

UMA EXPERIÊNCIA FRACTAL: A *HISTORIA GENERAL DE SAHAGÚN*

Alfredo Cordiviola
UFPE

Imaginar a cidade do México-Tenochtitlán dos anos imediatamente posteriores à conquista espanhola é tarefa árdua, mas não impossível. Em “Do Barroco ao Neo-barroco”, Serge Gruzinski esboça uma descrição que serve também como proposta analítica: “Tomada pelos espanhóis quatro anos antes, é uma aglomeração simultaneamente em ruínas e em construção, sem que se possam distinguir os escombros dos canteiros; dividida teoricamente em dois setores, indígena e espanhol, é de fato um conglomerado de pequenas fortalezas medievais, surgidas no meio da ordem rígida de um plano, à maneira de um tabuleiro de xadrez (...) México 1525 é a *origo mundi* e não mais a *umbilicus mundi*; é a tradução urbanística de uma formação social e cultural completamente singular: a sociedade fractal. Embrionária, inacabada, incerta quanto a seu futuro, essa estranha formação é o produto da justaposição brutal de duas sociedades arrebentadas: os invasores, grupo predominantemente europeu, instável, quotidianamente mergulhado no desconhecido e imprevisível; os vencidos, que sobrevivem em conjuntos mutilados, dizimados pelas guerras e pelas epidemias”.¹ Entre a ruína e o esboço do porvir, entre a dissipação integral de uma sociedade e a progressiva consolidação de uma outra, entre o plano acabado, geométrico, e a incerta disposição dos despojos, a cidade do México de 1525 é atravessada por inteiro pelo caos, princípio reitor que define o atual (o momento histórico específico), mas que também aponta a um certo modo de ser futuro (“fractal”, “latino-americano”) que marcará as sociedades desta parte do mundo a partir do século XVI.

¹ Gruzinski, Serge. “Do Barroco ao Neobarroco: Fontes coloniais dos tempos pós-modernos. O caso mexicano”, em Chiappini, Lúcia & Wolf de Aguiar, Flávio (orgs.) *Literatura e história na América Latina*. São Paulo: Edusp, 2001, pp. 75-94, p. 78.

Nessa cidade (teatro da catástrofe e presságio do novo), Gruzinski encontra a origem de um mundo, surgido a partir da justaposição de universos caóticos que definem a trama social e a trama urbana. Universos que não se excluem, mas que parecem reservar alguns pontos de contato que ajudam a multiplicar o caos ao infinito. Essas multiplicações geram aquilo que o autor denomina “experiência fractal”, que está no cerne das sociedades coloniais, e se torna a própria condição de possibilidade da convivência entre americanos e espanhóis. Uma experiência sujeita a permanentes mutações e acomodações, que “consagra a predominância da “recepção fragmentada”, pois a invasão desencadeia, incansavelmente, para os dois campos, a perda, a dissolução das referências originais –africanas, mediterrâneas, pré-hispânicas- e a elaboração de novas marcas. Essa dinâmica de perda e reconstituição se traduz por uma recepção intermitente e fragmentada das culturas em presença”.

A apropriação incompleta, a repetição, a distorção, a tradução parcial são algumas das práticas culturais que, sob o signo do caos, os habitantes desse mundo estão obrigados a aprender e a representar em uma e outra direção. São práticas que produzem “um encaixe violento de sentidos” que, com seus permanentes deslocamentos, fornecem a base para a proliferação dos saberes (parciais, aproximados, ilusórios) sobre o outro. Esses saberes instáveis e provisórios vão se configurando a partir das relações assimétricas de poder instauradas pela conquista, que criam uma tensão que quiçá seja o rasgo fundamental da contraditória situação colonial. Tensão, mediada pela violência, entre a recuperação e a perda, entre a reprodução e a transformação, entre o confronto e a aliança, entre o entendimento e a incompreensão, que serve como força propulsora para o surgimento de

arquiteturas, práticas sociais e artísticas híbridas. Tensão que, na primeira sociedade colonial, se manifesta nas construções compósitas que vão dando formas à nova cidade, nas fulgurações da ocidentalização da arte indígena, nas analogias impossíveis propostas pela evangelização: partes (movidas a caos) de um todo caótico, variáveis de uma sociedade fractal. Se na ordem urbana essa tensão se revela de forma evidente e quase espectral nas edificações que, como em Cuzco, são erigidas sobre os blocos de pedra incaica (uma tensão que retorna perpetuamente no momento mesmo em que parece ter sido anulada pela contundência da expropriação invasora), se a arte indígena é capaz de gerar impensáveis ajustes entre formas pré-hispânicas, medievais e renascentistas, e se a catequese inventa consistentes e difusos paralogismos para explicar o inexplicável, no campo de letra, talvez não haja exemplo mais emblemático de aglutinação tensa e heterogênea do que o gigantesco projeto levado a cabo no México por Fray Bernardino de Sahagún nos múltiplos livros da sua *Historia General de las cosas de la Nueva España*.

