sim como um espanhol – igual aos outros – que mora na região do Prata, local que “*no debía cosa alguna a la mejor España*” (GUZMÁN: 2000, 201).

Referências Bibliográficas

Fonte

GUZMÁN, Ruy Díaz de. *Historia Argentina del descubrimiento, población y conquista de las provincias del Rio de la Plata*. Buenos Aires: Imprenta del Estado, p. 1885.

Bibliografía

- BURKE, Peter. *As fortunas d'O Cortesão: a recepção européia a 'O Cortesão' de Castiglione*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- CASTIGLIONE, Baldassare. *O Cortesão*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1997.
- GANDÍA, Enrique de (edición) *La Argentina*. Madri: Editora Dastin, 2000.

La Argentina de Ruy Díaz de Guzmán

Capítulo XVII

Como se despobló el puerto de Buenos Aires, juntándose los conquistadores en el de la Asumpcion.

Recibido por los Capitanes en la superior gobernacion de esta provincia, como está dicho, Domingo de Irala, luego consultó con ellos el estado que convendria dar en la conservacion de los españoles que habian quedado en el puerto de Buenos Aires, y de su parecer fué acordado y deliberado, que, atento la imposibilidad de poderse sustentar aquel puerto por entonces, convenia el desampararle, y agregar toda la gente en un cuerpo para que así pudiesen acudir y conseguir los efectos convenientes, al bien comun de la provincia y real servicio; y que pues aquel puerto era el mas acomodado que al presente se hallaba, fuesen todos agregados en él lo mas breve que se pudiese.

El cual acuerdo, siendo todos en uno, se puso por obra, despachando para ello al capitan Diego de Abreu, y al sargento mayor en tres bergantines y otros bajéles, en que cupiese toda la gente que en Buenos Aires estaba: donde al tiempo que llegaron la hallaron tan enflaquecida y desmayada, que temieron perderla toda. Mas como supieron la determinacion que llevaban, y la buena nueva de sustento que habia, se animaron no solo los que

antes estaban; mas por haber arribado á aquel puerto una nao genovesa, que allí hallaron, que habia partido de Italia del puerto de Varase, lugar entre Genova y Savona, con todos los que en ella habia. La cual nao vino con designio de embocar por el estrecho de Magallanes, y tomar el puerto de los Reyes de Lima, y allí cambiar mas de cincuenta mil ducados de mercancia que traía.

Habiendo embocado por el estrecho, navegaron por él hasta dar vista al mar del sur, y fué á tiempo que las aguas corrian al del norte con tanta furia, que no pudiendo romper adelante, fueron lanzados al mar del norte, donde tomando en aquella costa tierra para hacer agua, la hallaron poblada de gente muy crecida y dispuesta. Y hecha su aguada, se fueron costeano la tierra para el Río de la Plata, y determinando entrar por el que ya tenían noticia que estaba poblado de españoles, al entrar en dicho rio estuvieron en peligro de ser ahogados todos, por haber tocado en un banco que hace á la entrada del Riachuelo, donde se perdió dicha nao, con gran parte de la hacienda que traía; y como llegaron, acompañaron á los que allí estaban en la misma hambre y necesidad. Venia por capitán de la nao un fulano Palchando, cuyo apellido se quedó á la nao, llamándola Palchanda. Venían algunos italianos nobles, como fué Peranton de Aquino, Tomas Rizo, Bautista Trocho, y algunos otros extrangeros, sin la gente de cuenta. Y como vieron el socorro que los bergantines llevaban, como dije, se adelantaron y todos en buena conformidad se embarcaron y vinieron rio arriba, aunque con mucho trabajo, por ser la navegacion tan larga, y que en el camino encontraron un socorro de comida que el General les despachó, suficiente hasta llegar al puerto de la Asumpcion: donde como llegaron fueron todos agregados, y recogidos en forma de república.

Situáronse y tomaron puesto cerca de la casa fuerte, donde se cercaron, y cada uno procuro hacer donde recogerse: el cual cerco con mucho cuidado mandó hacer el General, y de muy buena madera, para que allí estuviesen defendidos, y ellos pudiesen

ofender si alguna cosa se ofreciese: procurando se proveyese de lo necesario al buen gobierno de esta república. A todo lo cual acudia el General con el acierto y prudencia que de él se podia esperar, así con su persona, como ayudándose de los indios naturales de la tierra, y de toda la comarca y provincia, que todos le acudian. Con que vino á poner las cosas de ella en el mejor estado que le fué posible, conservando la amistad de los caciques é indios principales; y de lo demas sucedido se dirá adelante.

Capítulo XVIII

Como juntos todos los conquistadores en el puerto de la Asumpcion, los indios intentaron matarlos.

Habiendo el general Domingo de Irala asentado en la república de los españoles con la comodidad y orden mas conveniente que le fué posible para su conservacion, hizo copia de la gente, y halló que habia 600 soldados por todos, de los 2400 que habian entrado á aquella conquista con los de Sebastian Gaboto; y aunque muy faltos de vestidos y municiones, y otros pertrechos necesarios, al fin estaban con mas comodidad que nunca, con la providencia que el General tenia, supliendo con su misma hacienda las necesidades de todos, y ayudándose en lo que podia de los indios comarcanos, á los cuales hizo llamamiento, y juntos les procuró dar á entender las cosas de nuestra Santa Fé y buena policia, junto con lo que debian hacer en servicio de S. M., y la observancia que debian tener con la lealtad que estaban obligados como á soberano Señor, lo cual todo aceptaron de buena voluntad, sometiéndose al señorío real; y como tales vasallos se ofrecieron acudir en todo lo que se les mandase en su real nombre.

En esta conformidad en las ocasiones que se ofrecieron se mostraron, en especial en la guerra que el General hizo á unos indios llamados Yapirús, antiguos enemigos de guaraní y

españoles; y en la jornada que hizo, reduccion y visita de los pueblos de Ibiticuruy, y Tebicuarí, y Mondás con los del arriba, dejándolos á todos asentados y en buena amistad, en que se conservaron hasta el año de 39, que se conjuraron contra el español, tomando ocasión de haberles hecho algunos españoles menguas, agravios y demasías; y como gente inconstante y de poca lealtad, con facilidad se dispusieron á quebrantar la fé.

Así el jueves santo en la noche, al tiempo que estaba para salir a procesion de Sangre, habiendo usado de una estratagemas de ir entrando dias antes en el pueblo en tropas, só color de venir á la semana santa á tenerla con los españoles, se juntaron mas de ocho mil indios, y estando ya para dar en los españoles y acabarlos, fué Nuestro Señor servido de proveer el remedio por via de una india que tenia su servicio el capitan Salazar, hija de un cacique. La cual, habiendo entendido la traicion, dio parte á su amo, y él con todo secreto avisó al General, y visto por él el gran riesgo en que todo estaba de ser acabados, tomo un medio muy bueno, de hacer tocar una alarma falsa, fingiendo que venian los indios Yapurús sobre el pueblo, y que estaban á dos leguas no mas; y que asi se juntasen todos los caciques y gente, de suerte que se ordenase lo que se debia hacer. Y así se fueron juntando todos en casa del General, donde como iban llegando les iban echando mano y metiendo en prision, sin que los unos supiesen de los otros. Cuando ya los tuvo á todos presos, fulminó proceso, y hecha la averiguación del delito, á todos los mas principales de esta conjuracion mandó ahorcar y hacer cuartos, dando á entender la causa porque aquella justicia se hacia. Con lo cual ellos quedaron castigados, y los demas escarmentados y agradecidos.

De allí adelante los españoles fueron temidos y estimados de los indios, y al General en su opinion le tuvieron por hombre de valor, y juez que castigaba á los malos, y á los buenos premiaba y estimaba: y así le cobraron grande amor y obedecíanle como

era justo; y en agradecimiento, á los capitanes y soldados daban sus hijas y hermanas para que les sirviesen; estimando en mucho tener por este medio deudos con ellos, y así les llamaban cuñados, como se ha quedado hasta ahora este lenguaje entre ellos. Tuvieron de las mugeres que les dieron los naturales á los españoles, muchos hijos é hijas, á los cuales criaron en buena doctrina y policía, y S. M. ha sido servido de honrarlos, haciéndolos encomenderos, y ocupándolos en cargos honrosos y preeminentes en aquella provincia; y ellos le han servido con mucha fidelidad, con sus personas y haciendas, y con los otros españoles y españolas que despues vinieron, y se dirá en delante: con que se ha aumentado y amplificado la real corona.

El dia de hoy ha llegado á tanto el multiplico y procreacion, que se han fundado en aquella gobernación de sola aquella ciudad, ocho colonias de pobladores, correspondiendo todas á la antigua nobleza de donde proceden. Son comunmente de gran valor y ánimo, inclinados á la guerra y á las armas, las cuales manejan con mucho acierto y destreza: en especial la escopeta egercitan mas que otras armas; y así cuando salen á sus jornadas se sustentan de la caza, la cual matan volando las aves, á bala rasa; y es en tanto exceso su destreza, que al que no mata de un tiro, aunque sea un gorrion, es reputado por mal arcabucero. Son tambien buenos hombres de á caballo en ambas sillas, y por su entrenamiento doman un potro; sobre todo, muy obedientes á sus mayores, y leales con S. M. Las mugeres son de buen parecer, hábiles en la labor y costura; nobles, de condicion afable, discretas, y sobre todo virtuosas y honradas. Por todo lo referido ha venido aquella provincia en grande aumento, como se dirá en el discurso de este tratado subsecuente; y aquí dá fin este primer libro.

Versão

Capítulo XVII

Como se despovoou o porto de Buenos Aires, juntando-se os conquistadores no de Assunção.

Recebido pelos Capitães na governança superior desta província, como foi dito, Domingo de Irala logo se consultou com eles sobre o modo conveniente de se proceder com os espanhóis que tinham ficado no porto de Buenos Aires, e seu parecer foi acordado e deliberado, que, diante da impossibilidade de se poder manter aquele porto naquela época, convinha despovoa-lo, e juntar todas as pessoas em um grupo para que assim pudessem ajudar e conseguir os efeitos convenientes para o bem comum da província e do serviço real; e que, por aquele porto ser o mais bem localizado que então se encontrava, fossem todos agrupados a ele o mais rápido possível.

Tal acordo, que era comum a todos, foi executado através do envio do capitão Diego de Abreu e do sargento maior em três bergantins e outros batéis, em que coubessem todas as pessoas que estavam em Buenos Aires: quando chegaram, a encontraram tão enfraquecida e desalentada, que temeram perde-la totalmente. Mas quando souberam o que os levavam e as boas notícias que traziam, se animaram, não apenas os que antes estavam, mas também uma nau genovesa que tinha chegado àquele porto – que havia partido da Itália, do porto de Varase, localizado entre Gênova e Savona, com toda tripulação. Tal embarcação veio com o intuito de contornar o estreito de Magalhães e chegar ao porto de los Reyes de Lima, e ali comerciar os mais de cinqüenta mil ducados de mercadorias que trazia.

Tendo contornado o estreito, navegaram por ele até avistar o mar do Sul, no tempo que as águas corriam para o norte, com tanta fúria, que não podendo seguir adiante, foram lançados ao mar do Norte, onde localizaram, naquela costa, um lugar para parar, e o encontraram povoado com gente muito desenvolvida e disposta. Após sua parada foram margeando a terra em direção ao mar da Prata, determinados a

entrar nele porque já tinham notícias de que lá havia espanhóis. Ao entrarem no rio, correram o risco de todos se afogarem, por terem encostado em um banco que há na entrada do Riachuelo, onde a nau se perdeu, com grande parte dos recursos que trazia; quando chegaram, sofreram, junto com os que ali estavam, a mesma fome e necessidade. Vinha como capitão da nau um tal de Palchando, cujo apelido se passou para a embarcação, chamada Palchanda. Vinham alguns nobres italianos como Peranton de Aquino, Tomas Rizo, Bautista Trocho, e alguns outros estrangeiros sem importância. E quando viram o socorro que os bergantins traziam, como já dito, todos concordaram e embarcaram rio acima, ainda que com muito trabalho, por ser a navegação tão longa, e que no caminho encontraram uma ajuda com alimentos que o general despachara, suficiente para chegarem ao porto de Assunção: onde, ao chegarem, foram todos reunidos e recolhidos em bom governo.¹

Estabeleceram-se e tomaram seus postos perto da casa forte, *onde* a cercaram, e cada um procurou fazer por merecer: cerca a qual o general mandou fazer com muito cuidado, e com madeira de boa qualidade, para que ali estivessem protegidos, e pudessem atacar caso acontecesse alguma coisa – procurando se prover do necessário para o bom governo desta república. A tudo o general ajudava com o acerto e prudência que dele se podia esperar, auxiliado também pelos índios naturais da terra e de toda a comarca e província. Assim, pôde colocar as coisas no melhor estado possível, conservando a amizade dos caciques e índios principais: e o que mais aconteceu se dirá adiante.

¹ Guzmán utiliza a expressão “*en forma de república*” que, para Enrique de Gandía, significa que todos viveram harmoniosamente, com um Cabildo criado por Domingo M. de Irala. (GUZMÁN: 2000, 135).

Capítulo XVIII

Como, agrupados todos os conquistadores no porto de Assunção, os índios tentaram matá-los.

Tendo o general Domingo de Irala na república dos espanhóis a maior comodidade e ordem possível, fez revista da tropa e encontrou, no total, 600 dos 2400 soldados que haviam entrado àquela conquista com os de Sebastian Gaboto; e ainda que com falta de roupas e munições, e outros utensílios necessários, estavam mais bem instalados do que nunca com a providência que o general tomava, suprimindo com seus próprios recursos as necessidades de todos, e ajudado, no que podia, pelos índios da comarca, aos quais chamou, e procurou dar a eles o entendimento das coisas de nossa santa fé e bom costume, como também a subordinação aos serviços de S.M. a quem deviam lealdade, reconhecendo-o como seu senhor soberano, o qual tudo aceitaram de boa vontade submetendo-se ao senhorio real; e como vassallos se ofereceram para ajudar a tudo que lhes fosse ordenado em nome do rei.

Assim se apresentaram nas ocasiões que ocorreram, em especial na guerra que o general fez contra uns índios chamados Yapurús, antigos inimigos dos guaranis e espanhóis; e também na jornada que fez redução e visita aos povoados de Ibitirucuy, Tebicuarí e Mondas com os de rio acima, deixando todos assentados e amigos dos espanhóis, conservando-se deste modo até o ano de 39, quando se conjuraram contra os espanhóis, devido a alguns deles terem feito afrontas e ofensas; e como eram pessoas inconstantes e de pouca lealdade, com facilidade se dispuseram a quebrar a fé.

Assim, na quinta-feira santa à noite, no momento em que a procissão de Sangue estava preste a sair, tendo usado o estratagema de ir entrando aos poucos, dias antes, no povoado, sob o disfarce de que vinham passar a semana santa junto com os espanhóis, juntaram-se mais de oito mil índios, e estando já para atacar e acabar com os espanhóis, nosso Senhor nos providenciou o remédio através de uma índia, filha de um cacique, que o capitão Salazar tinha a seu serviço. A

qual, tendo percebido a traição avisou seu amo, e ele, avisou secretamente o General, que, vendo o grande risco em que todos estavam de serem dizimados, determinou um procedimento muito bom, fez soar um alarme falso fingindo que os índios Yapurús se aproximavam do povoado, e que estavam a cerca de duas léguas; e que, dessa forma, devia-se juntar todos os caciques e pessoas, de modo que se ordenasse o que devia ser feito. E assim se procedeu, juntando todos na casa do General, onde os índios, quando chegavam, eram rendidos e colocados na prisão, sem que os outros soubessem, e, feita a averiguação do delito, mandou-se enforcar e esquartejar a todos os principais líderes desta conjuração, explicando-os as causas porque aquilo estava sendo feito. Dessa forma, foram castigados, e os demais aprenderam a lição e ficaram agradecidos.

Dali em diante os espanhóis foram temidos e estimados pelos índios, que consideravam o General como um homem de valor e juiz, que castigava os maus e estimava e premiava os bons: e assim, o amavam e o obedeciam; e, em agradecimento, davam suas irmãs e filhas aos capitães e soldados, para que delas se servissem; estimando muito criar laços com eles através desse meio, e assim, os chamavam de cunhados, forma usada até hoje na linguagem deles. As mulheres que os naturais deram aos espanhóis tiveram muitos filhos e filhas, os quais foram criados em boa doutrina e costume, tendo S. M. os honrado, tornando-os encomenderos, e colocando-os em cargos honrosos e proeminentes naquela província; e eles serviram muito fielmente, com suas pessoas e bens, a S. M. e aos outros espanhóis e espanholas que depois vieram, como será dito adiante: com o que se aumentou a real coroa.

Atualmente se chegou a tal quantidade a multiplicação e procriação, que se fundou naquela governança, de apenas uma cidade, oito colônias de povoadores, correspondendo todas a antiga nobreza de onde procedem. São, comumente, de grande valor e ânimo, inclinados às guerras e armas, as quais manejam com muita precisão e destreza: em especial a escopeta, que praticam mais que as outras armas; e assim, quando saem em suas jornadas, se sustentam da caça, que

matam enquanto voam, à bala rasa; e sua destreza é tão grande que quando não matam com apenas um tiro, ainda que seja um pardal, ficam com má fama. São também hábeis a cavalo, em ambas as selas, e domam potros por diversão; acima de tudo são obedientes a seus superiores e leais a S. M.. As mulheres são de boa aparência, hábeis no trabalho e na costura; nobres, afáveis, discretas, e, sobretudo, virtuosas e honradas. Por tudo que foi dito, aquela província teve um grande crescimento, como será dito no tratado subsequente; e aqui termina o primeiro livro.

**GARCILASO DE LA VEGA, EL INCA: VIDA, OBRA E
ANÁLISE DOS CAPÍTULOS XXIII E XXIV DO LIVRO
SEXTO DOS *COMENTÁRIOS REALES DE LOS INCAS***

Coordenador:

Leandro Karnal

Pesquisadores:

Daniel Moretto Martini

Geisa Aguiari

Natália Zanella

Rafaela Basso

Rafaela Basso

Régis Toledo

Robson Murilo G. Della Torre

Garcilaso de la Vega

Garcilaso de la Vega, o Inca, nasceu a 12 de Abril de 1539 em Cuzco, no Peru. Chamou-se primeiramente Gómez Suárez de Figueroa, nome que ele trocou, em homenagem ao pai, precedido de “el Inca” em recordação da ascendência da mãe.

Era filho do capitão pertencente à aristocracia espanhola que promoveu a conquista da América, Sebastián Garcilaso de la Vega, e

de Chimpu Ocllo, mulher pertencente à família real inca, filha de Huallpa Tupac Inca, cujo pai, Yupanqui Tupac, fora casado com a irmã de Huallpa Cápac Inca, o último rei do Império do Peru.

Passou a infância em meio às guerras civis desencadeadas entre os conquistadores espanhóis. Durante o tempo em que viveu em Cuzco, Garcilaso foi educado em quíchua e teve forte contato com a cultura, as tradições e a história do povo inca, graças, sobretudo, a sua mãe. No entanto, ele foi diretamente influenciado pelas constantes tentativas de dominação espanhola no Peru. J. H. Elliott, descreve este processo: “O tipo de sociedade que os conquistadores e imigrantes instintivamente se dispuseram a criar se aproximava tanto quanto possível da sociedade que haviam deixado na Europa. Em consequência, o destino dos povos dominados estava ele próprio predeterminado. Seriam transformados, na medida do possível, em camponeses e vassalos no estilo espanhol. (...) Seriam cristianizados e ‘civilizados’, até onde permitissem suas próprias naturezas fracas” (1998: 192).

