

História Unisinos

E-ISSN: 2236-1782

efleck@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Brasil

Varella, Alexandre C.

A queda do homem civil: os antigos mexicanos e peruanos na History of America de  
William Robertson

História Unisinos, vol. 18, núm. 2, mayo-agosto, 2014, pp. 248-259  
Universidade do Vale do Rio dos Sinos  
São Leopoldo, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579866789015>

## A queda do homem civil: os antigos mexicanos e peruanos na *History of America* de William Robertson

The fall of civil man: Ancient Mexicans and Peruvians in William Robertson's *History of America*

Alexandre C. Varella<sup>1</sup>

alevarella71@gmail.com

---

**Resumo:** De acordo com o expoente historiador escocês do Século das Luzes William Robertson em *History of America*, o estancamento das artes primárias e o débil e violento caráter selvagem se relacionavam ao incipiente estado de coesão social no Novo Mundo. Mas, devido ao ingrediente das instituições supersticiosas sob controle de líderes sagazes, formas originais de organização política despontaram em horizontes sombrios para conter o selvagem e torná-lo obediente ao trabalho sob técnicas primitivas e defectivas. Nessas situações, a regra da liderança indígena seria o terror, no caso do governo de Motecuzoma no México, ou a cega submissão aos incas, no Peru. Os brotos de progresso da América indígena aparecem como cancros de um mundo estagnado que havia sido destruído na conquista espanhola. Se o jesuíta José de Acosta foi uma das principais contribuições para a “queda do homem natural” na época renascentista, o presbiteriano Robertson produziu no Iluminismo a grande história da “queda do homem civil” da América. Ambos os influentes escritores, cada um no seu tempo, contemplaram limites e impasses para os mexicanos e peruanos chegarem à plenitude da vida civil. Robertson, por sua vez, foi influenciado diretamente pelas perspectivas escocesas do progresso por estágios sociais e materiais, assim como pela noção de história providencial. Na *History of America*, os propalados impérios dos mexicanos e peruanos imantados ao mundo selvagem comportam desvios peculiares e estranhos ao correto progresso das nações.

**Palavras-chave:** mundo selvagem no Iluminismo, os impérios dos mexicanos e peruanos, William Robertson.

**Abstract:** According to the prominent Scottish historian of the Enlightenment William Robertson in his *History of America*, the stagnation of primary arts and the feeble and violent savage character of the natives were related to the incipient state of social cohesion in the New World. But due to the addition of superstitious institutions under the control of sagacious leaders, original forms of political organization emerged on dark horizons to contain the savage and make them obedient to working under primitive and defective techniques. In this context, terror would be the rule, as seen in the case of Motecuzoma's government in Mexico or the blind submission to the Incas in Peru. The shoots of progress of indigenous America appear to be the cancers of the stagnant world that had been destroyed during the Spanish conquest. If the Jesuit José de Acosta was one of the main contributors to the “fall of natural man” in the Renaissance era, the Presbyterian Robertson produced in the Enlightenment the great story of the “fall of civil man” in the Americas. Both influential writers, each in his own time, considered limits and impasses for Mexicans and Peruvians in reaching the fullness of civil life. Robertson,

<sup>1</sup> Professor do Instituto Latino-Americano de Artes, Cultura e História da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (ILAACH/UNILA).

specifically, was directly influenced by Scottish views on progress through social and material stages, as well as the notion of providential history. In *History of America*, the much-vaunted Mexican and Peruvian empires linked to the savage world peculiarly and strangely turned away from the correct progress of nations.