Chegado ao México em 1529, o missionário franciscano dedica-se a recopilar, acumular e reorganizar saberes sobre a cultura náhuatl. Ao longo de várias décadas, escuta, anota, discute e pacientemente revisa as informações sobre religião, artes divinatórias, cosmogonia, filosofia, política, língua, comércio, práticas sociais e usos quotidianos que depois comporão a *Historia*. Trata-se de uma obra singular, uma das mais singulares dentre um conjunto de obras profusas e monumentais (como as de Oviedo, Motolinia, Gómara, Acosta) escritas no século XVI com o propósito de apresentar versões totalizadoras das realidades americanas. Mesmo sendo parte dessa empresa levada a cabo pelos missionários-etnógrafos espanhóis, e apesar de seguir uma ordem convencional na exposição das matérias tratadas (ordem que, como afirma Juan Carlos Temprano, remete ao modelo das

enciclopédias medievais, pautadas por uma hierarquia descendente que começa com o mundo sobrenatural, passa pelo humano e conclui no mundo natural³), há pelo menos dois fatores que dão à composição da *Historia* um caráter extraordinário: a sua condição bilíngüe e sua heteróclita autoria.

Organizada em doze livros (sendo que o duodécimo e último apresenta uma “visão dos vencidos” da conquista, e foge assim do projeto enciclopédico que articula o resto da obra), e preparada durante duas décadas, após um exaustivo trabalho de colheita e arquivo de testemunhos orais e impressos, a *Historia* é escrita em náhuatl pelos alunos indígenas de Sahagún, jovens que, como os estudantes do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, eram “hijos de los señores y principales de los mayores pueblos y provincias de esta Nueva España, trayendo allí dos o tres de cada cabecera o pueblo principal”. Versados em latim e espanhol, esses jovens, que cumpririam um papel tão destacado no fugaz “renascimento ameríndio”, vão constituindo uma nova classe dirigente que não é nem asteca nem espanhola, mas produto e causa eficiente dessa sociedade fractal que está surgindo a meados do século XVI. Laboriosamente os discípulos se encarregam de completar e dar formas ao sumário ou minuta preparada por Sahagún, uma lista quase infinita de tópicos culturais apresentados aos “viejos principales” de cada povo do vale do México, que ao longo dos anos, servem como informantes de primeira mão, “personas hábiles y experimentadas con quien pudiese platicar y me supiesen dar razón de lo que los preguntase”. Assim, se para Sahagún a palavra “história” tem, como para os gregos e a etimologia, o sentido de “ver ou formular perguntas prementes a testemunhas oculares”⁴,

³ Ver a Introdução de Juan Carlos Temprano em Sahagún Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. 2 v. Madrid: Dastin, 2001. Todas as citações da obra partem desta edição

⁴ Ver Mignolo, Walter “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista”, em Madrigal, Luis Iñigo (org.). *Historia de la literatura hispanoamericana*. Madrid: Cátedra, 1982, pp.57-116, p. 75.

para os escribas tem também a função de servir por um lado como reservatório das experiências comunitárias, familiares e pessoais, e pelo outro como “discurso indireto livre”, matéria narrada, em parte própria, em parte alheia. Entre a citação, o depoimento e a provação etnográfica, a versão em náhuatl é concluída em 1569. Anos depois, em 1576-1577, ficaria pronta a versão em espanhol, que, longe de ser uma tradução literal, é mais breve e concisa que o original em língua mexicana. Ambas as versões aparecem, em colunas contíguas e ilustradas, no chamado Códice Florentino.