Em princípios de 1560, o Inca viaja à Espanha, pouco depois da morte do pai, ocorrida no ano anterior. Na qualidade de filho de conquistador espanhol e descendente dos incas ele pede auxílio junto à corte espanhola. Tendo seu pedido rejeitado, no ano seguinte fixa-se em Montilla, província de Córdoba, com seu tio, o ilustre capitão Alonso de Vargas. A partir de 1569, Garcilaso deixa o local onde estava morando com o tio para combater na guerra contra os mouros. As batalhas garantem-lhe a patente de capitão.

Em 1580, a Reforma explodiu com brutalidade face ao Norte protestante, fazendo de Filipe II grande defensor da fé católica. Nos anos posteriores, podemos identificar conflitos de várias naturezas presentes no continente europeu, os quais adquirem uma conotação mais específica, principalmente na disputa pelo domínio do oceano Atlântico, como explica Fernand Braudel: “coloca-se a questão de saber se o Oceano pertencerá à Reforma ou aos Espanhóis, à gente do Norte ou aos Ibéricos, porque é exatamente do Atlântico que se trata desde então. O Império hispânico inclina-se para o Oeste, na direção desse imenso campo de batalha, com a sua prata, as suas

armas, os seus barcos, as suas bagagens, as suas idéias políticas” (1983: 38).

Em meados dessa época, Garcilaso abandona a carreira militar e começa a escrever. Seu primeiro trabalho deu-se em 1590. Tratava-se de uma tradução para o espanhol dos *Diálogos de Amor*, escritos originalmente em língua toscana pelo filósofo judeu Leão Hebreu. Garcilaso dirige a carta dedicatória dos *Diálogos* a Filipe II e espera, com esse gesto, receber favores do rei espanhol.

Em 1596, escreve a *Genealogia de Garcí-Perez de Vargas*. No ano de 1605, é editada *A Flórida* em parceria com Gonzalo Silvestre. A obra narra a expedição do conquistador Hernando Soto e é considerada a primeira obra historiográfica de um mestiço na literatura hispano-americana.

Em 1609, publica a primeira parte dos *Comentários Reais*; a segunda parte, denominada *História Geral do Peru*, só será publicada postumamente em 1617. Entre a publicação dos *Comentários*, Garcilaso edita, em 1612, o *Sermão ao Frei Alonso Bernardino*.

Garcilaso de la Vega morre no dia 23 de abril de 1616, em Córdoba, Espanha.

Análise

Os *Comentarios Reales* do Inca Garcilaso de la Vega constituem seguramente uma importante fonte para o estudo dos povos indígenas quando da chegada dos espanhóis à América, não só pelas informações sobre a história e os costumes dos incas, como também, e talvez até mais importante, pela visão do autor. Ao escrevê-los, Garcilaso tinha em mente relatar a história e os costumes de seu povo (os incas), visando à compreensão de suas próprias raízes mestiças, retrato do novo americano que surgia da fusão entre os conquistadores e os nativos.

A primeira parte foi publicada em Lisboa em 1609, e a segunda em 1617, após a morte do autor. Como fontes, Garcilaso valeu-se de relatos

de outros cronistas da América e das informações que lhe foram transmitidas na infância, especialmente por sua mãe, sobre a história e os costumes do povo inca.

Na primeira parte dos *Comentarios*, o autor procura estabelecer as origens e a ascensão dos incas, de modo a mostrá-los como sendo um povo nobre que mereceria ser respeitado pelos espanhóis e, até mesmo, ter parte no governo de seus antigos territórios; sua única ressalva é quanto à religião inca. Já a segunda parte da obra busca relatar a história da região do atual Peru desde a chegada dos espanhóis até fins do século XVI. Nela, o Inca argumenta que o principal problema no contato entre brancos e nativos foi uma série de desentendimentos culturais: para ele, o fato de os conquistadores não conseguirem compreender o quíchua (língua oficial inca) e de estes se acharem superiores àqueles levou ao massacre de milhares de indígenas e centenas de espanhóis.

Uma introdução rápida ao assunto, ou seja, o Império Inca e todas as suas facetas é apresentada em sua página de rosto:

“Primeira Parte de los Commentarios Reales, que tratan del origen de los yncas, reyes que fueron del Peru, de su idolatria, leyes, y gouierno em paz y en guerra: de sus vidas y conquistas, y de todo lo que fue aquel Imperio y fu Republica, antes que los Españoles passaran a el” (DE LA VEGA: 1991, 01).

Ao longo do livro, Garcilaso divide o tema em pequenos assuntos, como trataremos mais adiante. A página continua com o nome do autor, em itálico: *Escritos por el Ynca Gracilasso de la Vega, natural del Cozco, y Capitan de Su Majestad* (DE LA VEGA: 1991, 01) .

Interessante notar que Garcilaso coloca-se como militar, demonstrando assim seu lado espanhol mais visível, o de servidor da Coroa. A seguir, há uma dedicatória: *“Dirigidos a La Serenissima Princesa Doña Catalina de Portugal, Duqueza de Bargaça, &c”* (DE LA VEGA: 1991, 01). É importante lembrar que esta é a época da União Ibérica, e que Catarina é também a princesa “espanhola”.

Garcilaso justifica sua escolha com poucas e singelas palavras, onde diz seguir o exemplo dos grandes autores antigos, que evocavam poderosos monarcas antes de suas obras. Assim, ele evoca a princesa, “*por ser quien es en sí y por quien es para todos los que de su real protección se amparan*” (DE LA VEGA: 1991, 03).

Na parte inferior da página, verificam-se as licenças concedidas ao livro: “*Con licencia de la Sancta Inquisición, Ordinario, y Paço*” (DE LA VEGA: 1991, 01). A licença do Santo Ofício é dada pelo frade Luis dos Anjos, em 26 de novembro de 1604. Na nota de aprovação, há um interessante comentário:

“Y me pareció obra muy curiosamente escrita y digna de imprimirse, así por la variedad de cosas muy dignas de saberse que en ellos se relatan como por la poca noticia que acá tenemos de todas ellas. Todo lo cual el autor trata con gran diligencia y curiosidad” (DE LA VEGA: 1991, 02).

Demonstra-se, assim, um certo interesse do público espanhol da época sobre os índios. A partir desta, outras duas licenças são concedidas: a do Ordinário, em 2 de setembro de 1609, que permitiria a impressão da obra; e a Licença do Paço, expedida em 15 de março de 1605.

A seguir, há um prólogo dedicado ao leitor. Nele, Garcilaso diz conhecer várias obras a respeito dos índios de toda a América, escritas por espanhóis curiosos, mas que deixaram muito a desejar em suas descrições, especialmente sobre o Império Inca. E que, por amor natural à pátria de sua mãe, ele resolveu dedicar-se à elaboração de uma obra completa sobre os incas, onde se pudesse observar toda a grandeza e sabedoria deste povo, “*desde lo más ínfimo del ejercicio de los vasallos hasta lo más alto de la corona real*” (DE LA VEGA: 1991, 04). Entretanto, sua intenção não é contradizer os grandes historiadores, mas apenas aprimorar o conhecimento dos espanhóis sobre a América. Também se diz fiel à fé católica e à Coroa Espanhola.

Garcilaso de la Vega redige, assim, uma obra de grande valor histórico, por escrever sobre uma cultura quase totalmente dizimada pelos costumes europeus, porém, diferentemente de autores anteriores, valorizando-a.

A obra apresenta 262 capítulos, divididos em nove livros. Narra quinhentos anos de história: de 1000 a 1532. Cada um dos livros engloba um tema descrito previamente e seguem uma seqüência cronológica, indo desde a formação do Império Inca até a queda deste, com a chegada dos conquistadores espanhóis.

Alguns estudiosos afirmam que Garcilaso procurou estabelecer um padrão semelhante ao da Bíblia ao narrar a trajetória dos incas. O fato é que há uma divisão clara entre “eras”: a primeira, dos povos pré-incaicos, seria uma época de caos. A segunda seria a do Império Inca, uma estrutura organizada e civilizada que teria preparado o Peru para a chegada dos espanhóis, constituindo a terceira era.

Para melhor análise desta importante obra, foram escolhidos os capítulos XXIII e XXIV do Livro Sexto da Primeira Parte. Para que melhor se entendam estes trechos, é necessário saber sobre o que se trata este Livro. Nas palavras do autor:

“Contiene el ornamento y servicio de la casa real de los Incas. Las obsequias reales. Las cacerías de los reyes. Los correos y el contar por nudos. Las conquistas, leyes y gobierno del Inca Pachucútec, noveno rey. La fiesta principal que hacían. Las conquistas de muchos valles de la costa. El aumento de las escuelas del Cuzco y los dichos sentenciosos del Inca Pachacútec. Contiene 36 capítulos” (DE LA VEGA: 1991, 325).

Trata-se, portanto, de costumes incas na época do rei Pachucútec (1438 – 1471).

O capítulo XXIII trata de uma cerimônia, uma comemoração, para a qual eram convidados os capitães e *curacas* (espécie de líderes das aldeias locais). A cerimônia consistia no brinde, que acontecia aos pares, na qual a pessoa mais importante convidava a menos importante em sinal de seu merecimento. Após o ritual, composto de várias etapas,

o Inca, designado por Garcilaso como o seu Rei, recebia o copo de todos, bebendo daqueles que mereciam. Terminando esse ritual cada um voltava para o seu posto e começavam as danças, cantorias e bailes. Enquanto dançavam, continuavam a beber e a brindar uns com os outros.

Em muitos momentos dessa descrição, Garcilaso deixa passar a idéia de que os Incas tinham uma forte hierarquização e até mesmo uma sacramentalização muito marcante. O próprio nome do capítulo traz essa idéia, “*Brindanse unos a otros. Y com qué orden*”. Isso demonstra uma certa ordem, hierarquia, honra, qualidades que para Garcilaso eram importantes, assim como para a Europa. Isso fica evidente no livro de Baldassare Castiglione, *Cortesão*, obra de grande circulação na Europa desse período, que contou com cerca de 130 edições até 1699, de acordo com Peter Burke (1997, 161). Esse número de edições é elevado até mesmo para os nossos padrões de imprensa. Portanto, é-nos permitido dizer que este livro foi realmente muito lido e requisitado na época, como podemos comprovar mais uma vez com as anotações de Burke, as quais nos possibilitam observar a abrangência e a importância do *Cortesão* neste período, não só na Europa, mas também em suas colônias: “*Não é surpresa que um livro que foi tão popular na Espanha renascentista tivesse atraído o interesse dos espanhóis do Novo Mundo*”.

Burke também levanta a hipótese do *Cortesão* ter sido encontrado dentre os livros da biblioteca de Garcilaso, em uma tradução espanhola. Muito provavelmente era realmente *O Cortesão*, e ainda que não o fosse, devido a sua grande abrangência, Garcilaso entrou em contato com suas idéias, e elas, em certa medida, inspiraram sua descrição das formas de organização Inca.

Em seu livro, Castiglione mostra as qualidades que deveriam ter uma pessoa de bom caráter ou que faziam de uma pessoa um nobre, pois para ser nobre não dependia apenas do nascimento, mas das atitudes e condutas de cada um. Não é por acaso que essas mesmas qualidades levantadas por Garcilaso neste capítulo coincidem com as atribuídas a um nobre ou uma pessoa de bom caráter por Castiglione.

Afirmar as qualidades dos Incas era um dos objetivos do cronista; mostrar seu valor, no caso, de acordo com a ótica européia.

Não é objetivo desse trabalho discutir se a sociedade Inca era hierarquizada, mas como essa idéia fica evidente no texto de Garcilaso, e como fazia parte do seu discurso de valorização do povo Inca e em última análise de si mesmo, já que sua mãe era Inca, e ele, como mestiço, era visto como tal pela Europa. Ao escrever um texto, cujo destinatário é o europeu precisa apresentar elementos que todos possam conhecer e traduzir as diferenças encontradas. Entretanto, muitas vezes, nesse esforço de tradução ele acaba aplicando sobre os Incas noções da cultura européia que não correspondem muitas vezes ao seu lugar de origem, seja intencionalmente ou acidentalmente.

Logo no primeiro parágrafo do capítulo essa idéia fica evidente: ao descrever o Inca, concede um destaque especial ao ouro de seu trono. Ao fazer isso, o autor sabia que a Europa tomaria essa presença do ouro como riqueza e glória. Nesse momento, podemos evocar novamente Castiglione que, logo no início do primeiro livro do *Cortesão*, identifica como louvável a ostentação da riqueza por parte do governante. Tal idéia fica evidente na seguinte passagem:

“E ele (o Duque Frederico), entre tantas ações louváveis, no áspero sítio de Urbino edificou um palácio, segundo a opinião de muitos o mais bonito de toda a Itália (...) e não só equipado com aquilo que comumente se usa, como pratarias, adornos de quartos em riquíssimos drapeados de ouro, de seda e mais coisas semelhantes, mas como ornamento acrescentou uma infinidade de estátuas antigas de mármore e bronze, pinturas assaz singulares, instrumentos musicais de todo tipo; e não admitiu coisa alguma que não fosse raríssima e excelente” (CASTIGLIONE:1997).

Esse significado específico – riqueza, ostentação e sua necessidade para a imagem do governante – é um conceito europeu não necessariamente aplicável aos Incas. Garcilaso, ao destacar a presença do ouro, automaticamente traz a idéia de que o metal tem o mesmo papel para os espanhóis e para os Incas, o que provavelmente pode

não acontecer. Além disso, aproxima o Inca ao rei espanhol, assinalando mais uma vez a valorização dos indígenas, uma vez que o rei espanhol é a figura mais importante, e fazer algo parecido a ele mostra que os Incas não estão tão longe da civilização européia como se supunha.

Identificamos a presença de alguns elementos culturais recorrentes na sociedade espanhola a partir da retomada dos valores difundidos no interior da organização social européia pelo Inca Garcilaso. A título de exemplo podemos mencionar a valorização do ideal de valentia na crônica analisada: “convidaram primeiramente os capitães que haviam sido mais valentes na guerra” (DE LA VEGA: 1991, 376). É interessante notar que esse discurso também foi utilizado pelo filósofo francês Michel de Montaigne, contemporâneo de Garcilaso, na elaboração de seus *Ensaio*s (2000), no capítulo clássico referente aos indígenas do Brasil:

“O valor e o mérito de um homem consistem no ânimo e na vontade; é onde se abriga sua verdadeira honra; valentia é a firmeza, não das pernas e dos braços, mas da coragem e da alma; ela não consiste no valor do nosso cavalo, nem da de nossas armas, mas no nosso. Aquele que cai perseverando em sua coragem, ‘*si succiderit, de genu pugnat*’”.¹

No mesmo parágrafo analisado, notamos a forte presença de uma organização hierárquica, a partir da expressão “senhores de vassalos”, utilizada pelo cronista. É patente a observação dessa distinção social no meio europeu; não obstante fica a pergunta: podemos realizar a transposição do significado que as palavras “senhores” e “vassalos” possuem na sociedade espanhola, para a forma de organização inca? É nesse momento que nos defrontamos com a questão da possibilidade de criação de uma identidade compartilhada por ambas as culturas.

¹ “Se caiu, combate de joelhos.” (Sêneca, De Prov., II). In: MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*s. São Paulo : Martins Fontes, 2000, p. 316.

Nesse momento, estamos trabalhando com prováveis interpretações das formas de representação da cultura inca na crônica de Garcilaso.

Retomando a discussão sobre o aspecto da hierarquia narrado pelo nosso cronista, atentamos para as exigências e rituais presentes no momento do brinde entre os participantes da cerimônia em questão. Garcilaso afirma a igualdade entre todos os indígenas que estão brindando, a partir da seguinte constatação: todos os copos possuem as mesmas características físicas (tamanho, material, textura). Logo, nos remete a um valor igualitário do ponto de vista cristão.

Contudo, essa igualdade somente se manifesta restritamente e no âmbito material dos “copos para beber com os seus irmãos”, pois identificamos a forte distinção social dos participantes no momento do ritual propriamente dito, isto é, na ocasião do brinde. Portanto, da mesma forma como identificamos um discurso de igualdade, notamos o apego pelas formas de hierarquia, importante e evidente na cultura européia:

“O que convidava a beber levava seus dois copos nas mãos e se o convidado era de menor qualidade lhe dava o copo com a mão esquerda. E, se de maior ou igual, com a direita, com mais ou menos comedimento conforme o grau ou qualidade de um e de outro. E logo bebiam ambos em par. E havendo voltado a receber seu copo se voltava a seu lugar. E sempre em semelhantes festas o primeiro convite era do maior ao menor, em sinal de mercê e favor que o superior fazia ao inferior. Daí a pouco iria o inferior convidar ao superior, em reconhecimento de sua vassalagem e servidão” (DE LA VEGA: 1991, 376).

A descrição e atribuição do caráter sagrado à celebração da festa *Raimi* analisado do ponto de vista formal e ritualístico é interessante para estabelecermos correspondências e projeções entre os elementos culturais europeus e indígenas. Inicialmente, observamos a complexidade e as normas a serem seguidas rigidamente pelos participantes da festa no momento do brinde, destacando a ordem em que eles deveriam brindar e a forma utilizada para beber. É inevitável

a comparação entre o formalismo presente na celebração e o ritual das cerimônias religiosas católicas. A aproximação se torna mais clara quando o cronista afirma que havia a necessidade de proferir uma determinada expressão em homenagem ao “Inca”: “O Zapa Inca te envia a convidar a beber. E eu venho em seu nome, a beber contigo” (DE LA VEGA: 1991, 376).

Na esfera religiosa há ainda a correspondência entre a divinização do poder no universo inca e espanhol, cujo significado se manifesta a partir do toque de certos elementos pelo rei ou governante. Uma análise sobre as características do poder real no Antigo Regime, especificamente na política do Absolutismo deixa clara a idéia dessa “imagem real”. O poder de cura e a santificação do toque de certos elementos pelo monarca foram construídos pelo Absolutismo europeu e é possível que esse ambiente tenha fornecido subsídios para a elaboração da crônica de Garcilaso, como observamos: “Estes copos, porque o Zapa Inca os havia tocado com a mão e os lábios, os tinham os *curacas* em grandíssima veneração como à coisa sagrada. Não bebiam neles nem os tocavam senão que os colocavam como a ídolos onde os adoravam em memória e reverência de seu Inca, que os havia tocado (que certo, chegando a esse ponto, nenhum encarecimento basta a poder dizer suficientemente o amor e veneração interior e exterior que estes índios a seus reis tinham)” (DE LA VEGA: 1991, 376).

Certamente, essa era uma maneira de demonstrar o amor e a veneração interior e exterior que esses índios tinham para com seu rei.

Por fim, Garcilaso indica as características da celebração da festa *Raimi*, enfatizando que esta era realizada em homenagem ao deus Sol. Talvez o fato de Garcilaso mencionar exclusivamente o deus Sol, omitindo os demais deuses cultuados pelos incas nos leve a crer que o cronista pretendia criar uma correspondência com a religião cristã, especificamente com a concepção monoteísta.

No capítulo XXIV, Garcilaso apresenta o processo no qual eram dadas insígnias de varão aos moços de sangue real. Ficam claras as

constantes referências que o autor faz à cultura européia para descrever esse ritual inca. Ele faz tais referências, pois seu texto é destinado ao público europeu e precisa, desta forma, ser inteligível. Garcilaso, ao transcrever a alteridade inca, precisa traduzir as diferenças utilizando valores europeus para ser entendido. Ademais, o objetivo de sua crônica é resgatar sua ascendência incaica o que o faz construir uma imagem idealizada de seu povo muitas vezes semelhante a dos europeus. Para ele, os indígenas seriam tanto mais dignificados quanto mais próximos estivessem da cultura espanhola.