**Keywords:** savage world in the Enlightenment, Mexican and Peruvian empires, William Robertson.

*The Mexicans and Peruvians [...] can hardly be considered as having advanced beyond the infancy of civil life. I shall endeavour to give such a view [...] [of both the great empires in America] to allot them their proper station between the rude tribes in the new world, and the polished states of the ancient, and to determine how far they had risen above the former, as well as how much they fell below the latter*  
*(Robertson, 1825b, p. 249).*

## Considerações gerais

Entre os expoentes assuntos ou problemas da *History of America* estavam as realizações, os comportamentos, o governo e a religião dos mexicanos e peruanos, assim como a conquista espanhola de propalados impérios americanos.<sup>2</sup> A obra, que foi publicada pela primeira vez em 1777, logo ficaria famosa entre muitos debatedores do Novo Mundo.<sup>3</sup> William Robertson utilizou os indígenas considerados os mais avançados do continente ocidental para aprimorar a avaliação tanto do mundo selvagem ao redor, como da instituição ibérica colonial. Tudo no intuito de demonstrar os grandes entraves e as tortuosas sendas do progresso, o qual encontrava sua melhor expressão na atualidade do mundo insular do escritor escocês, que se inseria no ambiente cético e renovador dos pensadores setecentistas.

Robertson pode ser considerado, tal como Edward Gibbon, um dos principais nomes da historiografia de língua inglesa no Século das Luzes. Membro do Partido Whig associado ao ideário liberal no Reino Unido, Robertson teve para si o prestigiado cargo de cronista real na

Escócia. Embora seguisse a carreira clerical desde jovem, formando-se depois em teologia, fazia parte de um setor da Igreja Presbiteriana contrário ao fervor religioso fanático e intolerante comum nos calvinistas. Durante décadas, o movimento de presbiterianos moderados e conservadores manteve o controle da Igreja e da Universidade de Edimburgo, que viu seus melhores tempos enquanto Robertson foi o regente dela. Até pouco depois de concluir a *History of America*, seu autor seguia administrando a importante academia e liderando a mais poderosa instituição religiosa da Escócia (Cañizares Esguerra, 2007, p. 104-105). Chamado de “humanista comercial” por John Pocock (1985), Robertson teria considerado o progresso “o resultado da domesticação das paixões violentas e do crescimento das necessidades e desejos entre os indivíduos egoístas” (Cañizares Esguerra, 2007, p. 82-83).<sup>4</sup> Mas no discurso de uma história “filosófica ou conjectural”, Robertson perseguia um desígnio divino no traçado da humanidade. Porém, essa história se passava na esfera essencialmente mundana, quando os fatores que promovem o desenrolar dos eventos têm substância na ordem da natureza, ainda que devessem demonstrar intenções transcendenciais.<sup>5</sup>

A crescente complexidade dos modos de subsistência e dos estados de coesão social é o que permitia o avanço das realizações do espírito. Quiçá a maior contribuição de Robertson para a historiografia de então é ter emprestado a tipologia das etapas de avanço social e produtivo de Adam Smith. A história começa no meio de subsistência dos coletores e caçadores e vai ao estágio pastoril, daí à agricultura até a maior complexidade das artes, da indústria e do comércio, com a vida urbana (Brading, 1991, p. 476). Tendo em vista o esquema, *History of America* deveria traçar uma ponte para que os mais grandiosos dos povos indígenas pudessesem passar para o estágio dos antigos do mundo mediterrâneo ou dos nômades atuais

<sup>2</sup> Em geral, até o século XVIII, os principais povos e elites dos grandes centros de poder pré-hispânico eram chamados de mexicanos e peruanos, embora a alcunha pudesse se estender para várias populações da Mesoamérica e Andes Centrais, como acontece atualmente com o popular binômio de astecas e incas.

<sup>3</sup> Utilizamos uma impressão (Robertson, 1825a, 1825b) que é cópia da edição de 1792. Nela há um prefácio de 1788 que expõe a polêmica com o jesuíta Francisco Javier Clavijero (2009), o qual já citava Robertson em seu manuscrito concluído em 1780.

<sup>4</sup> As citações de originais em língua estrangeira são traduções minhas ao português. Já as passagens da *History of America* de Robertson em notas de pé-de-página conservam o texto em inglês.

<sup>5</sup> Se vários analistas observam essa característica religiosa de Robertson, como acentua Phillipson (1997), geralmente o acento é dado para um sentido secular da perspectiva do progresso no historiador escocês.

do continente euro-asiático, tal como egípcios e mongóis. Porém, a transição do americano para o Velho Mundo não tinha como operar-se e deixou de acontecer. Não só por causa da ruína causada pela conquista espanhola. Na verdade, uma história contrafáctica do progresso do mundo selvagem não tinha qualquer propósito para William Robertson.