Feita por muitos, a *Historia* é assim uma obra que interroga e subverte a categoria de autor, uma figura que, sem desaparecer, perde contudo a ilusória unidade concedida pelo nome próprio. A voz autorizada de Sahagún, que divide e cataloga as matérias, que determina os objetivos do plano, que classifica em livros e capítulos o conteúdo, que postula analogias para facilitar o entendimento daqueles pouco familiarizados com os temas abordados, e que assina os prólogos e apêndices, está entretanto sendo acossada de forma constante pelo concurso de uma multiplicidade de vozes que, anônimas e onipresentes, questionam o monologismo aparente do projeto. São as vozes dos “viejos principales”, que divulgam oralmente memórias quicá parciais, quicá omissas. Memórias que dificilmente podem ser pensadas como lembranças “objetivas”, mas como fluxos discursivos submetidos a processos de seleção e interpretação. São também as vozes dos “gramáticos colegiais” que redigem e transcrevem os manuscritos, discípulos que dificilmente podem ser imaginados como meros copistas. São as vozes do passado que surgem nos números documentos e ilustrações que compõem os livros. Não se trata aqui da idílica situação de uma autoria plural que concede aos colaboradores o status de “escritores” ou “coproprietários” do texto, mas de uma muito peculiar condição, em que essas vozes transitam entre a oralidade e a escrita, e se instalam num hipotético local que está aquém do enigma

(a categoria que as letras ocidentais modernas reservam para conjurar a anonimidade) e além de uma subalternidade que as relegaria a uma posição meramente menor. Incorporadas a um discurso que apaga seus traços, essas vozes marcam o aparecimento do rastro tenso, sigiloso e incontornável de uma ausência. Não se trata apenas de “vozes citadas” nem de “fontes autênticas” que ilustram e potencializam o saber do autor (embora cumpram *também* essas funções), mas de linhas de força que marcam o retorno da ambigüidade, que sustentam e ao mesmo tempo perturbam o edifício narrativo, e instauram um tipo peculiar de heteroglóssia: uma heteroglóssia paradoxal, colonial, mexicana.

A *Historia* portanto encena uma divergente relação entre o corpo principal do texto, que contém as postulações sobre a cultura dos mexicanos divididas em temas (deuses, cerimônias, astrologia judiciária, retórica, governo, comércio, vícios e virtudes, doenças, medicinas, animais, flores, pedras) e as órbitas extratextuais, formadas pelos vários prólogos, interpelações ao leitor, exclamações do autor e apêndices que abrem e fecham os livros. São dois blocos heteromorfos mas aparentemente coesos, que permanecem unidos pela estranheza: um que aspira a descrever a totalidade do fato social e natural, e outro que afirma o lugar central e hegemônico do intérprete.

O corpo principal da obra opera assim por acumulações. Ao apresentar as informações relativas a cada tópico, recorre à enumeração como principal ferramenta compositiva. Nesse sentido, o primeiro livro, que trata dos deuses mexicanos, e o undécimo, que trata do mundo natural, podem ser considerados emblemáticos. No primeiro, cada breve capítulo é dedicado a um deus ou a um conjunto de deuses menores. O tom é contido e neutro, o mais adequado ao perfil enciclopédico buscado, e os tempos verbais aparecem notoriamente conjugados no pretérito, o que reforça, aqui como em outros capítulos, a ilusão de se tratar de uma cultura totalmente fechada, já imutável

(porque passada) e portanto inteiramente cognoscível . Na sintaxe, o texto prefere não inovar, e repete a fórmula convencional que vincula sujeito e predicado através dos verbos “era”, “tenía” ou “dezian”. Os exemplos podem multiplicar-se: “El dios llamado *Tezcatlipoca* era tenido por verdadero dios, y invisible, el cual andaba en todo lugar”; “Este dios llamado *Tláloc Tlamacazqui* era el dios de las lluvias”; “Esta diosa llamada *Chicomecóatl* era la diosa de los mantenimientos”; “Estas diosas llamadas *ciuapipilti* eran todas las mugeres que morían del primer parto”; “Este dios de los combites dezían que tenía dominio y poder sobre los combites y combidados”; “Este dios *Napatecutli* era el dios de los que hazen esteras de juncias”. Por outra parte, o livro undécimo, que analisa as propriedades “de los animales, aves, peces, árboles, yervas, flores, metales y piedras, y de las colores”, opta pelo presente e insiste na utilização do verbo “hay” para introduzir sucintas descrições de cada elemento: “Hay en esta tierra un animal que se llama cóyotl, al cual algunos de los españoles le llaman zorro, y otros le llaman lobo”; “Hay muchas maneras de ardillas en esta tierra”; “Hay una ave en esta tierra que se llama quetzaltótotl”; “Hay una ave que se llama xochitótotl, que quiere dezir “ave como flor”; “Hay un árbol de que se hazen tablas y cuya madera arde muy bien”.

