

Colonização, evangelização e resistência indígena na América Espanhola: um breve balanço historiográfico

Ana Carolina Lima Almeida e Clinio de Oliveira Amaral*

Tradicionalmente, a colonização da América foi vista como um processo de desestruturação dos referenciais do mundo ibérico, que acompanhou a destruição da cultura indígena local. Essa foi a forma com que Las Casas narrou a conquista. No entanto, Janice Theodoro¹ nega essa tese. Para a autora, a colonização da América foi uma obra barroca porque, por meio do barroco, foi estabelecida uma “desordem” capaz de promover uma ambivalência de significados que podem ser interpretados de diferentes formas, segundo a tradição cultural que o observa.

Após a conquista, a sociedade colonial, devido ao seu caráter heterogêneo, produziu condições para que os sobreviventes do conflito, indígenas e europeus, fossem capazes de uma reconciliação através da instrumentalização de representações, as quais, puderam transformar o conflito em convivência pacífica. No caso dos índios, cuja cultura era marcada pela multiplicidade, sustenta-se que encontraram no barroco uma forma de expressão.

Ao defender sua ideia de que a colonização foi fundamentada no barroco, Theodoro nega a tese da miscigenação, ou seja, de que teria ocorrido uma mistura. O ponto fraco dessa argumentação, para a autora, está no fato de que pressupõe coincidências cognitivas que teriam possibilitado a justaposição cultural. Contudo, não existem coincidências cognitivas entre a cultura indígena e a espanhola.

A autora também rechaça a hipótese de que, no processo de encontro cultural, o traço indígena teria sido destruído. Para que ocorresse tal processo, seria preciso que se estabelecesse o traço cultural indígena, mas como fazê-lo se a cultura indígena, ao contrário da europeia, não tinha uma unidade?

A resposta a isso também pode ser encontrada no barroco americano, que possibilita uma problematização acerca do papel da imitação, ou seja, “a América se

* Ana Carolina Lima Almeida é doutoranda em história medieval na Universidade Federal Fluminense e membro do *Scriptorium* (Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos da UFF). Clinio de Oliveira Amaral é professor adjunto do departamento de história da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, pesquisador do *Scriptorium* (Laboratório de Estudos Medievais e Ibéricos da UFF) e do LITHAM (Laboratório Interdisciplinar de Teoria da História, Antiguidade e Medievo da UFRRJ).

¹ THEODORO, Janice. *América barroca: temas e variações*. São Paulo: Edusp, [s.d.].

assemelha à Europa só na aparência”². A imitação permitiu o estabelecimento de um processo de ressignificação, que deve ser compreendido como o espaço da aproximação. A realidade colonial impôs a imitação: os índios agiam de modo a imitar os europeus. Na verdade, a cultura indígena sobreviveu porque era pautada em referenciais diferentes dos europeus³. Assim, a autora afirma que “O barroco na América, ao permitir a morte do significado, representa a possibilidade de contato entre padrões culturais indígenas e europeus”⁴.

Com uma argumentação oposta a de Theodoro, Serge Gruzinski⁵ afirma que, após a conquista, surgiram formas sociais que denomina de formas fractais por serem heterogêneas, instáveis, caóticas e por sofrerem mutações imprevistas. Tais formas sociais são características de um período de transição entre as antigas sociedades pré-colombianas e as futuras sociedades coloniais e foram constituídas por elementos indígenas e hispânicos que eram completamente distintos. As sociedades fractais foram, em vários aspectos, sociedades mutiladas. Enquanto o período fractal, na Nova Espanha, durou por volta de dez anos após a sua conquista (1521), ele se estendeu por mais de trinta anos no Peru, sendo prolongado até depois de 1553-1554.

O surgimento de uma sociedade colonial foi um movimento complexo que não pode ser simplificado. A monarquia e a Igreja desejaram instituir uma ordem na América. Apesar de não ter existido um projeto de colonização específico e bem definido, segundo Gruzinski, não se pode afirmar que a colonização foi apenas a destruição dos índios, a apropriação dos recursos e a pilhagem da América.