Na visão deste representante da crescente esfera pública masculina burguesa (Cañizares Esguerra, 2007, p. 107), a natureza peculiar, fria e úmida do Novo Mundo tornara-se o berço de uma população com caráter taciturno, indolente e afeminado, com papéis perturbados nas relações de gênero e de selvageria endêmica.<sup>6</sup> A América era um continente de nações apáticas para transformar seus modos de subsistência; os índios eram incapazes de realizar os avanços que exigiam as categorias do pensamento abstrato. Em suma, estavam estancados num ritmo lento e estranho ao processo de civilização do Velho Mundo. Não houve entre os americanos a fase fundamental da vida pastoril, o ponto-chave da transição para a vida civil.

Apesar de avaliar sinais de urbanidade entre mexicanos e peruanos, Robertson expressará o discurso inclemente do “selvagem cativo” para os povos considerados os mais civilizados da América indígena (Sebastiani, 2008, p. 213). Sem dúvida que assim o historiador iluminista cooperava para legitimar a expropriação das terras indígenas e mesmo para a eliminação dos ditos selvagens num contexto que via o enlace da revolução americana. Até os mais filantrópicos líderes da nova América, como Thomas Jefferson, concordavam com os signos da inferioridade e degradação do índio do presente, que parecia estar fadado à extinção. No discurso da *History of America*, realça Lenman (1997, p. 207), “a reputação dos ameríndios” tornava-se “um necessário sacrifício no altar da ordenada civilidade”. Lenman é taxativo ao apontar para o papel de Robertson nesses tempos: “poucas mentes podem ser tão ditatoriais como a iluminada condescendência de um liberal autoritário” (1997, p. 209).

Mas na longa história da representação do selvagem despontaram diversas reflexões e muitas vezes valores opostos. Pensar o mundo americano já significou abalar as concepções sobre a antiga era europeia ou tomar um olhar bem crítico dos tempos modernos – quer se trate da atualidade de Montaigne, de Rousseau ou de Lévi-Strauss (Hartog, 2005). E se Robertson imantava os mexicanos e peruanos ao mundo primitivo, em alguma medida ele também passava a mensagem de uma saudosa liberdade

e independência que remete à visão do nobre selvagem.

Entrementes, antes de Cornelius de Pauw, do abade Raynal ou do reverendo Robertson, os mexicas e os cusquenhos ou outros indígenas da Mesoamérica e dos Andes Centrais mantiveram-se um tanto distantes da cotação ou da alcunha de selvagens. Nos relatos de alguns conquistadores, de clérigos e humanistas, bem como na literatura de nobres mestiços, insistia-se na comparação da Nova Espanha ou do Peru com a Antiguidade mediterrânea. Muitos viam em povos da América essencialmente a civilização clássica greco-romana nas formas de governo, no politeísmo ou na superstição, entre outros produtos de analogia com as imagens que os homens da Renascença e do Barroco faziam do passado mediterrâneo. Las Casas fizera dos índios seres mais virtuosos que os romanos. Mas o grande exemplo das comparações persuasivas se encontra na obra *Comentarios reales de los incas* de Garcilaso de la Vega (MacCormack, 2007). Contudo, mesmo naquela época nem sempre houve essa intenção, e até o assunto, pouco em voga na Renascença, de uma defasagem na cultura material dos índios podia ser destacado.<sup>7</sup> Vale mencionar, ademais, outro escritor de grande repercussão literária desde o século XVII como o Inca Garcilaso. Pois, se José de Acosta fazia analogias, ele não colocava os mexicanos e peruanos na excelsa altura do mundo romano. Se, na *Historia natural y moral de las Indias*, o padre Acosta aponta que os mexicanos e peruanos eram dignos de memória, esclarece que “no valor e saber natural” os antigos “excederam em muito” aos índios. Faltou-lhes “a filosofia e doutrina natural” dos gentios europeus (Acosta, 1962, p. 216).

