RAMOS, Gabriela; YANNAKAKIS, Yanna (Ed.). **Indigenous Intellectuals.** Knowledge, Power and Colonial Culture in Mexico and the Andes**.** Duke University Press Durham and London, 2014. 323 p.

Oscar Calavia Sáez

Universidade Federal de Santa Catarina
E-mail: occs@uol.com.br

O volume organizado por Santos e Yannakakis é o resultado de uma considerável produção acadêmica dedicada aos inteletuais indígenas mexicanos e andinos do período colonial. Suas páginas reúnem uma grande parte dos especialistas no assunto, oferecendo um estado da arte desse campo de estudos. Identifica-se nele a tendência a tratar desses inteletuais indígenas como uma *inteligentsia* e não como um punhado de casos excepcionais ou como uma nota a pé de página da missão cristã ou da administração colonial.

Isso quebra algumas convenções liberais a respeito da inteligentsia, como a muito previsível de que apenas depois da Ilustração, e dentro de sua área de domínio, seria possível essa pluralidade de pensamentos e esse nível de autonomia, necessários para que se possa falar em "inteletuais". A publicação recorre ao sentido mais amplo em que Gramsci usa o termo, embora, no caso, a diferença gramsciana entre inteletuais *orgânicos* e *tradicionais* resulte dúbia: não seria precisamente o recurso à tradição o que definiria um inteletual indígena como "orgânico"? Como discernir entre modos diferentes de engajamento nessa posição eminentemente ambígua dos inteletuais indígenas da colónia?

Outra convenção sob o escrutínio, talvez mais digna de reflexão, afeta a extensão do termo "inteletual": o inteletual seria apenas o

membro dessa elite que define os símbolos e as ideias de uma época? Ou é mais acertado considerar como tal todo *letrado* em exercício? É essa última definição, mais ampla, a que se utiliza neste livro; a todas as luzes excessivas em situações modernas em que a escrita se encontra já popularizada, ela se justifica plenamente num mundo em que a escrita é uma recém-chegada que fornece um eixo essencial das relações de poder.

O livro se afasta do formato biográfico mais comum nessa área de estudos e aborda una multiplicidade de temas que se entrecruzam: a atividade dos letrados indígenas como funcionários da coroa ou mandatários tradicionais subordinados a ela (Ramos) como tabeliões e arquivistas (Burns), ou intérpretes nos tribunais (Yannakakis). Especial atenção é dada à sua formação em internatos regidos por ordens religiosas (Charles) e às suas produções não estritamente literárias, como genealogias (Martinez) e mapas (Wake). Não faltam, de todos os modos, as abordagens biográficas nos artigos sobre os irmãos Ixtlilxóchitl (Schwaller), Juan de Zapata (Townsend), Chimalpahin (Schroeder) ou Cristóbal Choquecasa (Durston, que acrescenta uma interessante comparação com um dos mais debatidos personagens da historiografia colonial, Felipe Guaman Poma).

O contraste entre o México e os Andes permeia todo o livro, em especial os textos de introdução e de conclusão (devidos a Elizabeth Hill Boone e a Tristan Platt) e o artigo de Ramos. No México encontra-se já desde antes da colônia uma profissão, a dos *tlamatinime*, fácil de assimilar aos letrados europeus. Eles leem, escrevem e colecionam livros – pictografias sobre papel *amatl*, que os europeus reconhecem como homólogas aos seus livros – e exercem como uma aristocracia espiritual e política que não se confunde com os governantes, mesmo que esteja intimamente ligada a eles; seu florescimento tem estreita relação com a multiplicidade das cidades-estado do México indígena. Nos textos históricos produzidos já na época colonial é ainda visível essa multivocalidade no aparente caos das crônicas que justapõem histórias diferentes dentro do cânone linear da história europeia – um tema analisado por Townsend. Malgrado as dramáticas mudanças, não há solução de continuidade entre os *tlamatinime* e os letrados

indígenas da colônia, que em muitos casos assimilam com maestria a escrita alfabética e o uso do espanhol e do latim, chegam a traduzir para o nahuatl as peças da literatura clássica espanhola (é o caso de Bartolomé Ixtlilxóchitl) e colaboram com inteletuais europeus ou *criollos* – não já os missionários e inquisidores da primeira época, mas também os antiquários que no final do século XVII criaram um renascimento nahuatl, precursor do indianismo nacionalista.