Ele afirma que a Igreja e a monarquia procuraram reproduzir a Europa na América. Tal aspiração chocar-se-ia com a realidade, com as sociedades fractais geradas pela conquista. A desordem inicial dessa sociedade, na Nova Espanha, estava muito ligada às oposições existentes entre os dois mundos, que se confrontavam e não se compreendiam.

A passagem de uma sociedade fractal a uma sociedade colonial não ocorreu apenas pela aplicação de planos de dominação nem pela habilidade política. As várias maneiras de organizar a desordem ocorreram em um pano de fundo de

² Ibidem, p. 126.

³ Cf. Ibidem, pp. 126-127.

⁴ Ibidem, p. 126.

⁵ GRUZINSKI, Serge. Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana. In: BERNAND, Carmen (org.). *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Fondo de Cultura Económica, 1994. p. 148 – 170.

inúmeros processos de cruzamentos culturais e biológicos. Para se adaptarem ou sobreviverem, os espanhóis e os índios foram impelidos a formar novos modos de convivência e de comportamento que eram o resultado da combinação, justaposição ou adição, de fatores presentes nas culturas espanhola e indígena. A junção de elementos distintos fez com que os vários fatores fossem ressignificados. Assim, ocorreu uma forte e rápida mutação mental, que é uma resposta adaptativa à desordem gerada pela conquista e aos projetos de ocidentalizar a América. Assim, Gruzinski sustenta que “El mestizaje no fue solo yuxtaposición o adición. Pudo generar formas culturales nuevas que se ubicaron más allá de la tradición americana y de las importaciones occidentales”⁶.

Deve-se apontar que não foram todos os resultados da mestiçagem que foram bons e duradouros. Os produtos da mestiçagem são caracterizados como caóticos, híbridos e, passageiros ou não, difíceis de serem enquadrados, transformando-se continuamente.

Defendendo que a mestiçagem foi o fator que possibilitou o surgimento da sociedade colonial, Gruzinski afirma que

Al establecer miles de conexiones entre todos los estratos y las dimensiones de los universos que se enfrentaban, facilitó la transición de una formación fractal generada por la conquista hacia una sociedad cristalizada con sus formas y lógicas específicas. Fue a la vez consecuencia directa y respuesta inventiva al proceso de occidentalización.⁷

A evangelização esteve presente desde a conquista e o início da colonização da região que seria denominada Nova Espanha⁸. Serge Gruzinski⁹ indica que Cortés forçou os *encomenderos*, os que se beneficiavam com a mão-de-obra indígena, a também sustentar o processo de cristinização, fazendo com que os índios fossem instruídos na religião e praticassem o catolicismo.

Apesar não terem sido, imediatamente e efetivamente, cristianizados, os índios tiveram suas crenças, seus rituais suprimidos, o que gerou neles uma grande desorientação. O autor¹⁰ sustenta que, até serem realmente convertidos, o que

⁶ Ibidem, p. 169.

⁷ Ibidem, p. 170.

⁸ Cf. ibidem.

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

ocorreu posteriormente, os índios passaram por um longo período sem possuir valores religiosos.

Gruzinski afirma que, em um primeiro momento, não houve comunicação entre espanhóis e índios. As diferenças de língua, de conceitos – por exemplo, de tempo e de espaço –, a superioridade que os conquistadores ostentavam dificultavam e debilitavam as trocas entre os dois grupos. Contudo, décadas depois, a investigação realizada por certos frades possibilitaram um maior conhecimento dos índios e, conseqüentemente, um maior controle sobre eles.

Baseado nos missionários e nos seus cronistas, Gruzinski indica que a catequese obteve frutos somente a partir de 1530. O autor afirma que a conversão foi completada quando os índios foram obrigados a casar e a constituir uma família segundo o modelo cristão. Os índios passaram, assim, a ser regidos pelas leis fundamentais da sociedade cristã. Contudo, o historiador ressalta as resistências enfrentadas pela Igreja.