Há equivalências em Acosta e Robertson na caracterização dos mais rudes e dos mais refinados povos americanos, se amenizadas as diferenças de contexto e as particularidades de cada autor. Assim, enquanto o jesuíta espanhol foi uma das principais contribuições para promover a “queda do homem natural” na época renascentista (Pagden, 1982), o presbiteriano escocês produziu no Iluminismo a grande história da “queda do homem civil” da América. Ambos os autores contemplaram limites e impasses para os mexicanos e peruanos chegarem à plenitude da vida em sociedade.<sup>8</sup> Este limite do progresso indígena se encaixava com o fato da Providência Divina operar a conquista espanhola – cujas circunstâncias, entretanto, os dois historiadores filósofos não deixaram de condenar. Doravante, Acosta tinha pressupostos e razões bem distintos de Robertson. A precaução deve ser real-

<sup>6</sup> Em parte, Robertson trabalhou “à sombra de De Pauw e Raynal” (Cañizares Esguerra, 2007, p. 77).

<sup>7</sup> Como fez o protomedico de Felipe II Francisco Hernández, que escreveu um capítulo nas *Antigüedades de la Nueva España* a respeito “Del uso de qué cosas conocidas en el antiguo continente carecían los mexicanos en el tiempo que se rindieron a nuestras armas” (Hernández, 2001, p. 116).

<sup>8</sup> Robertson deixou elogiosas palavras ao mencionar Acosta na *History of America*. Declara que o jesuíta foi o “first philosopher” nas especulações da natureza americana, bem como “one of the most accurate and best informed writers concerning the West Indies” (Robertson, 1825a, p. 409, 431).

çada. Mas os dois envolventes escritores empreenderam esforços de avaliação das sociedades ameríndias bem semelhantes “em perspectiva e realização”, como aponta David Brading (1991, p. 476). Integrada à proposta dos estágios de progresso, persiste a tríade selvagem, bárbaro e civilizado (p. 468). Quando então o progresso, se ele vem postulado, está ausente da *History of America*, pois a abordagem do historiador escocês contrapõe a barbárie americana à civilização europeia como módulos abstratos sem verdadeira chance de contato (Gerbi, 1996, p. 139).

Insinuemos certa ascendência da *Historia natural y moral* na construção do *cul-de-sac* do progresso do indígena na *History of America*,<sup>9</sup> sem perder de vista influências mais diretas, como aquelas advindas dos conterrâneos escoceses, dentre os quais se destacam nomes como Adam Smith, Adam Ferguson e Henry Home, o Lorde Kames.

Na síntese de Robertson, o estancamento das artes primárias e o débil e violento caráter do selvagem se relacionam ao incipiente estado de coesão social da América. Mas, devido aos ingredientes das instituições supersticiosas sob controle de líderes sagazes, formas originais de organização política despontam em horizontes sombrios onde a regra seria o terror, no caso do governo de Motecuzoma no México, ou a cega submissão aos incas, como ocorreu no Peru. Os brotos de progresso da América indígena aparecem como cancros de um mundo natural e moral selvagem.

## A objetividade na depreciação da América

Apesar da “poderosa influência” de Buffon e De Pauw, para Benjamin Keen (1984, p. 286) *History of America* “é um monumento à imensa laboriosidade e precisão de Robertson, a seu espírito crítico e à amplitude de sua visão histórica”. A inserção de Robertson como “historiador filosófico”, sublinha Hargraves (2007, p. 106), dá o tom mais convincente ao assunto que foi “obscurecido pelos sistemas dogmáticos dos filósofos”. A perspectiva da constrição da imaginação e das paixões – e particularmente a intenção de tolerância religiosa – mostravam a peculiaridade de Robertson na busca da objetividade. Este e outros iluministas tentaram distanciar-se das crônicas renascentistas ou do século XVII, crescentemente questionadas da sua veracidade (Cañizares Esguerra, 2007, p. 103-104, 199 es.).