Nas esferas que rondam esse corpo principal do texto, a aparente neutralidade das terceiras pessoas dá lugar a um eu que se torna onipresente. O lugar ocupado por essa voz (lugar do intérprete, do missionário, do censor) é enunciado claramente no primeiro dos muitos prólogos que aparecem na obra. Ali Sahagún compara o trabalho de evangelização ao de curar: “Los predicadores y confesores, médicos son de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales conviene tengan esperitia de las medicinas y de las enfermedades espirituales: el predicador de los viços de la república para endereçar contra ellos su doctrina, y el confesor para saver preguntar lo que conviene y entender lo que dixeran

tocante a su oficio”.⁵ A *Historia* teria então uma função terapêutica e combativa. Ensina as peculiaridades da cultura mexicana (aquilo que, como Sahagún escreve no prólogo ao segundo livro, “me pareciese ser útil para la doctrina, cultura y manutenencia de la cristiandad de estos naturales de la Nueva España, y para ayuda de los obreros y ministros que los doctrinan”⁶) para que esses dados possam se transformar em instrumentos (“medicinas”) nas mãos dos missionários. Perante essa disputa cujo impreterível objetivo consiste em ganhar a cada dia novos prosélitos, a *Historia* supera a mera condição de reservatório de saberes, para ser concebida também como um manual de instruções dirigido aos soldados de Deus que lutam contra persistentes, ardilosas idolatrias: “Para predicar contra estas cosas, y aun para saver si las hay, menester es de saber cómo las usavan en tiempo de su idolatria, que por falta de no saber esto en nuestra presencia hazen muchas cosas idolátricas sin que lo entendamos”.

Nos prólogos e apêndices (zonas limiares, entradas e ao mesmo tempo corolários do relato) Sahagún se mostra como o melhor doutor, o mais sábio (porque, pelos anos de dedicação, convivência e estudo, conhece o fato cultural como um nativo), e o mais sutil (porque reconhece no fato cultural a armadilha do mal). A sua privilegiada posição lhe permite então corrigir, pela força da letra, a infidelidade indígena, e indicar a outros evangelizadores as melhores estratégias a serem seguidas para confutar a superstição. É o que acontece no “apéndiz” do primeiro livro. Depois de ter apresentado, como dissemos, as figuras maiores e menores do panteão mexicano, Sahagún invoca diretamente aos habitantes da Nueva España, numa espécie de proclama de vasto alcance. “Vosotros, los habitantes de esta Nueva España”, escreve no prólogo que inaugura o apêndice, “que sois

⁵ Sahagún F. Op. cit p. 49.

⁶ Idem, ibidem, p. 107.

los mexicanos, tlaxcaltecas, y los que habitáis en la tierra de Mechuacan, y todos los demás indios de estas Indias Occidentales, sabéis que todos havéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría em que os deixaron vuestros antepasados (...) Pues oíd agora com atención, y entended com diligencia, la misericordia que Nuestro Señor os ha hecho por sola su clemencia, en que os ha enbiado la lumbré de la fe católica para que conozcáis que El solo es verdadero dios, criador y redemptor, el cual solo rige todo el mundo. Y sabed que los errores en que havéis vivido todo el tiempo passado os tienen ciegos y engañados; y para que entendáis la luz que os ha venido conviene que creáis y con toda voluntad recibáis lo que aquí está escrito, que son palabras de Dios”.⁷ A seguir enumera uma série de sentenças, exaltações e condenas que, lembrando o estilo belicoso e militante de um sermão, procuram demonstrar as virtudes da verdadeira religião e os enganos que “el demonio” ou “los diablos” haviam urdido para que os antepassados mexicanos adorassem falsos ídolos. A descrição etnográfica do corpo do texto é desta forma confrontada e negada, no apêndice, pela visão cristã e verdadeira .