Para transformar os índios, não bastava só impor o cristianismo. Assim, sustenta que os missionários procuravam, com as imagens e, sobretudo, com a encenação modificar o imaginário dos índios, incutir nos índios o imaginário ocidental.

Na Nova Espanha, antes de a imagem cristã ser veiculada, houve a eliminação de todas as imagens indígenas. A imposição da imagem cristã e a destruição das representações indígenas foram modos de continuar e de consolidar a conquista. A imposição da imagem cristã era a imposição da religião cristã, isto é, de seus dogmas, de sua história, de sua iconografia e de seu simbolismo. A imagem foi utilizada para catequizar uma vez que as duas partes tinham muitas dificuldades de comunicação. No entanto, Gruzinski defende que, mais do que catequizar, as imagens cristãs serviram para estabelecer um imaginário e infundir, nos índios, os valores europeus, suas atitudes, seus comportamentos. Ao mesmo tempo, o autor ressalta que o uso das imagens foi empreendido sob um grande controle porque os missionários tinham receio que as imagens passassem a ser cultuadas de forma idolátrica pelos índios.

Afirmando que a colonização da América envolveu um processo de transposição das formas de representação ibéricas, Janice Theodoro¹¹ indica que os

¹¹ THEODORO, Janice. *América barroca...* op. cit.

espanhóis, ao obrigarem os índios a reproduzirem as formas europeias, inseriam-nos em um sistema de códigos estranho ao seu. Dessa forma, os índios aprenderam a imitar, mesmo não compreendendo o que faziam. Ao apreenderem a tradição do colonizador através da imitação, foram capazes de participar da Igreja como os europeus.

Em relação à sua dimensão política e religiosa, a América espanhola foi fundamentada por três referências: os dominicanos, os jesuítas e os franciscanos. Theodoro destaca que tanto os dominicanos quanto os jesuítas enquadravam a história indígena na história da criação segundo o texto bíblico. Portanto, enquanto esses não conseguiam compreender a realidade vivida pela população local, os franciscanos tomaram um caminho diferente. Optaram pelo convívio e pelo aprendizado das línguas “indígenas e pelo ensinamento da fé cristã a partir de vivências circunstanciais, fragmentárias, capazes de despertar por si mesmo o sentido e o significado da fé cristã”¹².

Essa estratégia trouxe como resultado, devido ao convívio estabelecido, a capacidade do indígena de entender o meio cognitivo do pensamento cristão. Desse modo, a catequese instrumentalizou o índio a lidar com a cultura europeia, sobretudo, no que diz respeito ao seu aspecto formal. Para a autora, isso não trouxe, necessariamente, a destruição da cultura indígena, “a qual se preservou, em parte, graças à política de manutenção das línguas indígenas, realizada pela própria Igreja”¹³.

O trabalho do frei franciscano Bernardino de Sahagún foi destacado por Theodoro. Como pensava que a obra de catequese era prejudicada pelo desconhecimento da cultural local, Sahagún procurou conhecê-la. A sua principal porta de entrada foi a língua, ou seja, quanto mais conhecesse a diversidade das línguas, mais fácil seria a catequese. Apesar desse esforço de conhecimento linguístico, no que diz respeito à religião, ele tinha uma postura oposta, identificando divindades indígenas como se fossem semelhantes à cultura greco-romana e não percebendo as suas singularidades.

A aproximação evidentemente faz parte de todas as narrativas dos cronistas da América. Mas o que é importante notar são as diferenças entre aqueles que, ainda em parte, conheciam as culturas índias e aqueles que não a

¹² Ibidem, p. 92.

¹³ Ibidem, p. 93.

conheciam. E, especialmente, por não conhecê-las, criaram um texto conformado ao gosto (retórico) e ao pensamento europeus. Tal proximidade favoreceu a constituição, em paralelo, das histórias européia e americana. Essas histórias entrelaçadas na origem, a medida que foram revistas de lado a lado, passaram a ser concebidas como unidade. Unidade que se refere basicamente à forma de narração criada pelo indígena para agradecer os espanhóis.¹⁴

Assim, para a autora, a unidade, a mestiçagem foi composta como um discurso. Essa unidade não existia tanto porque não havia unidade em relação às culturas indígenas quanto porque a cognição indígena era diferente da europeia. A unidade era uma pretensão espanhola, que enquadrava as diversas realidades indígenas em uma mesma moldura cultural, desconsiderando, inclusive, as diferenças entre os indígenas e os europeus no que tange à cognição.