Neste contexto, notamos uma constante aproximação do processo de investidura inca com a armação de cavaleiros realizada na Europa medieval. Isto fica evidente, por exemplo, no início do capítulo quando Garcilaso explica e traduz a palavra *huaracu*, que dá nome a esta investidura: “ (...) a palavra *huaracu* é da língua geral do Peru; soa tanto como em castelhano “armar cavaleiro”; porque correspondia a dar insígnias de varão aos moços de sangue real, e habitá-los, tanto para ir à guerra como para tomar estado” (DE LA VEGA: 1991, 378).

Além disso, notamos no relato de Garcilaso, outras analogias entre o universo incaico e o europeu. Assim como ocorria na maior parte da Europa, os jovens que almejavam receber as insígnias de varão deveriam ser moços de nascimento nobre e possuir maior idade. Depois de verificadas estas condições, Garcilaso narra que os jovens incas passavam por um noviciado, no qual eram examinados por incas experientes nas artes da guerra e da paz. Diversas provas eram feitas para comprovar que tais jovens possuíam os requisitos necessários à condecoração. Bravura, coragem, bom preparo físico e resistência a determinadas privações, como a fome e a sede, que na guerra poderiam ser impostas são os requisitos que os novatos provavam no noviciado para os Incas velhos.

Encontramos também no mundo medieval semelhantes exigências para entrar na Ordem da Cavalaria. Segundo o filósofo catalão medieval Ramon Llull (1992), o escudeiro que almejava entrar para a cavalaria deveria ser analisado por um cavaleiro que avaliava alguns requisitos

básicos tais como a bravura para defender o Estado e suas terras, possuir um bom preparo físico que inclui saber cavalgar, caçar, ter boa ligeireza e lutar, além de possuir os ofícios da alma como ser corajoso, honrado, justo, valente etc.

Sobre o combate, que era posto como provação aos novatos, também podemos encontrar analogias com os torneios realizados na Europa medieval. A princípio, os torneios eram destinados à preparação dos jovens cavaleiros para casos de necessidade, sendo impostos aos mesmos diversos exercícios com armas com o objetivo de treiná-los e examiná-los. No entanto, este objetivo foi se perdendo e os torneios tornaram-se um fim em si mesmo, isto é, os treinamentos transformaram-se em competições públicas onde os cavaleiros se digladiavam em busca de reconhecimento e, não raro, ocorriam acidentes e mortes. Muito semelhante aos torneios medievais é o combate que Garcilaso descreve no final de seu capítulo. Em tal combate, os novatos eram levados a uma fortaleza e divididos em dois grupos: uma metade tinha que atacar a fortaleza e a outra tinha que defendê-la: “Nestas lutas, ainda que lhes suavizassem as armas para que não fossem tão rigorosas como as reais, havia mui graves feridas, e algumas mortes, porque a cobiça da vitória os emulava até se matarem” (DE LA VEGA: 1991, 380).

Notamos o mesmo espírito guerreiro dos torneios medievais dos quais Garcilaso tinha provavelmente conhecimento. Logo, observando todas estas comparações, encontramos muitas semelhanças e não há como saber se elas realmente existiram ou se foram projeções do autor para aproximar as duas culturas.

No entanto, mesmo encontrando, no discurso de Garcilaso, muitos elementos em comum na investidura tanto dos incas como dos europeus, deve-se notar que em certos casos seus significados mudam. Para exemplificar tal proposição, analisaremos o jejum pelo qual passam os incas em seu noviciado e que também está presente na sagração medieval. Como descreve Garcilaso, o jejum na solenidade inca tinha como fundamento comprovar se os novatos, estando em uma guerra, seriam capazes de resistirem a privações tais como a sede e a fome.

Era um tipo de provação que tinha como objetivo demonstrar resistência: “Faziam-nos praticar durante seis dias um jejum muito rigoroso (...) Ao que neste jejum se mostrava fraco e debilitado, ou pedia mais comida, reprovavam-no e tiravam do noviciado” (DE LA VEGA: 1991, 379).

Por outro lado, na sacração medieval, o jejum tinha uma outra essência que era fruto da influência exercida pela Igreja, a partir do século XI, nos ideais da cavalaria e nos rituais de ascensão. O aspirante a cavaleiro praticava o jejum na véspera da festa de sacração com o intuito de abrir seu coração à palavra de Deus. O jejum, desta forma, preparava o cavaleiro para encontrar-se com Deus antes de enfrentar suas difíceis missões, fortificando a virtude do mesmo e convertendo-o intimamente. Logo, o jejum tinha um sentido espiritual e transcendente e preparava o escudeiro para se tornar um cavaleiro de Deus, comprometido com a fé. Essa influência cristã também é percebida na vigília noturna, na qual o escudeiro fazia a velada das armas, rezava e ouvia a palavra de Deus.

Além de encontrarmos a presença do branco nestas comparações entre os modelos de investidura inca e europeu, também podemos visualizá-la no momento em que Garcilaso justifica uma das causas que o levam a descrever a solenidade com mais detalhes. Por exemplo, na passagem “*para que nos demos melhor a entender, será bem irmos desmembrando esta festa e solenidade, relatando-a em partes, que certamente entre gentes tão bárbaras há muita coisa de ordem e admiração*” (DE LA VEGA: 1991, 379), vê-se na justificativa de Garcilaso que a utilização do termo bárbaro reflete uma visão de branco sobre a América, adquirida por meio de sua formação espanhola. Ao nos deparar com tal termo devemos ressaltar que ele não tem a mesma conotação preconceituosa como nos dias de hoje. No século XVI, quando Garcilaso escreve os *Comentarios Reales*, o termo em questão possuía o sentido original grego. Na Grécia antiga, bárbaro significava aquele que não pertencia a cultura grega e que não compartilhava de seu *logos*, ou seja, o estrangeiro. Assim, podemos interpretar que o autor estudado, utilizando este termo para

descrever os incas, acaba por colocar a cultura européia como modelo e a cultura inca como bárbara por não compartilhar do mesmo *logos* daquela.

Conclusão

Ao analisar esses dois textos, percebemos que Garcilaso descreve a sociedade inca utilizando conceitos espanhóis. Em parte, ele assim o faz para que seus leitores possam compreender mais facilmente o seu relato. Porém, ao fazê-lo, o autor transfere valores espanhóis para seu objeto de estudo (os incas), dificultando, assim, o trabalho do historiador para a compreensão dos indígenas. Em contrapartida, ele também revela seus próprios valores a respeito da sociedade em que está inserido (a espanhola), permitindo-nos investigar a visão que tinha do europeu.

Para melhor compreender a representação do branco criada por Garcilaso, devemos ter em mente dois pontos principais. Primeiramente, não temos como separar nesse discurso os elementos que possivelmente estariam presentes no mundo inca e os conceitos espanhóis utilizados para descrevê-los. Ainda, que ao utilizar tais conceitos, o autor os “filtra” dentro de um contexto maior. Ou seja, Garcilaso seleciona certos conceitos que lhe interessam (tais como o culto à imagem real, os ideais cavaleirescos etc.), e os transfere para os indígenas, de modo a criar uma imagem destes como lhe convém.

Cabe aqui também ressaltar a intenção do autor ao escrever esse texto. Garcilaso, por ser um mestiço, apresenta uma peculiar característica: mesmo morando na Espanha, ele não é reconhecido como um espanhol, visto que os espanhóis o vêem como “excessivamente” indígena; mesmo assim, não chega a ser um pleno indígena, pois é “excessivamente” espanhol. O fato de ter sua origem em dois grupos distintos acaba por excluí-lo de ambos, não tendo, portanto, uma identidade própria de um grupo definido. Assim, podemos afirmar que, ao escrever os *Comentários Reales*, busca criar uma

identidade própria para si: nem espanhola nem indígena, mas uma combinação dessas, assim como ele próprio o é.

Pela análise feita desses capítulos e do contexto geral da obra, percebemos a idealização do povo inca feita pelo autor. Podemos pensar que Garcilaso assim o faz por dois motivos: sendo descendente da nobreza inca, procura exaltar as virtudes de seu povo, de modo a dignificá-lo perante os conquistadores espanhóis, e, ao mesmo tempo, busca dignificar os incas para que estes sejam reconhecidos pelos conquistadores como sendo um povo “nobre” e merecedor do respeito dos espanhóis. Dessa forma, seu relato procura construir a imagem de um povo que, ao mesmo tempo, valoriza os ideais guerreiros e tem uma religião pacífica (não pratica sacrifícios humanos). Porém, ocorre uma grande diferença na forma como este e Montaigne idealizam o indígena, pois eles têm intenções diferentes: enquanto Montaigne o faz em contraste com os europeus desvirtuados pelas guerras religiosas, ou seja, coloca os índios como modelo correto de virtude, Garcilaso faz justamente o contrário: para ele, é o europeu (e por europeu entenda-se o espanhol branco cristão) quem é o modelo virtuoso. Ou seja, os indígenas seriam tanto mais dignificados quanto mais próximos estivessem dos espanhóis.

Sendo a intenção deste trabalho mostrar a representação do branco nos relatos dos primeiros cronistas da América, esse modelo nos é de grande utilidade. Ora, se Garcilaso procura construir uma imagem idealizada e pacífica dos incas de modo a aproximá-los dos espanhóis, ele parte do pressuposto que a sociedade espanhola é uma sociedade ideal e pacífica. Assim, chegamos a um ponto importante: o branco é representado, neste relato, como um ser ideal, ou ainda, como um modelo a ser alcançado pelos outros povos.

Mas em quais pontos o branco é visto como ideal? Na análise que fizemos dos capítulos, percebemos uma insistente recorrência às hierarquias e aos modos como os incas se comportariam, criando a idéia de uma sociedade altamente hierarquizada e regimentada. Notamos, também, a grande importância que é dada à religião, sendo que esta permeia todos os níveis da sociedade (seja através caráter

divino do imperador ou pela importância que davam a sua festa religiosa principal) e uma grande valorização das virtudes guerreiras (violência, busca pela vitória, honra). Não podemos saber se a sociedade inca realmente se comportava dessa maneira, porém tiramos dessa imagem uma representação feita do europeu como fazendo parte de uma sociedade altamente hierarquizada e regimentada, com grande valorização das virtudes guerreiras e tendo esses valores como altamente positivos.

Agora, ao fim desta análise, podemos afirmar que a tradução feita por Garcilaso da sociedade inca é *boa*? Seria o autor *fiel à realidade*? Primeiramente, devemos ter cuidado com tais proposições. Afirmer que um relato é ou não fiel à realidade implica dizermos ser o nosso relato o verdadeiro (ou o mais próximo da verdade). Assim, julgaríamos o autor segundo o nosso padrão de ciência (comprovação por fatos), estabelecido apenas no século XIX. Ora, não podemos, portanto, ler os *Comentários Reales* segundo o modelo historicista do “como realmente aconteceu”, mas sim percebermos as representações e visões do autor sobre os incas e sobre a sociedade espanhola.

Para não ficar num completo relativismo, podemos dizer que, segundo pesquisas arqueológicas de fins do século XX, Garcilaso criou, pelo menos, uma imagem inexata da sociedade inca: o mito do inca pacifista (os incas seriam um povo que não realizava sacrifícios humanos). Segundo tais pesquisas, os incas praticavam, sim, sacrifícios humanos, e os praticavam em grande quantidade, como mostram as imagens encontradas nessas escavações. Porém, podemos dizer que a aproximação feita pelo autor entre os costumes indígenas e os espanhóis também é errada?

Com certeza não podemos tomar os *Comentários Reales* como a verdade absoluta sobre como viviam os incas, porém os métodos científicos de hoje seriam tão mais imparciais e precisos para afirmarem-se como verdade? Assim, não podemos julgar uma obra a partir de conceitos dos quais o autor desconhecia. Nem boa nem ruim, a obra de Garcilaso apenas reflete o pensamento do autor, e,

possivelmente, um sentimento generalizado na Espanha do século XVI: a visão dos costumes espanhóis como sendo superiores e difundidos em todos os reinos “nobres”, sendo, portanto, presentes no mundo inca, posto que este também seria um reino “nobre”.

Referências bibliográficas

Fonte

DE LA VEGA, Inca Garcilaso. *Comentarios Reales de los Incas*. Tomos I e II. Edição, índice analítico e glossário de Carlos Aranibar. Lima: Fondo de Cultura Econômica, 1991.

Bibliografia

BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina: a América Colonial*. Volume 1. Tradução de Maria Clara Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o Mundo Mediterrânico na Época de Filipe II*. Volume II. Lisboa: Martins Fontes, 1983.

BURKE, Peter. *As fortunas d’o Cortesão*. São Paulo: Editora da Unesp, 1997.

CASTIGLIONE, Baldassare. *O Cortesão*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

ELLIOT, J. H. “A Conquista Espanhola e a Colonização da América”. In: *História da América Latina. A América Colonial*. Volume 1. Tradução de Maria Clara Cescato. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

LLULL, Ramon. *Livro da Ordem de Cavalaria*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1992.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Capítulo XXIII

Bríndanse unos a otros. Y con qué orden.

El Inca, sentado en su silla de oro macizo puesta sobre un tablón de lo mismo, enviaba a los parientes llamados Hanan Cozco y Hurin Cozco a que en su nombre fuesen a brindar a los indios más señalados que de las otras naciones había.

Convidaban primero a los capitanes que habían sido valerosos en la guerra, que estos tales, aunque no fuesen señores de vasallos, eran por su valerosidad preferidos a los curacas. Pero si el curaca juntamente con ser señor de vasallos había sido capitán en la guerra, le hacían honra por un título y por el otro.

Luego, en segundo lugar, mandaba el Inca convidar a beber a los curacas de la redondez del Cozco, que eran todos los que el primer Inca Manco Cápac redujo a su servicio. Los cuales, por el privilegio tan favorable que aquel príncipe les dio del nombre Inca, eran tenidos por tales y estimados en el primer grado después de los Incas de la sangre real y preferidos a todas las demás naciones. Porque aquellos reyes nunca jamás imaginaron disminuir, en todo ni en parte, privilegio o merced alguna que en común o en particular sus pasados hubiesen hecho a sus vasallos. Antes las iban confirmado y aumentado de más en más.

Para este brindarse que unos a otros se hacían, es de saber que todos estos indios generalmente, cada uno en su tanto, tuvieron – y hoy tienen – los vasos para beber todos hermanados, de dos en dos: o sean grandes o chicos de ser de un tamaño, de una misma hechura, de un mismo metal, de oro o plata o de madera. Y esto hacían para que hubiese igualdad en lo que se bebiese.

El que convidaba a beber llevaba sus dos vasos en las manos y si el convidado era de menor calidad le daba el vaso de la mano izquierda. Y si de mayor o igual, la de la derecha, con más o menos comedimiento conforme al grado o calidad del uno y el otro. Y luego bebían ambos a la par. Y habiendo vuelto a recibir su vaso se volvía a su lugar, y siempre en semejantes fiestas el

primer convite era del mayor al menor, en señal de merced y favor que el superior hacía al inferior. De allí a poco iba el inferior a convidar al superior, en reconocimiento de su vasallaje y servidumbre.

Guardando esta común costumbre enviaba el Inca a convidar primero a sus vasallo por el orden que hemos dicho, prefiriendo en cada nación a los capitanes de los que no lo eran. Los Incas que llevaban la bebida decían al convidado: “El Zapa Inca te envía a convidar a beber. Y yo vengo, en su nombre, a beber contigo”.

El capitán o curaca tomaba el vaso con gran reverencia y alzaba los ojos al sol como dándole gracias por aquella no merecida merced que su hijo le hacía. Y habiendo bebido volvía el vaso al Inca sin hablar palabra, más que con ademanes y muestras de adoración con las manos y los labio, dando besos al aire.

Y es de advertir que el Inca no enviaba a convidar a beber a todos los curacas en general (aunque a los capitanes sí) sino a algunos en particular, que eran más bienquistos de sus vasallos, más amigos del bien común. Porque este fue el blanco al que ellos tiraban así el Inca como los curacas y los ministros de paz y de guerra. A los demás curacas convidaban a beber los mismo Incas que llevaban los vasos , en su propio nombre y no en nombre del Inca: que les bastaba y lo tenían a muy buena dicha porque era Inca hijo del sol, también como su rey.

Hecho el primer convite del beber, de allí a poco espacio los capitanes y curacas de todas naciones volvían a convidar por el mismo orden que habían sido convidados, unos al mismo Inca y otros a los otros Incas, cada uno al que le había bebido. Al Inca llegaban sin hablar, no más que con la adoración que hemos dicho.

El los recibía con gran afabilidad y tomaba los vasos que le daban y, porque no podía ni le era lícito beberlos todos, acometía llegarlos a la boca. De algunos bebía un poco, tomando de unos

más y de otros menos, conforme a la merced y favor que a sus dueños les quería hacer, según el mérito y calidad de ellos. Ya a los criados que cabe sí tenía (que eran todos Incas del privilegio) mandaba bebiesen por él con aquellos capitanes y curacas, los cuales habiendo bebido le volvían los vasos.

Estos vasos, porque el Zapa Inca los había tocado con la mano y con los labios, los tenían los curacas en grandísima veneración como a cosa sagrada. No bebían en ellos ni los tocaban sino que los ponían como a ídolos donde los adoraban en memoria y reverencia de su Inca, que les había tocado (que cierto, llegando a este punto, ningún encarecimiento basta a poder decir suficientemente el amor y veneración interior y exterior que estos indios a sus reyes tenían).

Hecho el retorno y cambio de la bebida se volvían todos a sus puestos. Luego salían las danzas, cantares y bailes de diversas maneras, con las divisas, blasones, máscaras e invenciones que cada nación traía. Y entre tanto que cantaban y bailaban no cesaba el beber convidándose unos Incas a otros, unos capitanes y curacas a otros, conforme a sus particulares amistades y a la vecindad de sus tierras y otros respectos que entre ellos hubiese.

Nueve días duraba el celebrar la fiesta Raimi, con la abundancia del comer y beber que se ha dicho y con la fiesta y regocijo que cada uno podía mostrar, pero los sacrificios para tomar los agujeros no los hacían más que el primer día. Pasados los nueve se volvían los curacas a sus tierras con licencia de su rey, muy alegres y contentes de haber celebrado la fiesta principal de su dios el sol.

Cuando el rey andaba ocupado en las guerras – o visitando sus reinos – hacía la fiesta donde le tomaba el día de la fiesta. Mas no era con la solemnidad que en el Cozco, en la cual tenía cuidado de hacerla el gobernador Inca (y el sumo sacerdote y los demás Incas de la sangre real). Y entonces acudían los curacas o los embajadores de las provincias, cada cual a la fiesta que más cerca les caía.

Capítulo XXIV

Armaban caballeros a los Incas. Y cómo los examinaban

Este nombre huaracu el de la lengua general del Perú. Suena tanto como en castellano “armar caballero”. Porque era dar insignias de varón a los mozos de la sangre real y habilitarlos, así para ir a la guerra como para tomar estado (sin las cuales insignias no eran capaces ni para lo uno ni para lo otro. Que, como dicen los libros de caballerías, eran donceles que no podían vestir armas).

Para darles estas insignias (que las diremos adelante) pasaban los mozos que se disponían a recibirlas por un noviciado rigurosísimo, que era ser examinados en todos los trabajos y necesidades que en la guerra se les podían ofrecer, así en próspera como en adversa fortuna.

Y para que nos demos mejor a entender será bien vamos desmembrando esta fiesta y solemnidad, recitándola a pedazos. Que cierto, para gente tan bárbara tiene mucha cosas de policía y admiración encaminadas a la milicia.

Es de saber que era fiesta de mucho regocijo para la gente común y de gran honra y majestad para los Incas así viejos como mozos, para los ya aprobados y para los que entonces se aprobaban, porque la honra o infamia que de esta aprobación los novicios sacaban participaba toda la parentela. Y como la de los Incas fuese toda una familia, principalmente la de los legítimos y limpios en sangre real, corría por todos ellos el bien o mal que cada uno pasaba, aunque más en particular por los más propincuos.