Ainda que os quatro livros seguintes também incluíam apêndices, apenas no correspondente ao livro quarto se repete essa alternância entre exemplo e contra-exemplo. Ali se discutem as divisões do tempo do calendário mexicano, e a influência exercida pelos astros. O tom aqui é ainda mais virulento: “Esta cuenta [adivinatoria], muy perjudicial y muy supersticiosa y muy nena de idolatría, como parece en este Libro Cuarto, algunos la alaban mucho, diciendo que era muy ingeniosa y que ninguna mácula tenía. (...)Y cierto fue grande inadvertencia y culpable ignorancia loar por palabras y por escrito una cosa tan mala y tan llena de idolatría. El zelo de la verdad y de la fe católica me compele a poner aquí las mismas palabras de un tratado que un religioso escribió em loor de esta arte adivinatoria,

⁷ Idem, ibidem, p. 90.

diziendo que es calendario, para que donde quiera que alguno le viere sepa que es cosa muy perjudicial a nuestra sancta fe católica, y sea destruido y quemado”.⁸ Sahagún cita trechos de mencionado tratado e, sob o título “confutación de lo arriba dicho”, rebate cada argumentação, enfatizando sempre o caráter falso e pernicioso da astrologia mexicana, “invención del demonio y arte de adivinación”.

Entre o conteúdo dos livros e seus complementos ancilares há sem dúvida um hiato. Os livros enumeram, inventariam, colecionam o geral e o particular. Os prólogos marcam posições claras, reforçam um lugar de enunciação que aspira a ser contundente e inequívoco; os apêndices acrescentam novas informações, mas abrem um espaço que excede a categoria do suplemento e procura fechar o círculo aberto pelos prólogos. Mas se as fronteiras textuais parecem claras, e a divisão de tarefas e poderes também, a obra como conjunto parece estar contradizendo essa percepção ancorada num modelo dualista. Os fluxos de interpretações e reinterpretações perpassam os vazios impostos pela grafia, e criam pontes que aludem a trânsitos constantes e facilitam a irrupção de outros intervalos que operam em contra de toda homogeneidade. A ilusória transparência dos livros, a suposta inteligibilidade absoluta que imprimem sobre a cultura mexicana são embaralhadas pela multidão de vozes que impulsionam a narração. A oralidade (transcrição parcial, quiçá aleatória, do que já foi dito uma vez), a tradução (que parte de outras traduções), a citação (“fiel” ou “deturpada”), as ausências, as lacunas, a opacidade do silêncio fragmentam o continuum e deslocam as alianças e as identidades em que se baseia o pacto escritural. Do outro lado, se considerarmos a *Historia* como conjunto, a fala do poder que censura parece um comentário à margem, uma nota de rodapé inflamada e inútil. No momento de fechar a

⁸ Idem, ibidem, pp. 364-365. O franciscano refere-se aparentemente a Fray Toribio de Benavente, Motolinía, que se ocupa do calendário mexicano na sua *Historia de los indios de la Nueva España*. Porém, o tratado mencionado por Sahagún não aparece na obra de Motolinía

fenda (aquilo é idolatria, falácia, passado; isto é religião verdadeira, palavra revelada, presente), a incerteza ressurge. A voz autoritária e monocórdia do missionário que chega a aconselhar a queima, por nocivos e idolátricos, de documentos e provas, é também a voz que luta contra o esquecimento, que pretende desterrar o fortuito e o acaso para entregar a versão mais completa e apurada possível de uma realidade que era também a sua.⁹

Todas essas vozes estão imersas num diálogo deslocado, precário e inconcluso: a *Historia*, e a incerta sociedade que a origina, são a arena para esse diálogo intermitente e conflitante. Um diálogo que, à beira do colapso, longe de resolver, multiplica as contradições embutidas no projeto da obra de Sahagún, e que instaura definitivamente a lei da tensa justaposição como princípio organizador da *dispositio*. Aglomeradas em um mesmo espaço (textual e urbano), as vozes firmes, silenciadas, confusas e dissonantes do México do século XVI forjam as condições para uma tensa convivência do desigual e do antinômico. Uma intranquã, forçada e forçosa convivência que de alguma forma preanuncia essas outras desigualdades, essas outras antinomias, que caotizam o tempo presente das nossas sociedades fractais, latino-americanas.

⁹ A *Historia*, que para Sahagún seria a medicina contra as idolatrias, foi confiscada pela Inquisição em 1577, que instou a que “persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían, en ninguna lengua”. Ver Ainsa, Fernando. *De a Edad de Oro al Eldorado. Génesis del discurso utópico americano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 144.