Apesar disso, houve uma aproximação intercultural realizada pelos missionários, sobretudo, pelos franciscanos, que souberam, através da vivência, introduzir elementos que portavam mensagens bíblicas. “Assim, a importância da obra de Sahagún, e de outros religiosos dedicados à obra missionária, ao manipular um universo lingüístico, foi preparar e ensinar o índio a fazer *variações dedutivas*”¹⁵.

Como os índios conseguiam realizar essas variações dedutivas, Theodoro defende que muitos missionários, apesar do seu trabalho, não cristianizaram os índios. A importância da missão estaria no fato de que ela os ensinou a passar de uma estrutura linguística para outra e os instrumentalizou por meio de um pensamento dedutivo. Mas, o inverso não aconteceu, uma vez que o europeu sempre buscava, através da correlação de palavras, a confirmação do texto bíblico.

A autora destaca a importância, para a apreensão da cultura europeia pelos índios, dos desenhos, das pinturas, da arquitetura e do teatro. O teatro, mais do que qualquer outra forma de comunicação, teria, para Theodoro, sido responsável por fazer com que o índio entrasse na estética da identidade, ou seja, oferecia-lhe o instrumental básico para conhecer a cultura do europeu. Os índios apreenderam, com base no teatro, que, para sobreviver, deveriam seguir um padrão de comportamento, mesmo que isso não tivesse qualquer significado para eles e mesmo que eles não o compreendessem. Para a autora, tal forma de apreensão da cultura europeia possibilitou ao índio manter os seus pressupostos cognitivos.

¹⁴ Ibidem, p. 98.

¹⁵ Ibidem, p. 99. Destaque do autor.

Assim, o indígena apreendeu a perceber determinados significados denominados, pela autora, de rito de vida. Na verdade, considera-se rito de vida todo comportamento que pudesse ser repetido, mesmo que isso implicasse a sua não compreensão. Portanto, para sobreviver, o índio deveria seguir um padrão de comportamento, mesmo que isso não tivesse qualquer significado para ele.

Se o comportamento do europeu fosse estilizado, seria mais fácil para os indígenas apreendê-lo, transformando-o em rito de vida. Um bom exemplo disso diz respeito à própria ação dos franciscanos que, na Europa, negava qualquer fausto, mas, no mundo colonial percebeu a sua importância para atrair os índios. Tratou-se de uma mudança significativa em seus valores. Se, na Europa, as coisas interiores eram as que, realmente, tinham importância, na América, eram as exteriores que adquiriram relevância.

Apesar de não analisarem a questão de forma profunda, Schwartz e Lockhart¹⁶ convegem com Theodoro porque apontam que os índios apreenderam um verniz da religião europeia, mas mantiveram suas crenças. Assim, a evangelização geraria mais uma instrução do que uma conversão.

Devido ao fato da conquista, os povos sedentários, em sua maioria, adotaram a conversão como princípio. A questão era aprender apenas o necessário para uma pessoa convertida e conservar o que fosse possível dos velhos costumes. Assim, dava-se mais ênfase à instrução que à conversão, e ensinavam-se os deveres, as crenças e os sacramentos cristãos.¹⁷

Schwartz e Lockhart¹⁸ indicam que a “aculturação” conviveu com a resistência e houve uma variação segundo a camada social à qual os índios pertenciam e a região em que estavam situados. O principal vínculo entre os espanhóis e os índios eram os chefes indígenas que, por serem chefes, mantinham grande contato com os conquistadores. Esse contato, acrescido à busca dos espanhóis em fazer com que os índios assemelhassem-se a eles, levou a nobreza indígena a adotar vários elementos espanhóis, como, por exemplo, as vestes e alguns comportamentos. Contudo, os autores ressaltam que tal adoção não substituiu a cultura indígena e que a nobreza imperial conservava quase toda a sua própria tradição cultural.