Cada año – o cada dos años o más o menos, como había la disposición – admitían los mozos Incas (que siempre se debe entender de ellos y no de otros, aunque fuesen hijos de grandes señores) a la aprobación militar. Tenían que ser de 16 años arriba.

Metíanlos en una casa que para estos ejercicios tenían hecha en el barrio llamado Collcampata (que aún yo la alcancé en pie

y vi en ella alguna parte de estas fiestas, que más propiamente se pudieran decir sombrar de las pasadas que realidad y grandeza de ellas). En esta casa había Incas viejos, experimentando en paz y en guerra, que eran maestros de los novicios, que los examinaban en las cosas que diremos y en otras que la memoria ha perdido.

Hacínales ayunar seis días un ayuno muy riguroso, porque no les daban más que sendo puñados de zara cruda (que es su trigo) y un jarro de agua simple, sin otra cosa alguna (ni sal ni uchu – que es lo que en España llaman “pimiento de las Indias”, cuyo condimento enriquece y saborea cualquier pobre y mala comida que sea, aunque no sea sino de hierbas. Y por esto se lo quitaban a los novicios).

No se permitía ayunar más de tres días este ayuno riguroso. Empero doblábenselo a los noveles, porque era aprobación y querían ver si eran hombres para sufrir cualquier sed o hambre que en la guerra se les ofreciese. (Otro ayuno menos riguroso ayunaban los padres y hermanos y los parientes más cercanos de los noveles con grandísima observancia, rogando todos a su padre el sol diese fuerzas y ánimo a aquellos sus hijos para que saliesen con honra aprobados de aquellos ejercicios.) al que en este ayuno se mostraba flaco y debilitado o pedía más comida, lo reprobaba y echaban del noviciado.

Pasado el ayuno, habiéndolos confortado con alguna más vianda los examinaban en la ligereza de sus personas, para lo cual les hacían correr desde el cerro llamado Huanacauri (que ellos tenían por sagrado) hasta la fortaleza de la misma ciudad – que debe de haber casi legua y media – donde les tenían puesta una señal como pendón o bandera. Y el primero que llegaba quedaba elegido por capitán de todos los demás.

También quedaba con gran honra el segundo, tercero y cuarto, hasta el décimo de los primero y más ligeros. Y por el semejante quedaban notados de infamia y reprobados los que se desalentaban y desmayaban en la carrera, en la cual se ponían a

trechos los padres y parientes a esforzar los que corrían, poniéndoles delante la honra y la infamia, diciéndoles que eligiesen por menos mal reventar antes que desmayar en la carrera.

Otro día los dividían en dos números iguales: a unos mandaban quedar en la fortaleza y a los otros salir afuera y que peleasen unos contra otros, unos para ganar el fuerte y otros para defenderle. Y habiendo combatido de esta manera todo aquel día los trocaban el siguiente (que los que habían sido defensores fueran ofensores), para que de todas maneras mostrasen la agilidad y habilidad que en ofender o defender las plazas fuertes les convenía tener.

En estas peleas, aunque les templaban las armas para que no fuesen tan rigurosas como en las veras, había muy buenas heridas y algunas veces muertes, porque la codicia de la victoria los encendía hasta matarse.

Versão

Capítulo XXIII

Brinde de uns com outros e com que ordem

O Inca, sentado em seu trono de ouro maciço — colocado sobre uma tábua também de ouro — enviava uma mensagem aos seus parentes, Hanan Cuzco e Hurin Cuzco, para que fossem comemorar os índios escolhidos dentre as nações que lá havia.

Convidaram primeiramente os capitães que haviam sido mais valentes na guerra, mesmo que não fossem senhores de vassalos, eram preferidos aos *curacas* por sua valentia. Mas se o *curaca* juntamente com o senhor de vassalos havia sido capitão na guerra, faziam-lhe honra por um título e pelo outro.

Logo, o Inca mandava convidar a beber aos *curacas* das proximidades de Cuzco, que eram todos os que o primeiro Inca Manco

Cápac reduziu a seu serviço. Os quais, pelo privilégio tão favorável que aquele príncipe lhes deu do nome Inca, eram tidos como tais e estimados em primeiro grau depois dos incas de sangue real e preferidos a todas as nações. Porque aqueles reis nunca imaginaram diminuir, em todo nem em parte, privilégio ou merecimento algum que em comum ou em particular seus passados tivessem feito a seus vassalos. Antes as iam confirmando e aumentando cada vez mais.

Para que pudessem brindar entre eles, todos estes índios geralmente, tiveram – e ainda hoje têm – copos para beber com os seus irmãos, onde bebem de dois em dois, sejam grandes ou pequenos, tem de ser de um tamanho, de uma mesma textura, de um mesmo metal — de ouro, de prata ou de madeira. Isso era feito para que houvesse igualdade entre os que bebessem.

Quem fazia o convite levava seus dois copos nas mãos e se o convidado ocupava uma posição inferior lhe dava o copo na mão esquerda. Se ocupasse uma posição superior ou igual, levava na mão direita, com mais ou menos comedimento, conforme o grau ou qualidade de um ou do outro. Logo eles bebiam como pares, e quando recebia seu copo de volta voltava ao seu lugar. Sempre, em semelhantes festas, o primeiro convite era feito do mais importante para o menos importante, em sinal de merecimento e favor que o superior tinha com o inferior. Depois o inferior convidava o superior em reconhecimento de sua vassalagem e servidão.

Mantendo esse costume comum, o Inca convidava primeiro a seus vassalos, seguindo a ordem que já citamos, preferindo em cada nação aos capitães dos que não o eram. Os Incas que levavam a bebida diziam ao convidado: “O Zapa Inca te envia a convidar a beber. E eu venho em seu nome, beber contigo”.

O capitão ou *curaca* pegava o copo com grande reverência e olhava para o sol agradecendo aquela não merecida honra que seu filho lhe concedia. E tendo bebido devolvia o copo para o Inca em silêncio, mas com gestos e manifestações de adoração com as mãos e lábios, dando beijos ao ar.

Temos que advertir que o Inca não convidava para beber a todos os *curacas*, ainda que os capitães fossem convidados, somente alguns em particular, os mais queridos de seus vassallos e os mais amigáveis, porque este era o objetivo deles. Assim o Inca como os *curacas* e os ministros de paz e de guerra. Aos demais *curacas* convidavam a beber os mesmos Incas que levavam os copos, faziam isso em nome de si mesmos e não em nome do Inca: isso era o suficiente, porque o Inca era para eles filho do sol, e seu rei.

Feito o primeiro convite para beber, depois de um certo tempo capitães e *curacas* de todas as nações voltavam e convidavam na mesma ordem que haviam sido convidados, uns ao mesmo Inca e outros aos outros Incas, cada um ao que lhe tinha bebido. Aproximavam-se do Inca em silêncio, somente com o ritual já mencionado.

Ele os recebia com amabilidade e tomava os copos que lhe davam, sem, contudo, beber o conteúdo de todos, somente levava os copos à boca. De alguns bebia um pouco e de outros mais, conforme o merecimento e favor que a seus donos queria fazer, segundo o mérito e a qualidade que tinham. E aos criados, que eram todos Incas de privilégio, ordenava que bebessem por ele com os capitães e *curacas*; os quais, depois que bebiam, devolviam os copos.

Esses copos, após serem tocados pelas mãos e boca de Zapa Inca, eram de grande veneração para os *curacas* e tidos como coisa sagrada. Não bebiam com esses copos, colocavam como objeto de adoração em memória e reverência de seu Inca. (Certamente, essa era uma maneira de demonstrar o amor e veneração interior e exterior que esses índios tinham para com seu rei).

Feito o retorno e a troca de bebida voltaram todos aos seus postos. Logo começavam as danças, cantorias e bailes de diversas maneiras, com suas divisas, brasões, máscaras e as invenções que cada nação trazia. Enquanto cantavam e dançavam não paravam de beber e se convidavam reciprocamente, os Incas com os Incas, alguns capitães e *curacas* com *curacas*, conforme as suas amizades particulares e

vizinhança de suas terras, além de outros aspectos que houvessem entre eles.

A celebração da festa *Raimi* durava nove dias, com abundância de comida e bebida e com uma grande alegria, porém os sacrifícios para prever o futuro não eram feitos senão no primeiro dia. Passado os nove dias os *curacas* voltavam para suas terras com a licença de seu rei, muito alegres e contentes de ter celebrado a festa principal de seu deus, o Sol.

Quando o rei estava ocupado com as guerras — ou visitando seus reinos — fazia a festa onde estava. Mas não com a mesma solenidade que em Cuzco, a qual o governador Inca elaborava cuidadosamente (assim como o sumo sacerdote e os demais Incas de sangue real). E então iam os *curacas* ou os embaixadores das províncias, cada qual freqüentando as festas mais próximas de onde viviam.

Capítulo XXIV

Armavam cavaleiros aos Incas e como os examinavam

Este nome *huaracu* é da língua geral do Peru. Soa tanto como em castelhano “armar cavaleiro”. Porque era dar insígnias de varão aos moços de sangue real e habilitá-los, tanto para ir à guerra como para tomar estado (sem as quais insígnias não eram capazes nem para um nem para outro. Que, como dizem os livros de cavalaria, eram donzéis que não podiam vestir armas).

Para dar-lhes estas insígnias (que as diremos adiante) passavam os moços que se dispunham a recebê-las por um noviciado rigorosíssimo, que era ser examinados em todos os trabalhos e necessidades que na guerra se lhes podia oferecer, tanto em próspera como em adversa fortuna.

E para nos fazer melhor entender será bom irmos desmembrando esta festa e solenidade, recitando-a em partes. Que certo, para gente tão bárbara tem muitas coisas de ordem e admiração encaminhadas à milícia.

É de saber que era festa de muito regozijo para a gente comum e de grande honra e majestade para os Incas tanto velhos como moços, para os já aprovados e para os que então se aprovavam, porque a honra ou infâmia que desta aprovação os noviços tiravam participava toda a parentela. E como a dos Incas fosse toda uma família, principalmente a dos legítimos e limpos em sangue real, corria por todos eles o bem ou mal que cada um passava, ainda que mais em particular pelos mais próximos.

Cada ano – ou cada dois anos ou mais ou menos, como havia a disposição – admitiam os moços Incas (que sempre se deve entender deles e não dos outros, ainda que fossem filhos de grandes senhores) à aprovação militar. Tinham que ter de 16 anos para cima.

Colocavam-nos numa casa que para estes tinham feita no bairro chamado Collcampata (que ainda eu a alcancei a pé e vi nela alguma parte destas festas, que mais propriamente se puderam dizer sombras das passadas do que realidade e grandeza delas). Nesta casa havia Incas velhos, experimentados em paz e em guerra, que eram mestres dos noviços, que os examinavam nas coisas que diremos e em outras que a memória perdeu.

Faziam-nos jejuar seis dias um jejum muito rigoroso, porque não lhes davam mais que alguns punhados de *zara* crua (que é seu trigo) e um jarro de água simples, sem outra coisa alguma (nem sal nem *uchu* - que é o que em Espanha chamam “pimenta das Índias”, cujo condimento enriquece e saboreia qualquer pobre e má comida que seja, ainda que não seja senão de ervas. E por isso se tiravam aos noviços).

Não se permitia jejuar mais de três dias este jejum rigoroso. Mas dobrando-se aos novos, porque era aprovação e queriam ver se eram homens para sofrer qualquer sede ou fome que na guerra se lhes oferecesse. (Outro jejum menos rigoroso jejuavam os pais e irmãos e os parentes mais próximos dos novos com grandíssima observância, rogando todos a seu pai, o sol, que desse forças e ânimo a aqueles seus filhos para que saíssem com honra aprovados daqueles exercícios).

Ao que nesse jejum se mostrava fraco e debilitado ou pedia mais comida, o reprovavam e excluía do noviciado.

Passado o jejum, havendo-os confortado com mais algum sustento, os examinavam na ligeireza de suas pessoas, para o qual lhes faziam correr desde a colina chamada Huanacauri (que eles tinham por sagrada) até a fortaleza da mesma cidade – que deve ter quase légua e meia – onde lhes tinham posto uma marca como pendão ou bandeira. E o primeiro que chegava era escolhido como o capitão de todos os demais. Também ficava com grande honra o segundo, terceiro e quarto, até o décimo dos primeiros e mais ligeiros. E por semelhante ficavam notados de infâmia e reprovados os que se desalentavam e desmaiavam na corrida, na qual se punham a trechos os pais e parentes a esforçar os que corriam, pondo-lhes diante da honra e infâmia, dizendo-lhes que preferissem por menos mal rebentar antes a desmaiar na corrida.

Outro dia os dividiam em dois números iguais: a uns mandavam ficar na fortaleza e a outros sair afora e que lutassem uns contra os outros, uns para ganhar o forte e outros para defendê-lo. E tendo combatido desta maneira todo aquele dia lhes trocavam o seguinte (que os que haviam sido defensores fossem ofensores), para que de todas as maneiras mostrassem a agilidade e habilidade em ofender ou defender as praças fortes lhes convinha ter.

Nessas lutas, ainda que suavizassem as armas para que não fossem tão rigorosas como na realidade, havia muitas feridas e algumas vezes mortes, porque a cobiça da vitória os incentivava até se matarem.

LA ARAUCANA. DE ALONSO DE ERCILLA Y ZÚÑIGA

Coordenador:

Leandro Karnal

Pesquisadores:

Carlos William Valverde

Eliana Oliveira

Jaqueline Barreto

Ricardo Romano

Thais Tartalha do Nascimento

Wellington Geraldo Bueno Silva

Introdução

Este trabalho teve como objetivo fazer a análise de uma obra histórica, quase um épico de fundação argentina. Assim procuramos entender como essa obra foi escrita procurando na biografia do poeta, nas influências da literatura e do pensamento da época, as principais motivações para a obra. O tema, a conquista de uma região da argentina habitada pelo povo Araucano, foi marcante na vida do autor que viveu uma parte dos acontecimentos e teve conhecimento profundo de todas as batalhas.

É importante se considerar que esta é uma primeira análise sobre um trabalho bastante rico que demanda investimento contínuo e muito

estudo dos relatos e da transposição dos fatos narrados no épico para um entendimento histórico. Pois se *La Araucana* for comparada a outros trabalhos da época, percebem-se as influências de personalidades como Miguel de Cervantes e Cristóbal Mosquera de Figueroa e o estilo épico de Camões, em *Os Lusíadas*. Daí a necessidade de se apreender as nuances de narrador dos episódios contidos em *La Araucana*, que é escrita na forma de literatura a partir de memórias e relatos de momentos realmente vividos por Ercilla Y Zúñiga.

A história renasce desses momentos eternizados pelo autor, que dedica a obra ao Príncipe Filipe II, e assim já diz de antemão suas intenções ao escrever: exaltar a conquista espanhola e contar a respeito do novo mundo desconhecido de grande parte da coroa espanhola. Era necessário que se falasse do inimigo e dos perigos que se encontravam nesse espaço tão distante e tão exótico. O épico, hoje, pode ser parte da história argentina, mas é antes de tudo parte da história de uma Espanha cristã e conquistadora, de uma Argentina antes dos espanhóis, antes da própria Argentina, quando era simplesmente o Arauco e seu povo, sua cultura.

1. Biografia do poeta

Alonso de Ercilla Y Zúñiga nasceu em Madri, Espanha, em 7 de agosto de 1533; e morreu na mesma cidade em 1594. Era filho de Don Fortunio García de Bobadilla, membro do Conselho Real e de Dona Leonor de Zúñiga. Tinha três irmãs e dois irmãos, sendo Ercilla o filho mais novo.

O pai de Alonso morreu em 1534, desde então o irmão mais velho assumiu a família até 1545, quando veio a falecer. O outro irmão havia entrado para o sacerdócio e sua mãe se viu sozinha com 3 filhas e Ercilla, que contava apenas 12 anos. Em 1548, D. Leonor foi chamada para ser aia da infanta da Espanha, Dona Maria, conseguindo, assim, que seu filho fosse chamado para ser pagem do príncipe Filipe II.

Alonso começou seu aprendizado do latim e da literatura com a mãe, concluindo-os durante os sete anos em que esteve a serviço de Filipe II como pajem. Também em companhia do príncipe, futuro rei da Espanha, Alonso fez inúmeras viagens pela Europa, o que acrescentou grande aprendizagem, tornando-o uma pessoa muito culta.

A permanência no ambiente da corte permitiu adquirir alguns conhecimentos que formaram seu universo intelectual, que incluía desde noções de astronomia e astrologia, às leituras de clássicos como Virgílio, Lucano, Garcilaso, Dante e Boccaccio.

Em 1554, acompanhando o príncipe Felipe II à Inglaterra para as núpcias do mesmo, conhece Jerônimo de Alderete, que assumia o cargo de *Adelantado* de Chile. Ali também ficou sabendo do levante lá ocorrido e da morte de seu governador nas mãos dos araucanos. Empolgado com a possibilidade de participar de uma verdadeira expedição aventureira pede permissão a Felipe para acompanhar Alderete.

Em 1555, o jovem Alonso embarcou rumo ao Peru, na companhia de Jerônimo de Alderete, nomeado agora governador - com a morte deste na região do Panamá, o cargo passou a García Hurtado de Mendoza, filho de Alderete, para que a expedição contra os araucanos pudesse seguir. De Lima partiu para o Chile, chegando em 1557

Já nessa época Ercilla conhecia as histórias sobre os araucanos, sua bravura, coragem e selvageria. Em 26 de junho daquele mesmo ano, os espanhóis desembarcaram na ilha Quiriquina, passando pela cidade de Concepción, chamada hoje de Penco, onde construíram um forte, com o intuito de se proteger dos constantes ataques dos Araucanos.

Vários combates sangrentos ocorreram até a derrota dos mapuche (os araucanos). Em apenas um ano conseguiram dominar as forças indígenas e conquistar o território que daria origem ao que hoje é o Chile. Em fevereiro de 1558, empreenderam uma expedição até o Estreito de Magalhães e, de lá, partira até a ilha de Chiloé, na qual Ercilla diz ter sido o primeiro a chegar, na data de 28 de novembro de 1558.

*Aquí llegó, donde otro no ha llegado,
don Alonso de Ercilla, que el primero
en un pequeño barco deslastrado,
con solos diez pasó el desaguadero
el año de cincuenta y ocho entrado
sobre mil y quinientos, por Hebrero,
a las dos de la tarde, el postrer día,
volviendo a la dejada compañía.*

Estrofe XXIX, Canto XXXVI de «La Araucana»

“Aqui chegou, onde outro não há chegado,
don Alonso de Ercilla, que foi o primeiro
em um pequeno barco
com somente dez passos no desaguadeiro
no ano de cinquenta e oito entrou
sobre mil e quinhentos, por Hebrero,
às duas da tarde, no mesmo dia,
voltando à deixada companhia.”

Depois de tal empreitada, Ercilla permaneceu mais algum tempo no Chile até ser desterrado pelo governador por um desentendimento entre ambos. Voltando a Lima, lá ficou alguns anos até receber a notícia da doença de sua mãe e partir de volta para a Espanha.

Ao todo Ercilla esteve durante oito anos na América, de 1555 até 1563. A experiência que ali viveu o levou a escrever o poema *La Araucana* primeiro em língua castelhana sobre a conquista da América. Dedicado ao agora rei Felipe II, dividiu-se em três partes e fez enorme sucesso quando de sua publicação.

De volta à Espanha, toma conhecimento da morte de sua mãe em 1559. Em 1564, passa a morar com a irmã Maria Madalena. No ano seguinte, a irmã morre, mas o deixa como seu herdeiro. Além da herança, recebe o pagamento pela sua posição de *gentilhombre lanza*

de a caballo, tendo assim a renda aumentada. Em 1568, nasce seu primeiro filho Juan, fruto de um caso com Rafaela de Esquinas.