O mundo andino – neste livro limitado ao Peru, com breves incursões à atual Bolívia, especialmente na conclusão de Platt – apresenta uma história bem mais árdua, que começa com um império incaico muito mais centralizado do que o mexicano, em que a expressão das histórias locais não tem espaço, e continua num regime colonial mais duro, e obcecado com a produção de metais preciosos. Os *quipus* da tradição andina, registros feitos em feixes de nós, não têm a aceitação dos códices mexicanos: são incompreensíveis para os espanhóis, que os olham com desconfiança e, apesar de admiti-los durante um tempo como documento, os consideram inseguros e forçam sua transferência ao registro escrito. A figura do *quipucamayoc,* o guardião dos cordéis, se desdobrará então na do *quilcaycamayoc*, o guardião dos papéis, uma figura cuja representação, uma das vinhetas de Guamán Poma, serve de ponto de partida a Burns para indagar sobre a extensão e a importância dessa nova classe de funcionários. O sistema colonial será nos Andes mais restritivo da diversidade linguística que no México, pressionando mais pela uniformização da comunicação em quichua – aymara no sul da região – e em espanhol. Não se encontra lá essa aristocracia letrada que acabou dando lugar ao renascimento nahuatl de finais do século XVII, e é significativo que o Inca Garcilaso – a figura andina que mais se aproxima desse modelo – desenvolva sua carreira na metrópole. Mesmo assim, não faltou também um renascimento incaico: o próprio Vice-rei Toledo – o mais drástico dos administradores coloniais – o fomentará sem saber, fazendo pintar uma galeria de retratos dos soberanos incaicos que ilustrava a teoria da transferência do Império das dinastias indígenas à coroa espanhola. Essa iconografia, criada em apoio à ideologia colonial, passará a ser perigosa quando a memória dos Incas seja reivindicada por Tupac Amaru na rebelião de 1780.

O registro do passado indígena, extensamente realizado como parte do plano colonial, tinha mostrado seu outro gume.

O sistema judicial da colônia é o principal cenário da ação dos inteletuais, em que todos eles confluem. Não era esse sistema um simples executor da dominação, a julgar pela assiduidade com que os indígenas recorriam a ele contra clérigos, autoridades e colonos, ou contra seus próprios vizinhos indígenas. De fato, as autoridades espanholas –especialmente no Peru, onde o Vice-rei Toledo insistiu em instaurar uma justiça mais sumária, entenda-se mais oral – deploram a adição indígena aos pleitos, uma inclinação que tem legado aos historiadores uma documentação riquíssima. No meio dessa proliferação burocrática, e das tramas linguísticas que aproximam o poder dos falantes do espanhol e de línguas francas indígenas, enquanto afastam dele os falantes de idiomas nativos mais periféricos, intérpretes e tabeliões indígenas acumulam um poder não raro superior ao dos governantes nativos. Acrescente-se a essa proliferação burocrática uma complexa trama linguística que beneficia aos falantes do espanhol e de línguas francas indígenas, enquanto marginaliza os falantes de idiomas nativos mais periféricos, e entenderemos como nessa situação os intérpretes e tabeliões indígenas acumulam um poder com frequencia superior ao dos governantes nativos. Como eles, embora numa situação subalterna, não são simples fantoches em mãos do poder colonial: exercem um poder limitado, porém efectivo, não apenas como peões da coroa espanhola, mas também frente a esta ou, enfim, talvez com mais frequência, em benefício de si mesmos e das suas parentelas.