¹⁶ SCHWARTZ, Stuart B.; LOCKHART, James. *A América Latina na época colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

¹⁷ *Ibidem*, p. 139.

¹⁸ *Ibidem*.

Apesar da América ser organizada com base em duas sociedades separadas (os indígenas e os europeus), existiam fortes ligações entre essas duas sociedades. Tais ligações, com o passar do tempo, tornaram-se mais fortes e houve um atenuamento da separação entre as sociedades que, entre 1580 e 1750, passou a ser visível.

Nas comunidades indígenas, esse período foi marcado pelo crescimento da hispanização dos índios. As comunidades indígenas estavam, a longo prazo, sendo reduzidas em tradição, em riqueza, em integridade e em tamanho, perdendo sua importância em relação à sociedade como um todo. Contudo, Schwartz e Lockhart sublinham a lentidão desse processo e sustentam que há, durante o período colonial, uma persistência da língua, dos grupos em atividade e do peso dos índios no contexto mais amplo.

Os autores afirmam que, entre 1580 e 1750, os índios incorporaram necessidades espanholas e passaram a fazer parte do mercado. No entanto, na maior parte desse período, só os índios urbanos é que tinham dinheiro para sustentar tal consumo.

Outro elemento que revela que a “aculturação” não era completa foi a migração dos índios para a cidade. Embora fossem para a cidade, eles mantinham ligações com seu território natal. No Peru, índios, minimamente, hispanizados saíam do altiplano e iam, inicialmente, para cidades indígenas na subida da montanha, onde os costumes e a língua espanhola eram mais difundidos. Em seguida, talvez fossem para o subúrbio indígena de Lima, e, finalmente, para Lima. O mesmo fenômeno ocorreu no México. Tais movimentos podiam ser mais ou menos rápidos e “[...] os migrantes mantinham contato por algum tempo com seu lugar de origem, e boa parte do movimento através do sistema era temporário, com as pessoas conservando suas raízes em casa”¹⁹.

Segundo Schwartz e Lockhart, a maior ou menor resistência no que diz respeito às influências espanholas também esteve relacionada à região. Enquanto a política espanhola de substituir a liderança do chefe indígena por um governador e por um governo municipal local composto por índios, segundo um modelo espanhol, teve mais sucesso no México central, o poder do chefe quase impossibilitou o aparecimento dos governadores nos Andes. Assim, nesta área, havia uma maior

¹⁹ Ibidem, p. 204.

resistência à modificação da estrutura administrativa das províncias indígenas por parte dos espanhóis.

Ao defender a mestiçagem – que gerou, para Gruzinski²⁰, a sociedade colonial –, ele minimiza a ideia de resistência indígena uma vez que, em sua opinião, a necessidade de sobrevivência e a convivência transformaram tanto os europeus quanto os índios. Assim, ao ressaltar esse processo de interferência mútua, não enfoca os embates e a resistência dos índios à cultura hispânica.

Segundo Theodoro²¹, apesar dos esforços dos colonizadores e da Igreja, os índios apenas imitavam as condutas europeias para fazer com que os espanhóis acreditassem que tinham obtido sucesso no processo de dissolução da cultura pré-colombiana.

Os primeiros modos de contato entre a cultura indígena e a espanhola ocorreram por via da comunicação visual e do teatro, ambos marcados pelo viés religioso. Cortés e Pizarro, franciscanos, dominicanos, beneditinos e jesuítas ensinaram, primeiramente, ao indígena como ordenar o mundo usando as aparências. Em seguida, quase concomitantemente, há a um longo processo de *estetização*, de *valorização da forma*. Assim, a realidade colonial impôs a imitação. Na verdade, os índios agiam de modo a imitar os europeus. Os índios, quando mais conseguissem dominar a arte de representar, mais espaços conseguiam para manter a sua cultura.