No ano seguinte, publica com seus próprios recursos a primeira parte de *La Araucana*. Em 1570, casa-se com Maria de Bazán, dama da Rainha Isabel, terceira esposa de Felipe II. Em 1571, é sagrado Cavaleiro da Ordem de Santiago, Don Ercilla y Zúñiga.

Em 1574, sua sogra Dona Marquesa de Ugarte morre, deixando para a filha toda a herança. Nesse mesmo ano, Ercilla nomeia sua mulher como sua representante e parte em viagem pela Europa pelo prazer de viajar.

Em 1578 volta para sua casa e publica a segunda parte do poema *La Araucana*. Em seguida sai em missão para o rei Felipe II e logo depois toma parte na jornada naval dos Açores.

Vai até Portugal e lá conhece Miguel de Cervantes e Cristóbal Mosquera de Figueroa. Volta para Madri em 1583, na função censor de livros por encargo do Conselho de Castilha e assim conhece vários escritores e poetas do período.

Em 1586, porém, Ercilla perde sua irmã e dois anos depois seu filho Juan vem a falecer. Mas, em 1589, publica a terceira e última parte de seu poema. Morre em 29 de novembro de 1594 em sua terra natal. Enterrado, a princípio, no Monastério das irmãs carmelitas, seus restos são transferidos, em 1595, para o Monastério das irmãs carmelitas de Ocaña, fundado por sua mulher; em 1869, transferidos para o Templo de São Francisco, o Grande, e finalmente retornam para Ocaña, em 1877, onde estão até hoje.

2. O canto I do poema – tradução

O qual declara a nota e a descrição da província do Chile e Estado do Arauco, com os costumes e modos de guerra que os naturais tem; e assim mesmo trata em suma da entrada e conquista que os espanhóis fizeram até que o Arauco começou a se rebelar.

Nem as damas, amor, nem gentilezas
de cavalheiros, cantos apaixonados,
nem as amostras, presentes e ternuras
de amorosos afetos e cuidados;
daqueles espanhóis esforçados,
que acima do Arauco não domado
puseram duro domínio pela espada.

Coisas direi também bastante notáveis
de gente que a nenhum rei obedecem,
temerárias obras memoráveis
que celebrar-se com razão merecem,
raras habilidades, finais louváveis
que mais os espanhóis engrandecem:
pois não o vencedor mais apreciado
daquilo em que o vencido é reputado

Súplicas, grande Filipe, que olhado
este trabalho, de vos seja recebido
que, de todo favor necessitado,
fica confiada a vos favorecido:
é relação sem pretender extrair
da verdade; cortada a sua medida;
não deprecieis o dom, ainda que tão pobre,
para que autoridade meu verso cobre.

Quero a senhor tão alto dedicá-lo,
porque este atrevimento o mantenha
tomando esta maneira de ilustrá-lo,
para que quem o ver em mais o tenha;
e se isto não bastar a não notá-lo,
ao menos confuso se detenha
pensando que, pois vá a Vós dirigido,
que deve de chegar algo escondido.

E haver-me em vossa casa eu criado
que crédito me dá por outra parte
fará a mim infame estilo delicado
e o que vai sem ordem, cheio de arte
assim, de tantas coisas animado
a pena entregará a fúria de Marte
dai ouvidos, Senhor, ao que digo
que sou de parte dela boa testemunha.

Chile, província fértil e destacada
na famosa região Antártida
de afastadas nações respeitadas
pela força, principal e poderosa
a gente que produz tão ilustre
tão soberba, elegante e guerreira
que não há sido pelo rei jamais governada
nem a domínio estrangeiro submetida

É o Chile norte sul de grande distância
costa do novo mar, do sul chamado
estenderá do leste a oeste de estreitura
cem milhas, pelo mais amplo conquistado
abaixo do pólo antártico em altura
de vinte e sete graus, prolongado
até o mar oceano e chileno
mesclam suas águas pelo estreito seio.

Leste dos amplos mares, que pretendem
passando de seus términos, juntar-se,
batem as rochas, e suas ondas
mas este impedido de aproximar-se;
por esta parte ao fim da terra
e podem por aqui comunicar-se

Magallanes, Senhor, foi o primeiro homem
Que, abrindo este caminho, lhe deu nome.

Por falta de comandante, a oculta
causa, talvez importante e não sabida
esta secreta sendo descoberta para nós escondida
ora seja erro de altura certa
ora seja alguma floresta, removida
do tempestuoso mar e vento irado
encalhando na boca, a tem fechado.

Digo que norte sul corre a terra
e banhada do oeste a marinha
a faixa deste vai uma serra
que o mesmo rumo mil léguas caminha
no meio é onde o ponto da guerra
por uso e exercício se afina
Vênus e amor aqui não alcançam
só domina o raivoso Marte.

Pois neste distrito demarcado
por onde sua grandeza é visível
esta a trinta e seis graus o Estado
que tanto sangue alheio e próprio custa
este é o feroz povo não domado
que teve o Chile em local tão estreito
e aquele por valor e pura guerra
faz em volta tremer toda a terra.

É Arauco, que basta, o qual sujeito
o mais deste grande fim teria
com tanta fama, crédito e reputação
que de um pólo a outro de estendia
e pôs o espanhol em tal aperto

o qual empresto em carta minha
vinte léguas contém seus limites
possuem lá dezesseis homens fortes.

De dezesseis caciques e senhores
é o soberbo Estado possuído
em estúdio militar os melhores
que de mães bárbaras hão nascido
conserto de sua pátria e defensores
ninguém no governo preferido
outros caciques há, mais por mais valentes
são estes em mandar os superiores.

Só o Senhor de imposição o vê
serviço pessoal de seus vassalos
e em qualquer ocasião quando convém
pode por força a dívida obrigá-los
porém assim obrigação o senhor tem
com as coisas da guerra doutriná-los
com tal exercício, cuidado e disciplina
que são mestres depois da doutrina.

Em os que usam as crianças tendo
habilidade e força proveitosa
é que no trecho seguido hão de ir correndo
por uma áspera costa pedregosa
e ao posto e fim do curso revolvendo
o dão ao vencedor alguma coisa:
vem a ser tão livres e encorajados
que alcançam por esforço os veados.

E desde a infância ao exercício
os obrigam por força e os incitam
e no estúdio bélico e duro ofício

entrando em mais idade, os treinam
se algum der indicio de fraqueza
do officio militar os desqualificam
e o que sai nas armas famoso
conforme ao seu valor lhe dão o grau.

Os Incas que a força conheciam
que na província indomada se encerra
e quão pouco aos esforços conquistariam
chegada ao cabo a começada guerra
visto o errado intento que trariam
desamparando a conquista.
voltaram aos povos que deixaram
onde por algum tempo repousaram.

pois don Diego de Almagro, Adelantado
que em outras mil conquistas havia visto
por prudente em todas elas reputado
corajoso, valente, sincero e quisto
ao Chile caminhou determinado
de estender e ampliar ao fé de Cristo
mas chegando ao fim dete caminho
dar em breve a volta o convinha.

A só o mérito de Valdivia esta vitória
Com justa e grande lhe foi outorgada
e é bem que se célebre sua memorai
pois visto que pôs tanto sua espada
este alcançou em Arauco aquela gloria
que nada até ali fora alcançado
a orgulhosa gente ao grave domínio trouxe
e em opressão a liberdade reduza.

Com espada e capa apenas ajudado da habilidade que teria
Fez com brevidade de boa gente
uma lúcida e grossa companhia
e com desígnio e espírito valente
toma do Chile a direita via
resoluto em determinar desta saída
a demanda difícil ou a vida.

Viu no largo e áspero caminho
Por fome, sede e frio em grande estreito
mas com a firmeza que convinha
pôs ao trabalho valente peito
e ao direito fado e prospero destino
em Chile o colocaram, a despeito
de quantos estorvá-los procuraram
que em seu prejuízo as armas levantaram.

Teve a entrada com aquelas gentes
Batalhas e reencontros perigosos
em tempos e lugares diferentes
que estiveram os finais muito duvidosos
mas ao fim por força aos valentes
espanhóis com braços valorosos,
seguindo o fado e com rigor a guerra
ocuparam grande parte da terra.
Não sem grande perigo e perdas de vidas
Cercados seis anos sustentaram
e de incultas raízes ásperas
os trabalhados corpos mantiveram
Das armas bárbaras oprimidas
A espanhola devoção trouxeram
Por espírito constante e raras provas
Criando nos trabalhos forças novas.

Depois entrou Valdivia conquistando
com esforço e espada rigorosa
os *promaucaes* por força sujeitando
curios, *cauquenes*, gente guerreira
e o Maule empetuoso Ítala atravessando
chegou ao Andalién, da famosa
cidade fundou de paredes levantadas
feliz e infeliz em pouco tempo.

Uma batalha teve aqui sangrenta
onde a ponto chegou de ser perdida
mas Deus acolheu aquela ofensa
que em todas as demais o havia colhido
outros deles deram mais larga consideração
que lhes está este emprego cometido
ali foi preso o bárbaro Ainavillo
honra dos *pecones* e caudilhos.

Dali chegou o famoso Biobio
o qual divide a Penco do Estado
que do Nibiqueten, abundante rio
e de outros vem ao mar acompanhado
de onde com presteza e novo valor
em boa ordem e esquadrão formado
passou de Andálican a áspera serra
pisando a Araucana e fértil terra.

Não quero determine mais nisso
pois que não é minha intenção dar tristeza
e assim penso passar por todo o resto
passando de importunos a costumes
digo com tal intento e pressuposto
que antes os de Arauco a servidão

viesses, foram tantas as batalhas
que deixo por minuciosas de contá-las.

Ajudou muito o prolixo engano
de ver em animais corrigidos
homens que por milagre e circunstancia
da região celeste eram vindos
e do súbito estrondo e grave dano
dos tiros de pólvora sentidos,
como a imortais deuses os temiam
que com ardentes raios combatiam.

Os espanhóis feitos façanhosos
o engano confirmavam de imortais
afirmando os mais supersticiosos
pelos presentes os futuros males
e assim frouxa, suspensos e duvidosos
vindo de sua opressão claros sinais
debaixo da irmandade fé jurada
deu Arauco a obediência jamais dada.

Deixando ali seguro suficiente
adiante os nossos caminharam
mas todas as terras plenamente
vindo de sua opressão claros sinais
e reduzindo a sua opinião grande gente
sete cidades fundaram:
Coquimbo, Penco, Agol e Santiago,
A Imperial, Villa-Rica e a do Lago.

O feliz sucesso, a vitória
a fama e possessões que adquiriram
os trouxeram a tal soberba e vangloria
que em mil léguas dez homens não cabiam

sem passar-lhes jamais pela memória
que em sete pés de terra ao fim havia
devir a caber suas vaidades
sua gloria vã e vãs pretensões.

Cresciam os interesses e maldades
a custa do suor e dano alheio
e a faminta e mísera cobiça
com liberdade passando, ia sem freio
a lei, o direito, a legislação e a justiça
era o que Valdívia havia por bem
indolente em graves pecados e piedoso
nos casos levianos rigoroso.

Assim o ingrato povo castelhano
em mau estimação ia crescendo
e seguindo o soberbo intento vão
trás sua fortuna prospera correndo
mas o Pai do céu soberano
separou este caminho, permitindo
que aquele a quem ele mesmo pos em jogo
fosse o cutelo e áspero carrasco.

O Estado araucano acostumado
a outorgar leis mandar e ser temido
vendo-se de seu trono derrubado
e de mortais homens oprimidos
de adquirir liberdade determinado
reprovando o subsídio sofrido
socorre ao exercício da espada
já pela ociosa paz desusada.

Deram sinal primeiro e nova habilidade
(por ver com que rigor se tomaria)

em dois soldados nossos, que a tormento
mataram sem razão e causa um dia
dissimulou-se aquele atrevimento
e com isto cresceu-lhes a ousadia
não aguardando mais tempo abertamente
começam a chamar e juntar gente.

Principio foi do prejuízo não pensado
o não tomar Valdivia presta correção
com exemplar castigo do Estado;
mas nada castiga mais em sua fazenda
o povo sem temor desavergonhado
com nova liberdade rompe a rédia
da submissão feita a promessa,
como o segundo canto aqui o expressa.

3. Bases históricas e etnográficas

3.1. Os Araucanos

O termo “araucanos”, foi criado pelos espanhóis e popularizado pela obra de Alonso de Ercilla, é utilizado até hoje para designar os diversos grupos indígenas que habitavam a região do Arauco, desde o Rio Choapa até o arquipélago de Chiloé, território que se insere no atual Chile.

Estima-se que sua população total superasse o número de um milhão quando da chegada dos espanhóis no século XVI. Os araucanos não tinham um governo unitário, conheciam a agricultura, criavam animais, inclusive uma espécie semelhante ao lhama, e realizavam comércio com povos habitantes dos Pampas, no outro lado dos Andes. Sob o ponto de vista antropológico, os araucanos são divididos em dois núcleos distintos principais: os *picunches*, habitantes da região mais setentrional, e os *mapuches*, que viveram na região ao sul do rio Bio-Bio.

Embora tivessem uma língua comum, os *picunches* e os mapuches tinham uma organização social bastante distinta: enquanto os primeiros eram sedentários e habitavam *assentamientos* agrícolas permanentes, os últimos eram nômades e praticavam o cultivo rotativo. Essa diferença foi fundamental nas guerras contra os primeiros invasores do território araucano: os Incas do Peru. Os Incas conseguiram submeter os *picunches* ao seu domínio político em meados do século XV, mas fracassaram quando tentaram dominar os mapuches, que os rechaçaram e contiveram a expansão do seu Império. Mais tarde, no século XVI, os mapuches iniciaram uma resistência muito mais longa e difícil à dominação de outros invasores: os colonizadores espanhóis.

3.2. A Guerra do Arauco

O Chile foi o último país da América ocupado pelos espanhóis, o primeiro contato visual com o seu território foi feito por Fernando de Magalhães, em 1520, quando descobriu o Estreito que levaria o seu nome. A primeira expedição dos colonizadores espanhóis ao atual território do Chile com intenções de conquista foi comandada por Don Diego de Almagro, no ano de 1535, quando Pizarro já havia dominado os Incas no Peru; seis meses transcorreram desde a partida da cidade de Cuzco até a difícil travessia da Cordilheira dos Andes.

Almagro partiu nessa aventura porque estava iludido com a promessa de encontrar muito ouro com os indígenas daquela região, o que mais tarde confirmou ser uma grande mentira divulgada pelos incas. Até que isso ocorresse, Almagro enfrentou um penoso caminho, primeiro sofrendo com o frio intenso na travessia da Cordilheira dos Andes, e depois com os extremos de calor e frio no retorno através do Deserto do Atacama (PEREZ: 1964, 10).

Em 1540, um pouco depois do retorno de Almagro, outro espanhol chamado Pedro de Valdivia conseguiu autorização de Pizarro (que foi Governador do Peru até sua morte em 1541) para empreender nova expedição ao atual território chileno. Seguindo pelo Deserto de Atacama

com uma expedição de cento e cinquenta espanhóis e mais de três mil índios de carga, Valdivia alcançou o vale do rio Mapocho, onde fundou a cidade de Santiago, tendo para tanto que vencer os ataques de certas tribos indígenas que habitavam a região.

Foi somente em 1550, quando decidiram avançar mais ao Sul daquele território, ao chegarem ao rio Bio-Bio, que os espanhóis sob o seu comando se depararam com a forte resistência dos mapuches e se viram obrigados a recuar. Assim iniciou-se a sucessão de batalhas que se estenderam por três séculos (a “pacificação” dos araucanos só aconteceu na década de 1880, já no período republicano do Chile), que passou para a História como a Guerra do Arauco.

Após treze anos de luta contra os araucanos e tendo fundado sete cidades em nome da Coroa espanhola, Pedro de Valdivia, já como Governador do Chile, faleceu na Batalha de Tucapel, em 1553, após uma rebelião geral dos araucanos que até então haviam sido temporariamente subjugados por ele.

Com a notícia da morte de Valdivia, o Vice-Rei do Peru, Don Andrés Hurtado de Mendonza, nomeia para ocupar o cargo seu próprio filho, Don García Hurtado de Mendoza, em cuja comitiva ao Chile estava o poeta Alonso de Ercilla. A expedição chegou ao território chileno em julho de 1557, desembarcando no Porto de Serena. Sempre acompanhando de perto os passos de Don García. O contato com os araucanos nas batalhas e sua heróica resistência à dominação espanhola foram fonte de inspiração para Alonso de Ercilla produzir a sua obra maior, *La Araucana*.

3.3. Conseqüências do contato

O contato entre araucanos e espanhóis não trouxe apenas a Guerra do Arauco, como lembra Júlio César Melatti. Segundo esse antropólogo, a relação com a cultura dos colonizadores foi responsável pela introdução de novas plantas na agricultura dos mapuches, como o trigo, a aveia e a cevada, além de também novos animais, tais como o boi, o cavalo, o carneiro e o porco.

O cavalo em especial teve um papel marcante e foi uma especificidade da resistência dos mapuches contra os espanhóis. Enquanto para a maior parte dos grupos indígenas americanos esse animal causava espanto e medo (o que também aconteceu com os mapuches num primeiro momento), os araucanos - após domarem os cavalos abandonados que tinham se tornado selvagens nas florestas americanas - aprenderam a usá-los em combate, tornando-se exímios ginetes.

4. Análise da obra

4.1. Algumas considerações

Devido a essa aventura na América – a conquista do Chile e extermínio dos araucanos – o soldado Alonso de Ercilla, passa a escrever um poema que se tornou o primeiro grande poema épico dedicado à conquista da América. Escrito em língua castelhana, o poema é dividido em três partes com um total de trinta e sete cantos, intitulado *La Araucana*.

O poema é dedicado ao rei da Espanha Don Felipe II. Fatos singulares do poema de Ercilla são: o dicionário com os termos em língua indígena ao fim da obra e a preocupação com a grafia das palavras para que correspondam à língua falada, utilizando vocábulos próprios da América para designar particularidades da região do Arauco.

A primeira parte da obra - que tem como tema central a guerra contra os araucanos - é composta por quinze cantos e narra o começo da conquista do Chile. Com uma visão renascentista das paisagens e dos homens americanos¹, Ercilla descreve as guerras travadas entre

¹ A paisagem renascentista atribuída aqui vem dos comentários de Ofélia Garza Del Castillo (2000:p. VII – XXIX), que analisa a obra e sua constituição enquanto poema nacional para o Estado do Chile.

os espanhóis e os indígenas, estes últimos exaltados pela bravura na defesa de suas terras e de sua liberdade.

Desde sua aparição em 1569, *La Araucana*, foi custeado pelo próprio autor e obteve um grande êxito, o que obrigou Ercilla a preparar uma segunda parte em 1578 e, um ano depois, a terceira parte. O poema completo, com as três partes, só foi publicado em 1590 na cidade de Madri, tornando-se um grande marco no ciclo do ouro espanhol.

Escrito em oitavas reais, o que significa dizer que segue a métrica de poemas épicos, é composto de oito estrofes de versos decassílabos, reunidos em cantos que são as divisões temáticas dentro do poema. Ercilla dividiu a obra em três partes: a primeira com quinze cantos, a segunda de igual número e a terceira com sete cantos.

4.2. A escolha do gênero épico

Considerando a métrica e o estilo do poema (épico), poderíamos estabelecer uma série de aproximações entre as intenções do poema castelhano e Luís de Camões, autor de *Os Lusíadas*. Uma das primeiras considerações acerca dos poemas é o próprio estilo: o épico, gênero literário narrativo concebido pela Grécia clássica, tem justamente como objetivo retratar sagas e exaltar a nobreza de caráter de seus personagens, muitas vezes com poderes até mesmo sobre-humanos. Também seguindo tal gênero literário, ambos os poemas têm heróis, que diferentemente dos clássicos gregos são coletivos, encarnados em personagens principais, como Valdivia e Vasco da Gama, que representam as qualidades do povo espanhol e do povo português.