Mesmo os autores de histórias escrevem, direta ou indiretamente, em favor de interesses *sub judice*: a surpreendente visibilidade das mulheres nos escritos de Chimalpahin tem sentido numa situação em que o elo com o passado (e, portanto, o direito) das aristocracias indígenas se dava por linha materna. É digno de nota que não poucos desses inteletuais – é o caso da família Ixtlilxóchitl, descendente da realeza de Texcoco e de altos funcionários da coroa espanhola – fossem, de acordo com a noção colonial, "mestiços". Mas vale a pena reparar na sua vontade explícita de conservar a identidade nativa – a despeito da mistura racial ou da hibridação cultural – ou, para ser mais

exatos, a assumir uma identidade a rigor nova, importada pela colónia: Zapata, nobre tlaxcalteca, usa o neologismo "índio" (num plural coletivo e reverencial: *tindiotzintzin*, "nós os honoráveis índios") para aludir em conjunto aos descendentes dos diversos povos originários. Os dilemas da etnicidade têm na inteligentsia indígena da colônia as suas primeiras expressões.

É claro que para compreender essa intelligentsia é preciso saber acerca de sua formação, sobre os diversos projetos de centros de estudo (às vezes de estudo superior) destinados aos rebentos das aristocracias indígenas, embora com algumas frestas meritocráticas que podem ter possibilitado carreiras de inteletuais alheios à nobreza como Antonio Valeriano ou Chimalpahin. Carreiras que, de resto, seguem roteiros muito variados; a pedagogia da época está muito longe de pregar a autonomia do aprendiz, mas a falta de programas e curriculos preestabelecidos – sendo o domínio da escrita o único ponto em comum – acaba por deixar a orientação geral nas mãos dos estudantes e de seus mestres. Há nessa formação de elites nativas – a cargo, obviamente, de ordens religiosas – um evidente propósito de conquista espiritual. O vigor com que é sustentada é proporcional à ênfase na erradicação das idolatrias, e nada mais sintomático do que esse *Colegio del Príncipe* de Lima ao lado do qual se construiu igualmente uma prisão destinada aos condenados por idolatria, administrada também pelos jesuitas. Foi nessa prisão, aliás, que um jesuíta surpreendeu um dia – como narra o artigo de Charles – os "feiticeiros" cantando com fervor hinos católicos, ensinados decênios atrás por outro agente de sua ordem: as elites católicas indígenas e a "resistência cultural" não apenas se justapõem como se misturam, muito mais do que poderia se supor a primeira vista. O artigo de Ramos apresenta dados inéditos sobre uma "Casa de San Ignacio", uma instituição de doutrina cristã criada e sustentada por indígenas alheios à aristocracia incaica do Cusco. Embora não possa ser entendida como um centro de formação *stricto sensu*, essa Casa de San Ignacio mostra a tendência de grupos indígenas de classes inferiores a buscar por própria iniciativa vias de inserção e de ascensão no sistema colonial.

Talvez seja necessário lembrar que, em que pese ao mito civilizador da conquista, os ofícios que exigiam maestria técnica continuaram na colônia nas mãos de artífices indígenas: foram eles os que assimilam as concepções europeias e as utilizaram nas suas produções com as herdadas de uma tradição própria. A prática médica continuou em boa parte nas mãos de especialistas indígenas oficialmente reconhecidos pelo poder colonial, apenas sob a condição – amiúde ilusória – de separar seu saber etnocientífico de todo o contexto religioso nativo, doravante proscrito. A hibridação repetidamente assinalada em relação à arte – a todo esse barroco peruano e mexicano devido a pedreiros, escultores e pintores indígenas – se manifesta também na massa de mapas genealógicos e cartográficos incluídos em processos sobre questões patrimoniais ou fundiárias. Os "títulos primordiales" combinam a cultura iconográfica indígena e europeia, assim como as respectivas noções de história e descendência, para criar poderosas peças de convicção. A cartografia, de autoria também indígena, utiliza o conhecimento astronômico de tradição nativa na localização dos pontos, como elucida Wake a respeito de mapas cujas representações de astros foram por vezes entendidas como simples interpolações de emblemas astronômicos do renascimento europeu.