Deve-se destacar o fato de que a autora, em hipótese alguma, tenha negado que grande parte da cultura indígena, sobretudo, a material foi destruída. Na verdade, demonstra, notadamente, através da manutenção de algumas línguas, como foi possível preservar parte do patrimônio cultural dessas civilizações pré-colombianas.

Se tomarmos, por exemplo, a igreja de São Francisco de Acatepec, não posso analisá-la a partir das categorias arquitetônicas com as quais avaliaria uma igreja barroca na Itália ou na Espanha. A azulejaria desta igreja transforma o volume e, ao mesmo tempo, cria uma improvisação florida, colorida, alegre. Uma policromia em acordo com as tradições indígenas é capaz de alterar os significados que caracterizam o barroco europeu.

Ou seja, quando o destinatário é o indígena, a mensagem escultórica ou pictórica passa a representar 'outra coisa'. Sua significação é produzida a partir de contextos historicamente determinados, que articulam tanto o

²⁰ GRUZINSKI, Serge. Las repercusiones... op. cit.

²¹ THEODORO, Janice. *América barroca*... op. cit.

código europeu quanto o indígena. Nesse momento, estamos diante da noção de policulturalidade e não de miscigenação.²²

A autora nega, com veemência, a tese da miscigenação, porque parte do pressuposto de que as culturas em choque tinham o mesmo padrão cognitivo, algo que não era verdade. Através do barroco, demonstrou como foi estabelecida uma “desordem” capaz de promover uma ambivalência de significados, dependendo do público. Isso, na prática, significa sustentar que o barroco viabilizou a dissimulação, através do deslocamento da forma e do conteúdo. No caso da igreja de São Francisco Acatepec existe uma “metamorfose de todo o revestimento”²³. Isso ocorre devido à policromia que viabiliza a justaposição de significados. Assim, o espaço coberto por esse jogo de cores pode ser interpretado de diferentes formas, segundo a tradição cultural que o observa.

Para a autora, muitos historiadores veem, através da Virgem de Guadalupe, o nascimento da identidade nacional mexicana.

A partir dessa perspectiva, a Virgem representaria a fusão de duas personagens: Tonantzin, considerada por Sahagún e outros cronistas como a deusa-mãe, e Guadalupe, Virgem de Extremadura. Este equilíbrio entre a vertente indígena e a vertente europeia representaria, na história latino-americana, o embrião da ideia de miscigenação, característica sempre arrolada pela historiografia para descrever o barroco.²⁴

Segundo essa visão, o barroco seria o elemento capaz de justapor duas vertentes, incorporando elementos nativos à Virgem para que a mesma servisse à contemplação indígena. Opondo-se a essa ideia, Theodoro sustenta que, embora a conquista tenha imposto certos cânones aos indígenas, isso não gerou, necessariamente, o abandono de formas de representação já existentes. Na verdade, ao compreender o barroco, como um movimento aberto, a autora sustenta que ele foi capaz de admitir variações que atendessem a culturas diferentes.

Ao tomar o barroco como uma possibilidade de expressão das comunidades indígenas, a autora defende o que chamou de pluralismo cultural. Para tanto, estabeleceu duas formas para pensá-lo: a) como uma forma aberta, ou seja, que institua paradoxos cujos significados eram diferenciados em planos culturais

²² Ibidem, p. 142.

²³ Ibidem, p. 145.

²⁴ Ibidem, p. 166.

diferentes. Portanto, o barroco não deu continuidade à lógica renascentista da unicidade; b) como a morte do significado, ou melhor, o esvaziamento de sentido uma determinada representação europeia que, em seguida, é investida de outro, pautado em uma outra forma de cognição²⁵.

Vainfas²⁶ aprofunda as ideias de Theodoro ao analisar a resistência indígena através das idolatrias que eram consideradas pelos europeus como pactos diabólicos ou superstições pagãs e que, para eles, destruíam a ordem espiritual e social estabelecida com a conquista.