Tanto Ercilla quanto Camões têm como heróis capitães e conquistadores que representam toda a coragem, valentia e nobreza de caráter do povo ao qual pertenciam, engrandecendo, assim, o valor das conquistas espanholas e portuguesas. Como recurso para a demonstração dessas qualidades, o autor cria obstáculos e empecilhos os mais diversos, gerando um ambiente de luta e coragem. Tais

dificuldades são dadas pela coragem, valentia, belicosidade e invencibilidade dos araucanos. Aliado aos perigos do confronto com os araucanos, o ambiente inóspito e desconhecido auxilia no engrandecimento da conquista e no valor do povo que vence todos esses obstáculos. Para o poema lusitano escrito por Camões há os obstáculos naturais do mar, a provação dos deuses, a travessia do Cabo da Boa Esperança e os perigos que espreitam as novas jornadas rumo ao desconhecido.

Mas há uma diferença entre as narrativas que se referem aos patronos da vitória e que conduzem os heróis ao lugar seguro. No épico castelhano a vitória, o bom caminho e o desfecho nobre do poema é todo perpassado pela vontade e benção divina, a ilustração através da mitologia clássica é apenas uma alusão as características próprias do povo do Arauco. Já no épico camoniano a presença de deuses pagãos é muito mais constante e dividida entre a intervenção de Deus e dos deuses gregos, os perigos não são somente representados pelas características das divindades gregas, mas sim provocados por elas, como o episódio do Gigante Adamastor ou do Concílio dos deuses, em que a decisão da permissão ou não da travessia dos portugueses é colocada em discussão.

Não que o poema camoniano retrate os deuses gregos tendo a mesma importância do deus católico, justamente a intenção de Camões é demonstrar que as divindades gregas se retiram de cena para que o deus católico possa assumir. O motivo dessa mudança é o povo português – nação católica – que está conquistando o mundo e superando todas as provações impostas pelas divindades gregas. Reside nesse quesito a maior disparidade entre os épicos, já que o restante da ambientação é dada em cenários diferentes e a partir de provações diferentes. Mas o fim procurado é o mesmo.

Interessante ressaltar os valores presentes nas duas obras e que retratam a mentalidade da época. É muito forte a presença da intervenção divina e da superação dos obstáculos do percurso através do sacrifício e da perseverança. Também são perceptíveis as associações dos valores dos heróis do poema com os valores das

novelas de cavalaria. Como exemplo podem ser citadas as constantes referências à guerra e ao combate, e dentro dela a coragem, a perseverança, a força, a bravura, a valentia, a nobreza de caráter, a piedade e a crença e obediência a Deus entre outras.

Outra questão presente é a da conquista para levar a fé católica, para a glória do rei, para a organização do mundo social (hierarquizado e organizado como Estado) e para levar a civilidade aos confins do mundo.

4.3. A construção do outro

O encontro com os povos indígenas foi permeado pelo etnocentrismo europeu e as diferenças colocadas hierarquicamente: a superioridade do Velho Mundo, da fé cristã, ou a inferioridade dos povos “bárbaros” são características da visão colonizadora. Tomemos como exemplo os inúmeros relatos históricos, feitos por Colombo, Pizarro ou Cortês.

A descrição dos araucanos elaborada por Ercilla é carregada de valores e conceitos europeus. Dada a necessidade de traduzir o outro desconhecido, lança mão de palavras do universo simbólico europeu, como rei, nação, estado ou pátria, empregadas como “uma maneira de reunir o mundo que se conta e o mundo em que se conta, passando de um para o outro” (HARTOG: 2000).

Esta transposição é necessária, pois não haveria outra forma de “traduzir” a forma de organização social dispersa e nômade como a dos mapuches, que precisava ser compreendida e classificada. Traduzir a cultura mapuche e o território americano por aproximação e analogia com palavras e conceitos familiares aos seus leitores, fez com que inúmeras vezes se criassem imagens pouco reais da América ou do povo que a habitava.

Outro recurso para a compreensão do outro é a homogeneização dos Araucanos, vistos como uma unidade sem distinção. Hoje, sabe-se que existiam povos muito diferentes entre si, sendo os mapuche apenas uma das tribos da região/estado do Arauco. Assim, mais uma

vez, descreve os araucanos como um grupo indígena único, habitante da região do Arauco, que guardava os mesmos valores de guerra, conquista e caráter que os espanhóis.

Ao descrever os indígenas através de valores que não lhes pertencem, o outro é construído de maneira que possa descrever o próprio espanhol. A construção do outro no poema é tratada de forma bem peculiar. Enquanto descreve as dificuldades, a coragem e as proezas dos espanhóis, também aborda em vários momentos as vitórias dos Araucanos sobre os incas, ou sobre os primeiros espanhóis que perderam as batalhas. Recorre ao longo de todo texto na bravura do araucanos e assim enaltece a conquista ibérica, dando a entender que estes são superiores aos araucanos de diversas maneiras.

Ao descrever estes povos, o autor a todo o momento está enaltecendo o outro, o inimigo, o que glorifica mais ainda os espanhóis, que somente após muitos anos, conseguiram submeter ao seu domínio um povo que nunca tinha sido dominado.

4.4. Guerra e Conquista

Em *La Araucana*, os espanhóis são descritos como homens valentes, corajosos e esforçados. Enfrentam o frio, a sede e os caminhos mais tortuosos rumo a conquista de um povo até então nunca dominado:

*“Chile, fértil provincia y señalada
en la región antártica famosa,
de remotas naciones respetada
por fuerte, principal y poderosa;
la gente que produce es tan granada,
tan soberbia, gallarda y belicosa,
que no ha sido por rey jamás regida
ni a extranjero dominio sometida.”*

“Chile, província fértil e destacada
na famosa região Antártida
de afastadas nações respeitadas
pela força, principal e poderosa
a gente que produz tão ilustre
tão soberba, elegante e guerreira
que não há sido pelo rei jamais governada
nem a domínio estrangeiro submetida.”

O elogio direto aos conquistadores não é a única maneira que Ercilla encontra para engrandecê-los. No trecho acima, já se percebe o quão valoroso é o inimigo espanhol na concepção do autor. Os elogios aos indígenas colaboraram de maneira considerável para transformar *La Araucana* em um poema nacional no Chile. A obra muitas vezes é interpretada como um louvor ao indígena, quando na realidade a exaltação do inimigo se trata de um artifício para valorizar os próprios europeus.

Dessa forma, os mapuches araucanos são descritos por Ercilla como guerreiros exemplares, treinados e dedicados desde *la niñez (...)* en el belico estudio y duro oficio. A imagem construída é de um povo extremamente dedicado às práticas guerreiras: a doutrina da guerra é ensinada desde cedo pelos *caciques e señores* e aqueles que dão indício de fraqueza são banidos *del uso militar*. Os espanhóis estão lutando contra guerreiros natos e a força e habilidades para a guerra são os quesitos mais valorizados pelos mapuches.

Para provar essa qualidade dos araucanos e sua fama de exímios guerreiros, Ercilla utiliza o argumento de que nem mesmo os poderosos Incas conseguiram submeter esse povo. Além disso, os próprios espanhóis tiveram imensas dificuldades e travaram diversas batalhas para entrar no *Estado do Arauco*. E mesmo depois de conseguir impor ao Arauco *la obediência jamás dada*, através da expedição de Pedro de Valdivia, esta dominação ocorreu por um curto período de tempo, visto que existiram rebeliões contra a opressão espanhola, rompendo uma guerra que duraria décadas.

A construção do autor visa mostrar que os espanhóis conseguem superar muitas dificuldades e o mérito da conquista se dá principalmente pelo fato de o inimigo ser descrito de forma muito positiva.

Ercilla valoriza o feito de Pedro de Valdivia, por ter sido ele o primeiro a conseguir uma vitória contra o Arauco, colocando *la altiva gente al grave yugo trujo y en opresión la libertad redujo*, o que não foi conseguido por Almagro na primeira expedição espanhola ao Chile com intenção de conquista (1536) e nem mesmo pelos Incas. Mas ao mesmo tempo, o critica duplamente nas suas atitudes posteriores a essa vitória: primeiro Valdivia foi negligente por não conter a cobiça de alguns espanhóis, punindo-os de alguma forma. Estes passaram a buscar riquezas imediatas a qualquer custo e se encheram de *soberbia* e *vanagloria* (ou de prepotência e arrogância). Além disso, não puniu com *ejemplar castigo del Estado*, quando estes demonstraram os primeiros sinais de rebeldia, ousadia e atrevimento diante dos conquistadores. Nesse aspecto, é interessante notar que Ercilla justifica a revolta araucana, iniciada alguns anos após a vitória de Valdivia, como, antes de tudo, um castigo divino aos espanhóis por estes agirem de forma imprópria após a “conquista” (cobiça, exploração indígena, etc) e não como um ato normal de rebeldia de um povo diante de uma dominação estrangeira.

*“Así el ingrato pueblo castellano
En mal y estimación iba creciendo,
Y siguiendo el soberbio intento vano
Tras su fortuna próspera corriendo
pero el Padre del cielo soberano
atajó este camino, permitiendo
que aquel a quien él mismo puso el yugo
fuesse el cuchillo y áspero verdugo.”*

“Assim o ingrato povo castellano
em mal estimação ia crescendo

e seguindo o soberbo intença vão
atrás sua fortuna próspera correndo
mas o Pai do céu soberano
separou este caminho, permitindo
que aquele a quem ele mesmo pôs em jogo
fosse o cutelo e áspero carrasco.”

A presença da religião católica se faz perceber durante a conquista para ajudar os espanhóis: *“Una batalla tuvo aquí sangrienta donde a punto llegó de ser perdido; pero Dios le acorrió en aquella afrenta, que en todas las demás le había acorrid.”* Mas, também para castigá-los pelos seus comportamentos na América: *“(…) pero el Padre del cielo soberano atajó este camino, permitiendo que aquel a quien él mismo puso el yugo, fuesse el cuchillo y áspero verdugo.”*

Deus está sempre presente e a própria guerra de conquista é justificada, sobretudo pela necessidade de expandir a religião católica. Em determinado momento Ercilla afirma que Diego de Almagro *camino determinado* (ao Chile) *de extender y ensanchar la fe de Cristo*. É, portanto uma obrigação primeira dos conquistadores expandir a fé cristã. Entretanto, a expansão da fé católica não é a única meta da guerra de conquista espanhola. Em *La Araucana* está presente uma concepção de guerra tipicamente ocidental, contrastando com a concepção de guerra tradicionalmente indígena. A guerra, para os espanhóis, tem como fim subjugar o inimigo, conquistar territórios, impor costumes e adquirir bens materiais como fica evidente nessas passagens do Canto I:

*“viendo [os espanhóis] de su opresión claras señales
y reduciendo a su opinión gran gente
siete ciudades prósperas fundaron (...)”*

*“El felice suceso, a vitoria,
la fama y posesiones que adquirirían (...)”*

*“la altiva gente al grave yugo trujo
y en opresión la libertad redujo.”*

*“a Chile caminó determinado
de extender y ensanchar la fe de Cristo.*

“vindo [os espanhóis] de sua opressão claros sinais
e reduzindo à sua opinião grande gente
sete prósperas cidades fundaram (...)”

“O feliz sucesso, a vitória,
a fama e possessões que adquiriram (...)”

“a altiva gente ao grave jugo trouxe
e em opressão a liberdade reduziu.”

“ao Chile caminhou determinado
de estender e ampliar a fé de Cristo.”

Nesses trechos fica evidente o desejo dos espanhóis de expandir sua religião, fundar cidades já habitadas (conquistando territórios) e a necessidade de impor suas opiniões e crenças ao inimigo. Estes são os fins da guerra, na concepção européia da época. Até certo ponto, podemos afirmar que se estabelece uma relação destrutiva com a alteridade: a diferença do inimigo necessita ser sobreposta pelos valores do conquistador.

Em contrapartida, os indígenas mapuches não vêem a guerra como conquista de território, tampouco a relacionam com eliminação do inimigo. Além disso, trabalham com uma forma de guerrilha em seus combates, completamente diferente das batalhas tradicionais das guerras ocidentais. Inclusive, a guerrilha pode ser apontada como uma das causas do sucesso mapuche no confronto com outros povos, sobretudo contra os espanhóis. Dessa forma, o uso da palavra “conflito”

seria mais adequado para a concepção indígena de confronto. A palavra “guerra” ficaria mais restrita à concepção espanhola ou ocidental.

Conclusão: a barbárie, a civilização e a interpretação.

Ao analisar o poema de Ercilla é inevitável perceber que o poeta identifica o indígena como bárbaro, reproduzindo o conceito ocidental de inferioridade quando pretendem desvalorizar um grupo humano a fim de criar uma oposição entre nós (espanhóis, civilizados), e outro (indígena, bárbaro) para justificar seu projeto político e expansionista da conquista na América.

Partido do pressuposto que, o indígena não tinha alma, era pagão e não conhecia a verdadeira religião, os colonizadores da América constróem as justificativas morais para ocupar e impor os seus valores. A narrativa poética de Ercilla também deixa explícito este projeto de dominação e colonização da Província do Chile para privilegiar os indígenas com a verdadeira fé cristã quando afirma:

*“Pues don Diego de Almagro, Adelantado
que en otras mil conquistas se había...
animoso, valiente, fraco y quisto,
a Chile caminó determinado
de extender y ensanchar la fe de Cristo”*

“Pois don Diego de Almagro, *Adelantado*
que em outras mil conquista havia visto ...
por prudente em todas elas reputado
corajoso, valente, sincero e quisto,
ao Chile caminhou determinado
de estender e ampliar a fé de Cristo”.

Ercilla evidencia um espanhol corajoso e determinado provavelmente com o intuito de reforçar que os conquistadores estavam

aptos para a missão única e exclusiva de propagar a religião, ao mesmo tempo em que esta preocupação nega a religião do outro. Afirmando a sua condição de bárbaro está valorizando o espanhol e omitindo o aspecto expansionista da conquista: “*Los trabajados cuerpos mantuvieron,*

Do las bárbaras armas oprimidas”.

Ao fazer esta afirmação sobre as armas, Ercilla não menospreza a capacidade tática de guerra dos araucos, mas inferioriza suas armas. Ao mesmo tempo, fala da prisão do Ainnavillo que identifica como um bárbaro e por isso deve ser preso. Assim, trata os indígenas como inferiores e coloca o espanhol na condição de superior/civilizado.

No texto civilização e barbárie, Wolf (2004) trabalha com a idéia que essa noção de civilização serve tanto para valorizar o próprio individuo como para justificar a sujeição de outros povos. Afirma ainda que o empreendimento, apelidado de ‘civilizador’, nunca beneficiou a ninguém a não ser aos próprios colonizadores; sendo esta uma forma de barbárie, ainda que sutil.

Bibliografia

- BUSTOS PEREZ, V. *Historia de Chile*. Santiago de Chile: Editora Universo, 23ª edição, 1941.
- CASTILLO, O. G. del. “Introducción”. IN: ERCILLA Y ZÚÑIGA, A. *La Araucana*. México: Editora Porrúa, 2000. P. VII - XXIX.
- ENRIQUEZ, E. “O outro, semelhante ou inimigo?”. IN: NOVAES, A. (org.). *Civilização e Barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 45-60.
- ERCILLA Y ZÚÑIGA, A. *La Araucana*. México: Editora Porrúa, 2000.
- ERCILLA, Alonso de. *La araucana*. Madrid: Editora Cátedra, 2ª edição, 1998.

- HARTOG, F. “Uma retórica da alteridade”. In: HARTOG, F. *O espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999. pp. 229-271.
- SALMORAL, M. L. (Coord.). *Historia de Iberoamerica - Tomo II: Historia Moderna*. Madrid: Editora Cátedra, 1992.
- WOLFF, F. “Quem é bárbaro?” IN: NOVAES, A. (org.). *Civilização e Barbárie*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 19-43.

THEODOR DE BRY: ANÁLISE ICONOGRÁFICA

Coordenador:

Luiz Estevam de Oliveira Fernandes

Pesquisadores:

Ana Carolina Artal

Débora Gonzalez

Felipe Ferreira

Nara Roberta

Tatiana Vargas

Yssyssay Rodrigues

Theodor de Bry (1528-1598) nasceu em Liège, em uma família abastada e influenciada pelas idéias da Reforma. Por ter se convertido ao calvinismo, sofreu perseguições religiosas, praticadas pelos espanhóis católicos, e perdeu todos seus bens. Exilado, encontrou liberdade religiosa e política em Estrasburgo, e se tornou calcógrafo, editor e ourives.

Estrasburgo, além de centro da expansão protestante, foi um importante mercado editorial e local de encontro entre o francês huguenote Étienne Delaune e De Bry, parceria que resultou no aperfeiçoamento da técnica e constituiu a fortuna e a fama de ambos.

De Bry utilizou, para compilar suas imagens, a técnica do talho-doce, que lhe permitia dar acabamento a suas imagens, trabalhando

jogos de luz e precisão nos detalhes. Como editor, De Bry reuniu narrativas de homens que navegaram pelos oceanos repletos de perigos reais e imaginários, como monstros mitológicos.

Suas calcografias, técnica de desenho sobre placas de metal, algumas vezes eram cópias de outras imagens, representações de temas ou alegorias inspiradas em modelos de autores desconhecidos, e acabaram sendo utilizadas por inúmeros outros artistas em cópias e reproduções nos séculos seguintes. Em uma Europa repleta de iletrados, a imagem constituiu-se como um código visual, recriando os relatos de marinheiros ou capitães, anônimos ou renomados, sobre o novo e recém-descoberto, recompondo o relato daqueles que avistaram ou viveram num novo território, misto de paraíso e pecado.

As imagens de De Bry se dividem em duas grandes coleções: *Grandes Viagens*, com o tema América, e *Pequenas Viagens*, retratando a Índia e a África. *Grandes Viagens*, iniciada em 1590, é constituída por imagens baseadas em narrativas de viagens de vários idiomas e vasta iconografia. O adjetivo “grande” não se refere ao tamanho das viagens, mas foi uma denominação dos bibliófilos inspirados no tamanho da coleção (treze volumes em latim).

De Bry nunca esteve na América, mas mostrou aos europeus a diferença entre os costumes do Velho e do Novo Mundo, a forma com que os espanhóis e jesuítas (sempre alvos de críticas de De Bry) tratavam os nativos, a antropofagia, as festividades e outros acontecimentos descritos nos relatos que em suas mãos chegavam.

Seis volumes das *Grandes Viagens* foram publicados ainda durante a vida do editor. Os outros sete tiveram a edição dos filhos Johann-Theodor e Johann Israel e de seus genros, Mattäus Merian e Guilhaurme Titzer. Segue a ordem de publicação e o assunto tratado por cada volume:

1590 - I: Expedição inglesa à Virgínia sob a direção de Sir Richard Greenville, 1585.

1591 - II: Expedição francesa huguenote à Flórida comandada por Laudonnière, 1565.

1592 - III: Viagens ao Brasil: Hans Staden, 1549-1555; Jean de Léry (expedição de Villegaignon), 1555-1558.

1594 - IV: Viagem de Jerônimo Benzoni às possessões espanholas, 1541-1556.

1595 - V: Epopéia de Cristóvão Colombo e dos primeiros conquistadores, 1492-1520.

1596 - VI: Conquista do Peru por Pizarro e queda de Atahualpa, 1519-1520.

1599 - VII: Viagem de Ulrich Schmidel e expedição de Pedro de Mendoza (Grande Chaco, Paraguai e La Plata), 1535-1555.