A ambiguidade dos intelectuais indígenas – como a da aristocracia à qual pertencem em sua maior parte – é outro dos eixos argumentais. Inseridos na estrutura colonial (política e eclesiástica) num incômodo papel de mediadores, sua legitimidade perante os índios como perante os espanhóis oscila muito, e, às vezes, torna perigosa sua posição. O poder colonial recorre a eles, mas com o tempo tende a anulá-los, sobretudo a partir do século XVIII; na época da independência são já praticamente invisíveis. Acrescenta-se: quando surgem, muito tempo depois, os movimentos indígenas e indigenistas, excluem de sua memória histórica esses agentes que complicavam o relato épico do extermínio e a resistência: se algum papel se lhes reserva é o de colaboracionistas, traidores ou no mínimo peões de uma dominação externa. E, no entanto, essa purificação diz muito mais a respeito dos purificadores, porquanto os movimentos dos dias de hoje – com as

constituições multiculturalistas, os acordos com governos, ONGs e igrejas – têm muito mais em comum com aquelas elites situadas entre dois fogos do que com os resistentes idealizados, de Cuauhtemoc a Tupac Amaru. Sua experiência é capaz de iluminar muitos aspectos da história atual. Além disso, os intelectuais da colônia são responsáveis por boa parte do nosso conhecimento sobre o mundo indígena originário: não apenas garantem a transmissão do passado indígena, como o fazem num gesto de orgulhosa afirmação. Isso, até mesmo se seus trabalhos estão vinculados a projetos inquisitoriais. O artigo de Durston atribui a Cristóbal Choquecasa, um aristocrata indígena provincial, a obra que, traduzida por Arguedas com o título de *Dioses y hombres de Huarochiri*, é até hoje uma das fontes principais para o conhecimento do passado andino. Mas essa obra, escrita como subsídio das atividades de um extirpador de idolatrías, Francisco de Ávila, está longe de ser esse testemunho oral anônimo e espontâneo que a leitura indigenista prefere. Choquecasa escreve não em prol do catolicismo e contra a cultura indígena, mas em prol de um catolicismo no qual ele se reserva uma agência pouco ortodoxa (como pode se ver nas suas lutas pessoais com as *huacas*) e contra os seus desafetos políticos no mundo indígena. E em todo esse conjunto de denúncias de idolatrias ressalta, paradoxalmente, uma evidente glorificação do mundo dos seus ancestrais, cujos feitos ele compara com os das famílias reinantes na metrópole.

A ambiguidade dos inteletuais indígenas afetava também os seus mentores e parceiros, missionários ou extirpadores de idolatrias sobre os quais sempre pesava a suspeita de que tanto empenho por esquadrinhar o passado indígena fosse afinal o modo de mantê-lo vivo. De fato, para a tendência inquisitorial (conhecer para dominar) acabou se sobrepondo, na época do despotismo ilustrado e muito mais depois da independência, outra política que a rigor se mostrou mais mortífera, a de menosprezar para excluir.

Se os Andes e o México, sedes de estados indígenas, são campos em que o estudo dos inteletuais está ainda em vias de desenvolvimento, o que dizer então – extrapolando os limites da obra resenhada – dessa maior parte não estatal da América? Sabe-se – mas não muito – de al-

guns inteletuais indígenas que tiveram um papel crucial na história da antropologia, como Ely Parker (cf. Morgan) ou George Scott (cf. Boas) ou como esse Maximiano José Roberto cuja recopilação de histórias do Rio Negro está por trás das obras de Barbosa Rodrigues, Stradelli e Brandão de Amorim. Mas eles costumam ser evocados mais para denunciar a antropologia do passado (a usurpação de autoria por seus parceiros "brancos") do que para inspirar a antropologia do presente. O uso da escrita pelos indígenas continua a ser entendido como um índice do fim de sua história mais do que como parte desta, malgrado a copiosa escrita diplomática de Calfucurá e outros caciques que se enfrentaram para a "conquista do deserto" pelo estado argentino; ou malgrado a escrita silábica inventada pelos Cherokee em inícios do século XIX, que em curto prazo deu a eles um nível de letramento muito superior ao dos brancos que os rodeavam. O estudo dos inteletuais indígenas em situação colonial colide com dois hábitos; o de perceber o binômio inteletual/indígena como um oxímoro, e o de julgar que as relações ambíguas são menos reveladoras da ordem colonial que os confrontos nítidos.

Recebido em 05/10/2016
Aceito em 07/10/2016