O autor fundamenta-se na obra de Serge Gruzinski²⁷ que, ao estudar o México colonial, desenvolveu o conceito de idolatria associado ao de resistência. Baseando-se no conceito de idolatria como uma demonstração completa da resistência cultural dos índios, Vainfas elaborou uma classificação das idolatrias: as idolatrias ajustadas e as idolatrias insurgentes.

As idolatrias ajustadas são ações que se aproximam das que Gruzinski descreveu para o México do início da colonização. Nas idolatrias ajustadas, apesar de os índios continuarem apegados à tradição, eles não se confrontavam, diretamente, nem a religião cristã nem a exploração colonial. Esse tipo de idolatria, que estava presente em todas as esferas do social: desde a produção material à religião, afluía na casa, onde se vivia a tradição. Contudo, a idolatria marcava o cotidiano fora das casas e das aldeias no trabalho, principalmente, nas atividades de subsistência. No entanto, o autor ressalta que tais práticas não eram realizadas quando os índios trabalhavam para o colonizador.

A idolatria é, aqui, sobretudo uma reordenação, tanto mais nas regiões onde antes haviam florescido os grandes impérios ameríndios – o México, o Peru –, sociedades onde os ‘grandes cultos’ estiveram associados ao poder central, quando não à pessoa dos soberanos.²⁸

Em tais regiões, os europeus exterminaram oficialmente a política, a religião e as crenças que permitiam os índios situarem-se no cosmos e na sociedade. Por isso, para que a cultura indígena fosse mantida, “Realizada a conquista, os

²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 169.

²⁶ VAINFAS, Ronaldo. *Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas*. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, v. 5, n. 9, p. 29-43, 1992.

²⁷ GRUZINSKI, Serge. *La colonisation de l’imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e.-XVII^e. siècle*. Apud. *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*, p. 3.

‘pequenos cultos’ e as tradições da aldeia não apenas ‘sobreviveram’, mas se hipertrofiaram, pois eram os veículos quase exclusivos de preservação de uma identidade cultural e subjetiva irremediavelmente dilacerada.”²⁹

Assim, as idolatrias ajustadas relacionam-se à teatralidade da ação indígena ressaltada por Theodoro. Os índios mantinham seu padrão cognitivo, suas crenças, mas, diante do europeu, não os manifestava.

As idolatrias insurgentes foram as que eram hostis aos europeus, principalmente, ao cristianismo e à exploração colonial. Essas idolatrias defendiam as tradições colocadas em perigo pelo colonialismo e suas formas de resistência iam da “guerra imaginária” ao confronto real. Apesar de serem contrários aos conquistadores e afirmarem a tradição nativa, tais movimentos assimilavam alguns elementos europeus. Assim, as idolatrias insurgentes estariam relacionadas com o pluralismo cultural defendido por Theodoro na medida em que se utilizavam de códigos europeus com sentidos próprios, indígenas. Um exemplo é o ataque dos xamãs tupi-guarani às missões jesuítas com o objetivo de fazer os padres e os índios a voltarem à religião tradicional. Ao mesmo tempo, alguns desses xamãs usavam roupas de padres, edificavam igrejas e estabeleceram os jesuítas como divindades secundárias.

Dessa forma, conclui-se que a colonização, a evangelização e a resistência indígena, na América Espanhola, são processos interligados e complexos que levam os historiadores a analisarem as singularidades e as diferenças entre indígenas e europeus, as relações estabelecidas entre eles e, sobretudo, a reação indígena à ação espanhola.

Referências bibliográficas:

BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. vol. 1. São Paulo: Edusp/Imprensa Oficial, 1998.

GRUZINSKI, Serge. Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana. In: BERNAND, Carmen (org.). *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes - Fondo de Cultura Económica, 1994. p. 148 – 170.

²⁹ Ibidem, p. 3.

SCHWARTZ, Stuart B.; LOCKHART, James. *A América Latina na época colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

THEODORO, Janice. *América barroca: temas e variações*. São Paulo: Edusp, [s.d.].

WASSERMAN, Claudia. (Coord.) *História da América Latina: cinco séculos*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 1996.

VAINFAS, Ronaldo. *Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas*. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, v. 5, n. 9, p. 29-43, 1992.