1599 - VIII: Viagens inglesas: Drake (estreito de Magalhães e Pacífico), 1577-1580; Cavendish (ao redor do mundo), 1586-1588; Raleigh e Keymis (Guiana), 1595-1596.

1601 - IX: História pré-colombiana (astecas e incas); viagens de Sébald de Weert e Olivier de Noort, 1598-1599.

1619 - X: Viagem de Vespúcio, 1499-1504; História da Virgínia e Nova Inglaterra, 1607-1616.

1619 - XI: Viagem de Cornelius Schouten e de Georges Spielbergen, 1615-1617.

1623 - XII: História Moral do Novo Mundo - J. Acosta (retoma o texto publicado em 1601).

1634 - XIII: Virgínia e Nova Inglaterra (capitão Smith), 1607-1622. Viagem de Jacques Lhermite à Terra do Fogo e descoberta dos Yaghans, 1624.

As imagens aqui analisadas foram retiradas do livro *Americae Praeterita Eventa* (ANDRÄ e FALCÃO: 1966) e agrupadas na ordem que aqui aparecem pelos autores do artigo, que lhes conferiram sentido dessa maneira. As legendas são do livro fonte das imagens e foram preservadas nesta edição.

Ao analisarmos as imagens de Theodor De Bry, devemos considerar o contexto renascentista do século XVI em que estão inseridas, a partir do qual podemos observar em suas obras forte influência do humanismo, característica fundamental do renascimento,

com a valorização das formas do corpo humano e a volta de modelos ideais greco-romanos.

Em “Recepção Indígena” (figura 1) é possível notar claramente esse traço renascentista, observando a idealização clássica com que De Bry apresenta os corpos dos indígenas. Na figura, há a presença de três índias que fazem alusão às Três Graças, deusas da mitologia grega, filhas de Zeus e Eurínome, dançando e festejando junto aos índios. São jovens desnudas, de mãos dadas; duas delas olham numa direção, e a terceira na direção oposta. A imagem das Três Graças é representada em obras de diversos artistas da época e anteriores, e aparece na obra de De Bry ao lado do povo indígena, talvez se baseando no mito de que delas emana o leite com a vida, sendo deusas da dança, do banquete, de todas as diversões sociais e das belas artes. Podem representar, portanto, a idéia européia da proximidade do índio com os deleites da vida e com as coisas da natureza.

Num primeiro olhar à imagem, nota-se que De Bry dá ênfase à figura do indígena, focando a mensagem presente na figura na forma pela qual os indígenas reagem à presença dos espanhóis. É possível notar também um eixo imaginário diagonal, que distribui e posiciona separadamente em planos diferentes indígenas e espanhóis.

O objetivo principal da imagem é, portanto, retratar a recepção amigável dos indígenas frente à chegada dos espanhóis. Na imagem, De Bry contrasta as intenções de dominação do europeu – fator que pode ser observado através de detalhes da figura, como o espanhol que leva o pé à frente, que simboliza a demarcação de território; o bastão de comando em punho do espanhol, representando uma imposição de autoridade; a postura de superioridade do europeu – com a postura festiva e receptiva que aparece o povo indígena. No canto direito da figura, podemos perceber que os espanhóis conversam entre si, provavelmente compartilhando as impressões pessoais diante do desconhecido, num estranhamento mútuo.

A aceitação da presença espanhola é claramente representada na imagem, através da dança e da música dos índios, fazendo festa para receber os navegantes espanhóis; e na figura do chefe indígena

(cacique), que aparece sentado, dirigindo-se aos espanhóis pacificamente, simbolizando a atitude e reação de toda a tribo, que o segue.

É importante lembrar que o autor não faz apologia dos indígenas; pelo contrário, critica aspectos do que considerava como cultura ameríndia como a antropofagia e a idolatria. Paralelamente, entretanto, critica a forma com que os espanhóis convertem os índios, impondo-lhes, quase sempre por meio da violência, uma nova forma de vida.

Podemos sublinhar ainda alguns detalhes na figura, como uma árvore que aparece junto à moradia indígena. Esta espécie arbórea não existia no continente americano, sendo típica de regiões muçulmanas. Nas imagens de De Bry, assim como em outros autores da época, a aproximação entre indígenas e muçulmanos era constante, dado a exotividade com que essas culturas eram vistas pelos europeus, que os consideravam, em maior ou menor grau, como bárbaros.

Mais ao fundo, nota-se a presença de um veado (também um animal exógeno, característica, mais uma vez, da idealização da imagem) e da caça indígena, simbolizando a proximidade do índio com a natureza, traço que será mais claramente destacado nas figuras posteriores. Nota-se, portanto, que o eixo diagonal separa dois mundos: o espanhol, civilizado, do indígena, fundido à natureza e às coisas da terra.

Na figura 2, observamos que a recepção “mui alegre e amigável” de outrora dá lugar à hostilidade entre indígenas e europeus. A legenda fala de Pedrarias D’Ávila (Pedro Arias de Ávila), que chega por volta de 1514 para ocupar o cargo de governador em Dárien (Castilla del Oro - território que compreendia grande parte do atual Panamá e da costa pacífica da Costa Rica), apesar de sua avançada idade. O descobridor dessa parte da América Central havia sido Vasco Nuñez de Balboa, também citado na legenda da figura. Balboa havia adquirido certa notoriedade e conhecimento da terra porque já vinha fazendo viagens pela América desde o início do século, empreendendo uma obra de “pacificação”. Acusado de conspiração, acabou executado pelo próprio Pedrarias, na região. Por seu temperamento visto como

sanguinário e ambicioso ganhou o apodo de *Furor Domini* (Ira de Deus) e de Tigre do Istmo, como informa a legenda.

O cenário da figura é uma aldeia indígena, sempre retratada por De Bry em meio às árvores e numa paisagem selvagem (excetuando os povos inca e asteca, que, por serem considerados civilizados, eram retratados em cidades mouriscas). No plano central e frontal, é possível ver os indígenas, liderados por um cacique ou pajé de turbante arabesco, obrigando um prisioneiro espanhol a beber ouro derretido, em represália à violência a que eram submetidos para a obtenção do metal tão caro aos espanhóis.

Os índios aparecem representados carecas e sem roupas, fato que, em conjunto com as próprias feições, ajudam a causar um efeito de disparidade, distanciamento e estranheza em relação ao padrão europeu do observador. O espanhol, por sua vez, aparece todo vestido, tendo barba e cabelo, o que traz um reconhecimento do código utilizado, uma identificação por parte do interlocutor de De Bry.

No plano mais ao fundo, podemos observar os índios decepando os membros de outros europeus como mais uma forma de represália pela violência que vinham sofrendo nas proximidades. A cena culmina com a imagem de antropofagia em que os índios estão assando as partes decepadas. O canibalismo, ao longo da descoberta do Novo Mundo, foi uma das práticas que mais despertou a curiosidade e o horror dos europeus. Essa prática, além de exaltar o exotismo dos indígenas para os padrões europeus, contribuía para a associação dos indígenas a seres bestiais (nativos comendo carne humana foi um tema recorrente entre as gravuras de De Bry). Foi preciso uma bula papal, em 1537, para que se admitisse a natureza humana desses “homens que comiam homens”: a partir da *Sublimis Deus*, de Paulo III, os indígenas deveriam ser vistos por católicos como filhos de Adão e Eva.

Segundo José Roberto Teixeira Leite, a antropofagia era usada amplamente como representação dos povos da América: em um evento realizado em Antuérpia, hoje Bélgica, em 1564, havia quatro moças que representavam, cada uma, os quatro continentes; a representante

da América vinha coberta de penas, segurando um arco e flecha, cercada de animais (como tatu ou papagaio) e com um braço ou perna humana decepada em alusão ao canibalismo. Ou seja, nota-se quão comum era a idéia de apresentar indígenas fundidos a uma natureza exótica e com hábitos bárbaros, como na imagem de De Bry.

Essa prática emprestou aos ameríndios uma aura diabólica perante o imaginário da época, como na pintura anônima, de 1550, situada no Museu Nacional de Arte Antiga de Lisboa, em que o inferno é retratado como um caldeirão onde demônios torturam condenados sob as vistas de uma espécie de satanás vestido com um cocar e um traje de penas.

O viajante Jean de Léry, em sua obra “Viagem à Terra do Brasil”, também fala bastante da antropofagia na América, descrevendo com detalhes o ritual que inclui a estadia do prisioneiro na aldeia inimiga até a maneira como ele é escalpelado e assado entre os tupinambás, indígenas brasileiros. Durante sua observação, o que se conclui é que a principal razão para a guerra e o canibalismo não era a fome ou bestialidade e sim a vingança por entes mortos em combates anteriores. As ilustrações feitas por De Bry à obra de Léry são igualmente idealizadas e assemelham-se muito à imagem “Dente por dente”.

De qualquer forma, não se pode esquecer que a imagem retrata uma consequência de um ato iniciado a partir da violência de Pedrarias D’Ávila. Nisso, pode-se encontrar incutida a crítica aos católicos e suas práticas violentas, incoerentes com os próprios ideais de fraternidade, de onde é possível extrair o gancho para a exaltação do protestantismo, que será trabalhado melhor na análise de outras figuras.

A figura 3 representa um acontecimento que fora descrito nos relatos dos viajantes: a primeira e malfadada fundação, feita por Pedro de Mendoza, de Buenos Aires, com o nome de *Nuestra Señora del Buen Ayre*, em 3 de fevereiro de 1536. A cidade foi abandonada, arrasada por indígenas, sendo refundada anos depois, em 1580 por Juan de Garay com o nome de *Ciudad de la Santísima Trinidad y Puerto de Nuestra Señora del Buen Ayre*.

Como dito na legenda, três espanhóis foram enforcados, na região de Buenos Aires, após matarem, às escondidas, um cavalo para

saciarem sua fome em meio ao fracasso da primeira fundação. Seus companheiros, igualmente famintos, não hesitaram em profanar-lhes os cadáveres, para fazê-los em postas nas panelas.

Primeiramente, observando a figura, podemos ver que é noite escura e nebulosa, de lua minguante, o que mostra a obscuridade, o clima pesado daquela cidade que via a própria civilização minguar. Como em muitas de suas calcografias, vemos a disposição dos elementos seguir uma lógica em que diferentes tempos encontram-se na mesma figura, em diferentes planos, formando uma unidade narrativa a partir do vértice de um triângulo na cabana mais à direita.

Como nas demais figuras aqui apresentadas é possível perceber o “terceiro excluído”, conceito utilizado por François Hartog: as tendas arabescas, onde os europeus saciam sua fome. Tais elementos são símbolos muçulmanos e, vimos, servem para aproximar os índios dos mouros, já combatidos pelos espanhóis na Península Ibérica. Curiosamente, ao cometer um ato como a antropofagia, são os espanhóis que aparecem como bárbaros: católicos capazes de chegar à escuridão da civilização; longe da Europa e guiados pela necessidade, houve o colapso da lei, como afirma o título da imagem.

Essa calcografia revela a forte visão crítica de De Bry em relação à colonização ibérica, principalmente se pensarmos em sua vida e no contexto da época, retratando a barbárie espanhola, através da “lenda negra”¹. Claro que, como cristão, ele condena veementemente práticas indígenas, como a antropofagia e a idolatria, mas acredita que a ação europeia não deveria ter sido empreendida da maneira como o foi e aproxima, dessa maneira, espanhóis e indígenas na barbárie.

Em “Caçada de focas na Patagônia” (figura 4) há características semelhantes às encontradas nas demais figuras. A diferença em relação às outras já analisadas é a mistura dos sentidos de animalização e humanização dos seres em cena.

¹ A *leyenda negra* é um termo utilizado por autores que consideram exagerados dos relatos sobre o genocídio das sociedades ameríndias e os métodos da Inquisição espanhola.

Há, forte e evidentemente, a presença do imaginário europeu, pois as focas representadas na figura remetem a estranheza do olhar europeu, assemelhando-as a monstros mitológicos. Recebem, porém, mais características humanas do que os próprios ameríndios, que aparecem inexpressíveis na figura. Essa maior humanização das focas em relação aos indígenas, supomos, tem o intuito de enfatizar a crueldade do espanhol, dando uma maior dramaticidade à cena, uma vez que as focas aparecem na cena em primeiro plano e podemos observar suas mortes nas mãos de espanhóis. Os indígenas, que aparecem no fundo da cena, também sofrem com a fúria dos espanhóis, porém não podemos ver a expressão de sentimento em seus rostos. Apenas observamos a desigualdade entre as armas de fogo e as armas americanas, mostrando, novamente a bipolaridade civilização e barbárie.

Mesmo assim, a imagem também serve para mostrar que, mesmo a Europa simbolizando a civilização, os espanhóis são, paralelamente, capazes de atos bárbaros. Não apenas no tratamento com os ameríndios, mas também direcionada aos animais e tudo o mais que acharem conveniente destruir para impor sua presença. A imagem demonstra uma violência generalizada e o sangue frio com que promovem a matança para suprir suas necessidades. Como na ilustração anterior, os espanhóis, longe da Europa, da civilização, fogem à lei, degradando-se facilmente e exercendo suas vontades sem embasamento ético e moral.

A técnica da mistura de planos para contar uma história também ocorre: vemos a nau chegando no canto esquerdo superior e, pela esquerda, descendo a vista, os espanhóis desembarcam e, armados, partem para a caça das focas. Cruzando o rio, já no plano direito, sobem para enfrentarem outra “força da natureza”: os indígenas.

É interessante notar, nessa última cena, o forte apelo à integração do índio à natureza, pois eles saem da floresta, misturando-se, em sua origem, a ela. Reforçando que essa era uma prática comum na Europa da época, podemos nos remeter a Montaigne, que em seus *Ensaíos*, no capítulo intitulado “Dos canibais”, discorre sobre os selvagens e diz

que estes são os frutos que a natureza produz sem a intervenção do homem e que suas qualidades e propriedades são autênticas, vivas, úteis e naturais, e o que os europeus fazem é abastardá-las nos outros, procurando adaptá-las ao seu gosto.

Na análise da imagem “Magalhães penetra no Pacífico” (figura 5) percebemos um misto entre aquilo que seria realidade e o que seria imaginário, a partir de um eixo representado pelo mastro do navio e pelo corpo de Magalhães: armadura, astrolábio, canhões e outros utensílios “civilizados” dentro barco contrastam com o exterior repleto de seres mitológicos.

No plano direito, acima, vemos a ave Roc segurando um elefante (o qual, segundo o mito, servir-lhe-ia de alimento). Essa enorme ave mítica aparece nas fantásticas aventuras de Simbad, o Marujo, na compilação de contos conhecida como *As mil e uma noites*. Roc também é mencionada por Marco Polo em sua descrição de Madagascar e das ilhas do leste africano. Logo abaixo, está o deus Apolo (que pode ser reconhecido pelo sol envolto em sua cabeça), representado como divindade dos ventos. Juntos, Roc e Apolo contemplam o destemido Fernão de Magalhães e equiparando-o em grandeza.

A referência à mitologia, característica na arte renascentista (mas também anterior a ela), pode ser interpretada como uma tentativa de mostrar uma maravilha identificável pelo europeu – que é para quem de Bry desenha – como uma tradução de um mundo desconhecido para moldes que possam ser compreendidos pelos interlocutores. Esse imaginário desenvolvido frente ao Novo Mundo e seus habitantes, pode ser também percebido no modo pelo qual os indígenas são retratados com corpos e aspectos gregos nas imagens de De Bry.

Além disso, os dois indígenas situados no canto superior esquerdo da imagem fazem uma referência a Adão e Eva. Essa imagem edênica do Novo Mundo contrasta com as imagens de antropofagia ou violência indígena, mas reforça a necessidade de espalhar a palavra de Deus por todos os cantos, contornando os defeitos do novo continente ou reforçando aquilo com o qual ele já se pareceria com a narrativa bíblica.

Nessa passagem, podemos enfatizar o caráter das imagens de De Bry, que serviam como crítica a uma série de visões com relação aos indígenas, assim como à conduta de muitos europeus católicos na América. Suas imagens são feitas para uma Europa intensamente marcada pela Reforma, e podem ser entendidas como uma forma de difundir uma crítica a uma colonização católica baseada nos abusos e na violência.

A figura do indígena com uma flecha na boca, no lado esquerdo da imagem, também pode ser identificada no relato como sendo um costume pelo qual os nativos forçavam o vômito de sangue para “curar” uma possível dor de estômago. A escolha por essa representação pode ter ocorrido no sentido de explicitar o estranhamento da cultura indígena por aqueles que com ela tiveram contato.

Além dos aspectos já apresentados, vimos a necessidade de identificar o momento no qual a cena representada se passa. Para tal, recorreremos a uma das fontes utilizadas pelo próprio De Bry: o relato de um dos tripulantes da nau de Magalhães, Antônio Pigafetta. A partir dessa fonte, pudemos identificar diversos elementos contidos na imagem, assim como outros ocultados pela mesma, o que nos ajuda a remontar toda a situação retratada, analisando a imagem de maneira mais profunda.

O momento retratado é o da saída da nau comandada por Fernão de Magalhães do Oceano Atlântico (representado no fundo da imagem como um oceano tranquilo) e entrada no desconhecido e violento Oceano Pacífico, mais especificamente, na passagem pelo posteriormente denominado “Estreito de Magalhães”, na Terra do Fogo (evidente nas imagens de fogueiras naturais no plano direito inferior). A turbulência encontrada nesse trecho foi apontada tanto no relato de Pigafetta, no qual tempestades e até mesmo um naufrágio são narrados, como na imagem estudada, na qual a nau é retratada com o mastro quebrado. A profundidade do oceano não permitia que a âncora fosse lançada e não se sabia se o estreito tinha saída para o oeste. Com isso, podemos notar tanto no relato como na imagem, a ênfase dada à destreza de Magalhães, que é representado sozinho, e com feições de

coragem e prudência. Sua atitude racionalista (representada pelo astrolábio e pelo sextante presentes na figura) diante de um universo dominado por tormentas e seres fantásticos, remete novamente à valorização do homem como um ser de virtudes e sabedoria, ainda que auxiliado por Apolo e pelo rei dos céus (à esquerda, no canto superior).

Assim, podemos inferir, desse conjunto de imagens, tanto o elemento crítico em relação ao processo de colonização e à religião católica, como a tentativa de “tradução” de um mundo completamente desconhecido para os parâmetros europeus (receptores das imagens de De Bry) – tudo fortemente baseado num imaginário construído no sentido de difundir as concepções de mundo do próprio autor.

Bibliografia

- ANDRÄ, Helmut e FALCÃO, Edgard de Cerqueira. *Americae Praeterita Eventa*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1966.
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.
- LEITE, José Roberto Teixeira. Viajantes do Imaginário: A América vista da Europa, séc. XV-XVII. *Revista USP*, São Paulo (30): 32-45, junho/agosto, 1996.
- LERY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 1961.
- MANGUEL, Alberto. *Lendo imagens: uma história de amor e ódio*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- PAIVA, Eduardo França. *História e Imagens*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2004.
- PIGAFETTA, Antonio. *Fernão de Magalhães – A primeira viagem à volta do mundo contada pelos que nela participaram*. Portugal: Publicações Europa – América, 1990.
- THEODORO, Janice. “Colombo, Alegorias e Revelações”. In: KARNAL, Leandro e NETO, José Alves de Freitas (org.). *A escrita da memória: interpretações e análises documentais*. São Paulo: Instituto Cultural Banco Santos, 2004, p. 95 – 117.



Figura 1

Recepção indígena (“Por volta de 1544, nos pantanais de Mato-Grosso (Alto Rio Paraguai), os espanhóis comandados por Hernando de Ribera, em cujo meio se encontrava também Ulrich Schmidel, defrontaram-se com a tribo dos Xaraiés, que os acolheu mui alegre e amigavelmente”).



Figura 2

Dente por Dente (O idoso Pedro Arias de Avila (Pedrarias), que chegou a Darien por volta de 1514, como representante do rei, ´portou-se como verdadeiro demônio, granjeando por isso o título de “Tigre do Istmo”. Corria perigo a obra de pacificação de Balboa, seu antecessor. Os martirizados indígenas, tomados de cólera, começaram a exercer as mais terríveis represálias. Decepavam os membros aos prisioneiros espanhóis, ainda vivos (à direita, no fundo), ou forçavam-nos a sorver o “trago de ouro”, com as seguintes palavras: “Toma ouro, toma ouro, cristão insaciável!”)



Figura 3

Carece de lei a necessidade (“Quando, em 1536, os espanhóis sob as ordens de Pedro de Mendonza fundaram Buenos Aires, tiveram de arrostar não só perigos de vária natureza, como horrores da fome. Certo dia, para aplacar esta, três soldados mataram às escondidas um cavalo (figura do centro, último plano). Denunciados, foram condenados à forca; mas, os seus companheiros, levados igualmente pela fome, não vacilaram em profanar-lhes os cadáveres, fazendo-os em postas para pôr na panela.”)



Figura 4

Caçada de focas na Patagônia (Em dezembro de 1586, no curso de sua viagem à volta do Mundo, chegou o inglês Thomas Cavendish a uma baía, situada na Patagônia, ou seja, como escreve Gottfried, ao “seu porto desejado” (baía de Deseado, na foz do rio do mesmo nome). Nesse lugar fizeram os marujos rica provisão de carne de focas. Estes animais vêm representados com muita fantasia pelo desenhista, informando Gottfried que eles dão cria todos os meses.)



Figura 5

Magalhães penetra no Pacífico (Gravura alegórica de Theodor de Bry, baseada num desenho de Stradanus (Jan van der Straet). Na margem direita arde uma fogueira (Terra do Fogo); na esquerda vêem-se índios. Apolo, deus dos ares, e a ave Roc prestam homenagem ao destemido navegador, que, impassível, determina a posição astronômica do lugar. O mastro partido atesta os perigos arros.

Relação de sites consultados:

BAUMANN, Thereza B. Museu Nacional / UFRJ e Doutoranda pela UFF.
Notícia de uma coleção: as “Grandes Viagens I” da família De Bry.
Disponível em:

<http://www.ifcs.ufrj.br/~humanas/0036.htm>. Acesso em 10 abr 2005.

RESUMOS/ABSTRACT

RESUMOS / ABSTRACTS

As Crônicas ao Sul do Equador

Leandro Karnal

Palavras-chave: Crônica colonial; América do Sul; alteridade; memória; epistemologia.

Resumo: A crônica histórica, na América, é filha ambígua da crônica européia. Por um lado, conserva o sentido de memória oficial e de ordenação de informação associada a uma visão de elite sobre um determinado processo ou ação. Por outro lado, assume um tom original em função da experiência única do contato rápido entre grandes massas indígenas e a conquista européia. A crônica registra os sentimentos e as ações diante de tantas novidades. Ela também assinala a gigantesca violência deste encontro.

Abstract: The historical chronicle in America is an ambiguous child

of the European chronicle. On one side, it preserves the sense of an official memory and organization of information associated to an elite vision of a specific process or action. On the other hand, it takes on an original tone due to the unique experience of the fast contact between large Indian masses and the European conquest. The chronicle registers the feelings and actions in face of all of these novelties. It also indicates the enormous violence of this encounter.

Keywords: Keywords: Colonial chronicle; South America; Memory, Epistemology.

A Crônica Colonial como Gênero de Documento Histórico

Anderson Roberti dos Reis e Luiz Estevam de Oliveira Fernandes

Palavras-chave: Crônica; História da América; historiografia

Keywords: Chronicle; Latin American History; historiography

Resumo: Este artigo pretende apresentar e discutir a trajetória das crônicas na América, em especial daquelas produzidas no período colonial. Nosso interesse está na observação das diversas interpretações e usos desses documentos, desde os critérios de conhecimento e verdade do século XVI, passando pelos crivos científicos do XIX, até chegar ao século XX e às leituras marcadas pelas influências da chamada Nova História. Por fim, é nosso objetivo, também, reconhecer a importância desses manuscritos (inclusive aqueles de cunho religioso) como gênero de documento histórico.

Abstract: This article presents and discusses the chronicles produced in Latin American History, especially during colonial times. Our interest is to observe the various interpretations and uses of these documents from the

16th century criteria of knowledge and truth, through the scientific analysis of the 19th century up to the 20th century and the interpretations marked by influence of the New History. It is also our aim to acknowledge the importance of these manuscripts (including the religious ones) as genre of historic document.

Da Palavra à Imagem: A Alegoria da América no Imaginário Europeu. Uma Análise da Obra da Coleção Brasileira da Fundação Estudar
Flavia Galli Tatsch

Palavras-chave: Iconografia; alegorias; Charles Le Brun, Theodore de Bry

Keywords: Iconography; allegories; Charles Le Brun; Theodore de Bry

Resumo: O encontro com dos europeus com a América representou um desafio e a comparação entre as culturas tornou-se inevitável. Para lidar com a nova realidade que se

apresentava, os artistas produziram um tipo de iconografia cuja intenção era formar um vocabulário compartilhado, a partir do qual uma mensagem pudesse ser lida. Inúmeras séries de imagens intituladas *Os quatro continentes* ou *As quatro partes do mundo* foram produzidas. “Pseudodocumentárias”, e contendo uma série de informações, as imagens dos quatro continentes encontraram na alegoria uma forma privilegiada de expressão.

Abstract: The encounter between Europeans and America represented a challenge and the comparison between the two cultures became inevitable. In order to deal with this new reality, artists produced a type of iconography whose intention was to build a shared vocabulary from which a message could be read. A great number of images entitled “The four continents” or “The four parts of the world” was produced. As “pseudo-documentaries” containing a great deal of information, the images of the four continents

found in these allegories a privileged form of expression.

Os Desenhos do Cronista Guamán Poma de Ayala e a Discussão da Alteridade

Ana Raquel Portugal

Palavras-chave: Guamán Poma de Ayala; alteridade; crônicas.

Keywords: Guamán Poma de Ayala; alterity; chronicles

Resumo: Guamán Poma de Ayala foi um cronista indígena que escreveu sua obra entre 1567 e 1615 e nela inseriu vários desenhos baseados na tradição oral dos povos andinos. O uso do recurso visual junto com o escrito foi a forma por ele encontrada de melhor se comunicar com o espanhol, ou seja, com o “outro” que ele tentava dissuadir de continuar praticando atrocidades contra seu povo. Seus desenhos representam então, o processo de alteridade vivido no encontro/desencontro desses povos em que era necessário recorrer a imagens familiares aos dois mundos para poder defender os índios do colonialismo espanhol e ajudar no

resgate de sua identidade e de um lugar dentro da nova sociedade colonial.

Abstract: Guamán Poma de Ayala was an native croniste that wrote him work between 1567 and 1615 and in inserted some drawings based on the oral tradition of the andean peoples. The use of the visual resource together with the writing was the form for he found of better communicating with the spaniard, or either, with the “other” that he tried to dissuade to continue practising atrocities against him people. His drawings represent then, the process of alterity lived in meeting/failure in meeting of these peoples where it was necessary to appeal the familiar images to the two worlds to be able to defend the indians of the spanish colonialism and to help in the rescue of its identity and the a place of the new colonial society.

As Conquistas das Crônicas a partir das Crônicas das Conquistas. História, Memória e Escrita.

Marcus Vinícius de Moraes

Palavras-chave: Conquista, Peru, Pizarro, Atahualpa, crônicas, historiografia.

Keywords: Conquest, Peru, Pizarro, Atahualpa, chronicle, historiography.

Resumo: O artigo mostra as diferentes visões e interpretações construídas a respeito da Conquista do Peru, principalmente a partir das crônicas de viagens e analisa de que modo essas mesmas narrativas influenciam a historiografia.

Abstract: This article shows the different visions and interpretations constructed around the conquest of Peru, especially by colonial travelers. It also analyzes in which way these texts influenced the historiography.

Cieza de León : A Construção das Virtudes dos Conquistadores

Coordenador: *Anderson Roberti dos Reis*

Palavras-chave: Pedro Cieza de Leon; crônicas; conquista do Peru; Francisco Pizarro

Keywords: Pedro Cieza de León; chronicle; Peru's conquest; Francisco Pizarro

Resumo: O presente texto constitui-se em uma análise da obra *Descubrimiento y Conquista del Perú*, de Pedro Cieza de León. O objetivo primeiro é analisar a forma como o cronista, que participou de muitas expedições na América andina nos anos 1530, representou as imagens dos conquistadores, e em especial, a de Francisco Pizarro. Os capítulos escolhidos para análise enfatizam os momentos que cercaram o “encontro de Cajamarca”.

Abstract: This paper is an analysis of *Descubrimento y Conquista del Peru*, a work by Pedro Cieza de Leon. The first

goal is to study how the chronicler, who took part in many expeditions to the Andes during the 1530's, described the conquerors, particularly Francisco Pizarro. The chapters selected for this analysis emphasize the moments surrounding the “Cajamarca meeting”.

José de Acosta: *História Natural e Moral das Índias*

Coordenador: *Marcus Vinícius de Moraes*

Palavras-chave: José de Acosta, natureza, América, Plínio, Bíblia

Keywords: José de Acosta, nature, America, Pliny, Bible.

Resumo: O artigo analisa parte da obra do jesuíta José de Acosta e as influências de autores clássicos como Plínio e textos bíblicos a respeito da descrição da natureza americana feita pelo cronista religioso.

Abstract: This paper analyzes part of Jose de Acosta's work, to understand the influence of classical of classical authors,

mainly Pliny, as well as the Biblical text in this Jesuit's description of nature.

Análises Iconográficas da Obra de Felipe Guamán Poma de Ayala

Coordenador: *Luiz Estevam de Oliveira Fernandes*

Palavras-chave: Poma de Ayala, crônica, iconografia, representação, conquista.

Keywords: Poma de Ayala, chronicle, iconography, representation, conquest.

Resumo: Através da análise de algumas imagens do livro *La nueva corónica y buen gobierno* de Felipe Guamán Poma de Ayala, o artigo tem como intuito investigar as representações de espanhóis e indígenas feitas por um autor peruano no século entre os séculos XVI e XVII.

Abstract: Through the study of some images made by Felipe Guamán Poma de Ayala in his *La nueva corónica y buen gobierno*,

the article investigates the representations of Spaniards and Indians depicted by a Peruvian author between the 16th and the 17th centuries.

A Representação do Europeu na América: Ulrico Schmidl

Coordenador: *Luis Guilherme Assis Kalil*

Palavras-chave: Crônica, alteridade, conquista, Século XVI, Rio da Prata.

Keywords: Chronicle, alterity, conquest, XVIth century, Silver River.

Resumo: Soldado bávaro da expedição de Pedro de Mendoza, Schmidl ignora em sua obra a presença dos clérigos católicos no Novo Mundo, apontando a busca por metais preciosos como o objetivo das expedições entre os indígenas, retratados alternadamente como “cães imundos” e “bons selvagens” o que, para Tzvetan Todorov, indicaria o desconhecimento e a recusa em admiti-los como

sujeitos com os mesmos direitos que os europeus.

Abstract: A Bavarian soldier in Pedro de Mendoza's expedition, Schmidl ignores the presence of catholic clergymen in the New World. He indicates that the goal of the expeditions among the Indians was to search for precious metals. These Indians are depicted as "filthy dogs" or "good savages". To Tzvetan Todorov this could indicate that there was a lack of knowledge and a refusal in admitting the Indians as subjects with the same rights as the Europeans.

Álvar Nuñez Cabeza de Vaca: Naufrágios e Comentários de um Cronista na América do Sul
 Coordenador: *Marcus Vinícius de Moraes*

Palavras-chave: Cabeza de Vaca, crônica, Novo Mundo, curas, fugas.

Keywords: Cabeza de Vaca, chronicle, New World, healings, escapes.

Resumo: O artigo analisa dois

trechos da obra *Naufrágios* do cronista Cabeza de Vaca, em que o autor descreve as curas realizadas pelos espanhóis. A partir do artigo é possível perceber o estilo da narrativa do autor e de que modo constrói imagens a respeito dos europeus e indígenas

Abstract: This paper analyzes two sections of Cabeza de Vaca's *Naufragios*, in which he describes the healing of diseases by Spaniards. The objective is to understand the author's narrative style and the way he constructs the images of Europeans and Indians.

La Argentina de Ruy Díaz de Guzmán
 Coordenador: *Luis Guilherme Assis Kalil*

Palavras-chave: Argentina, identidade, indígenas, mestiços, crônica.

Keywords: Argentine, identity, Indians, half-breeds, chronicle.

Resumo: Filho de espanhol com indígena, Guzmán descreve em

sua obra *La Argentina* a lealdade e “nobreza” dos mestiços em detrimento da inconstância e da deslealdade dos nativos, buscando, dessa forma, se apresentar não como um mestiço, mas sim como um espanhol como outro qualquer, que mora na região do rio da Prata, local que “*no debía cosa alguna a la mejor España*”.

Abstract: Son of a Spaniard father and an Indian mother, Guzmán, in his *La Argentina*, depicts the loyalty and “nobility” of the half-breeds in contrast with the lack of constancy and loyalty of the natives. In so doing, he aimed to present himself not as a half-breed, but as any other Spaniard living in the Silver River region, a place that “*no debía cosa alguna a la mejor España*”.

La Araucana. De Alonso de Ercilla y Zuñiga

Coordenador: *Luiz Estevam de Oliveira Fernandes*

Palavras-chave: Alonso de Ercilla Y Zúñiga, Arauco, Chile

Keywords: Alonso de Ercilla Y Zúñiga, Arauco, Chile

Resumo: Alonso de Ercilla y Zúñiga escreveu *La Araucana*, poema que se tornou o primeiro grande épico dedicado à conquista da América. Redigido em língua castelhana, discorre sobre a conquista do Chile e o extermínio dos araucanos.

Abstract: Alonso de Ercilla y Zúñiga wrote *La Araucana*, a poem which became the first great epic dedicated to the America’s conquest. Written in castellano, it tells about Chile’s conquest and the araucanian killing.

Traduções para o inglês: Carolina Gual Silva e Luiz Estevam de Oliveira Fernandes.

BIOGRAFIAS

Ana Raquel Portugal

Doutora em História (Universidade Federal Fluminense) e Professora de História da América do Departamento de História da UNESP/Franca

Anderson Roberti dos Reis

Mestrando em História Cultural (IFCH/UNICAMP)

Flavia Galli Tatsch

Doutoranda em História Cultural (IFCH/UNICAMP)

Leandro Karnal

Doutor em História (Universidade de São Paulo), Professor de História da América e chefe do Departamento de História (IFCH/UNICAMP)

Luiz Estevam de Oliveira Fernandes

Doutorando em História Cultural (IFCH/UNICAMP)

Luis Guilherme Assis Kalil

Mestrando em História Cultural (IFCH/UNICAMP)

Marcus Vinícius de Moraes

Mestre em História Cultural (IFCH/UNICAMP)

Normas para colaboração

1. Os artigos não devem exceder o tamanho de 30 laudas, com a seguinte formatação: corpo do texto em fonte *Times New Roman* 12, com espaço entre linhas de 1,5; notas de pé de página na mesma fonte, com tamanho 10, espaço 1; bibliografia com a mesma formatação do corpo do texto, arrolada ao final. O autor deve enviar cópia impressa em três vias em disquete, em Word para Windows 6.0 (ou processador compatível), contendo, ainda, resumo, palavras-chave, *abstract* e *keywords*. A filiação institucional do autor também deve vir discriminada.
2. Para as citações bibliográficas deve ser usado o sistema autor-data. Exemplo: “de acordo com Holanda (1984: 35),” ou “(Holanda,1984:35)”.
As referências bibliográficas devem ser apresentadas em lista única no final do artigo em ordem alfabética.
Tratando-se de um livro, a referência respeita o seguinte modelo: (1) Sobrenome do autor, nome. (2) ano da publicação. (3) Título da obra em itálico. (4) Local de publicação, (5) editora.
Tratando-se de artigo, ou capítulo, a referência respeita o seguinte modelo: (1) Sobrenome do autor, nome. (2) ano da publicação. (3) Título da obra entre aspas. (4) In: nome do periódico ou livro em itálico, (5) volume e/ou número do exemplar.
Toda e qualquer citação de fonte primária ou secundária deve permitir acesso direto de localização pelo leitor do texto.
3. Resenhas e trabalhos de divulgação científica devem ter no máximo seis laudas, com a mesma formatação descrita acima para o corpo do texto dos artigos. No case de resenhas, serão

aceitas as que versarem sobre publicações estrangeiras que datem de, no máximo, três anos desde sua primeira edição ou as que versarem sobre publicações nacionais que datem de, no máximo, dois anos desde sua primeira edição.

Entrevistas só serão aceitas se já tiverem sido editadas adequadamente, e não devem exceder 15 laudas, dentro da citada formatação. Toda tradução enviada só serão aceita mediante permissão do autor autorizando sua publicação em português e no Brasil. Resenhas e trabalhos de divulgação científica não necessitam de notas de rodapé.

4. Remeter qualquer colaboração a *Idéias* significa autorização para publicação. A revista não remunera direitos autorais, nem remete de volta as colaborações recebidas.
5. Originais propostos serão considerados definitivos e, caso tenham sua publicação aprovada, não serão feitas consultas aos seus autores. Em todo caso, ao Conselho Editorial fica reservado o direito de sugerir aos autores alterações com vistas à aceitação do texto. Além disso, todo material selecionado será submetido a revisão.
6. *Idéias* compromete-se a dar respostas por escrito às propostas de publicação dos trabalhos. Em case de recusa, as razões serão comunicadas.
7. Aguardamos as colaborações no seguinte endereço:

Unicamp - IFCH
A/C: Revista *Idéias*
Setor de Publicações
Caixa Postal 6110
Campinas (SP)
13081-970

DOSSIÊ

As crônicas ao sul do Equador

Leandro Karnal

A crônica colonial como gênero de documento histórico

Anderson Robert dos Reis e Luiz Estevam Roberti dos Reis

Da palavra à imagem: a alegoria da América no imaginário europeu.

Uma análise da obra da Coleção Brasileira da Fundação Estudar

Flavia Galli Tatsch

Os desenhos do cronista Guamán Poma de Ayala e a discussão da alteridade

Ana Raquel Portugal

As conquistas das crônicas a partir das crônicas das conquistas História, memória e escrita.

Marcus Vinícius de Moraes

Cieza de León: a construção das virtudes dos conquistadores

Anderson Roberti dos Reis (coord.)

José de Acosta: História Natural e Moral das Índias

Marcus Vinícius de Moraes (coord.)

Análises iconográficas da obra de Felipe Guamán Poma de Ayala

Luiz Estevam de Oliveira Fernandes (coord.)

A representação do europeu na América: Ulrico Schmidl

Luís Guilherme Assis Kalil (coord.)

Álvar Nuñez Cabeza de Vaca: naufrágios e comentários de um cronista na América do Sul

Marcus Vinícius de Moraes (coord.)

La Argentina de Ruy Díaz de Guzmán

Luís Guilherme Assis Kalil (coord.)

Garcilaso de la vega, El Inca: vida, obra e análise dos capítulos XXIII e XXIV do Livro Sexto dos *Comentários Reales de los Incas*

Leandro Karnal (coord.)

La Araucana. De Alonso de Ercilla Y Zúñiga

Leandro Karnal (coord.)

Theodo de Bry: análise iconográfica

Luiz Estevam de Oliveira Fernandes (coord.)

RESUMOS / ABSTRACTS