Até mesmo o jesuíta Francisco Javier Clavijero, no papel de patriota *criollo* na reconstrução das antiguidades mexicanas e em feroz disputa com Robertson, expressara a vantagem deste historiador em comparação com o abade Raynal, outro dos “mais famosos e estimados” escritores que se debruçavam sobre a América, no seu tempo (Clavijero, 2009, p. xxxiii). E se Robertson sempre produziu um “comentário céptico” do caráter do índio americano (Brading, 1991, p. 466-467), pelo menos ele reconhecia que os civilizados, no seu “orgulho de superioridade”, observavam as “rudes nações” com inoportuno desdém.<sup>10</sup>

Mas Robertson foi objetivo na depreciação das civilizações americanas, ao argumentar que os conquistadores e evangelizadores teriam viciado seus relatos com as palavras e os significados trazidos da Europa. Os novos cruzados haviam descrito reis e palácios onde só havia chefes e choupanas; os clérigos fanáticos nos confundem quando avaliam crenças indígenas como se fossem afiliadas à doutrina cristã por equivalências improváveis. Robertson pondera que os parâmetros indígenas são irredutíveis aos modelos europeus. Além disso, avalia circunstâncias de contexto que interferiam na enunciação dos relatos.<sup>11</sup>

Robertson pode contagiar pela retórica que alia erudição documental com o juízo crítico e de equilíbrio no argumento das probabilidades. Porém, suas sínteses são inventivas no esforço de adaptação, a qualquer custo, dos dados às lógicas propostas. O historiador escocês rechaçou os documentos que eram canônicos para os patriotas *criollos*, como os tratados de missionários franciscanos, ao passo que abraçava as posições da historiografia imperial espanhola. A ponto de ser convidado e tornar-se membro da Real Academia Española de la Historia (Cañizares Esguerra, 2007, p. 106). Um denso material que Robertson pediu de correligionários, com entrevistas coletadas de espanhóis que viviam na América, foi arquivado. Talvez devido aos controversos resultados que poderiam advir numa investigação mais detida. Para compor as peças do caráter do índio americano, Robertson prefere se ater aos dados precários de Buffon e De Pauw, que foram editados na França e sem a propalada autoridade historiográfica que tanto apreciava Robertson (Lenman, 1997, p. 202).

William Robertson, que nunca esteve na América, evitara utilizar as notícias dos feitos indígenas como as divulgadas por Gemelli Careri (1976), que acumulara vestígios e análises das construções pré-hispânicas e do calendário asteca.<sup>12</sup> Desprezara as fontes históricas

<sup>9</sup> Vários trabalhos citados aqui recuperam a questão do impasse dos selvagens ao mundo antigo pelo objeto dos mexicanos e peruanos de William Robertson. Mas salientamos uma aproximação de Robertson com Acosta poucas vezes trazida para o debate, porém bastante válida para observar certas influências e equivalências nas explicações teológicas, morais e da cultura material sobre as falhas da civilidade indígena.

<sup>10</sup> Deve-se ter “force of mind superior to vulgar prejudices, and capable of contemplating man, under whatever aspect he appears, with a candid and discerning eye” (Robertson, 1825a, p. 261).

<sup>11</sup> O fato dos conquistadores extrapolarem nas descrições de esplendor da cultura mexicana podia ocorrer para determinar o contraste com a experiência mais pobre da ventura inicial nas comunidades mais primitivas das ilhas caribenhas (Robertson, 1825b, p. 278 e s.).

<sup>12</sup> Em tributo a De Pauw, colocou em dúvida a veracidade das anotações do viajante italiano (Keen, 1984, p. 271).

indígenas pré-hispânicas e da época colonial, o que foi veementemente denunciado por Clavijero, que considerava Robertson ignorante dessa riqueza documental. Apesar de ter alguns papéis em mãos, nunca havia pisado na América para lidar com materiais imprescindíveis. Assim, o escocês era mais um pretensioso condescendente do Novo Mundo (2009, p. xxxiv). Parece que as evidências em contrário aos esquemas de Robertson “ofendiam suas convicções sobre as operações da Divina Providência” (Lenman, 1997, p. 209).

Ao analisar as especulações da origem do homem americano, ele aderiu à “hipótese racional” na vertente católica dos tempos do início da colonização, opondo-se às visões poligenistas. Naquela tendência dos católicos, a ocupação do território americano teria ocorrido poucos séculos antes da descoberta da América. É como proposto por Acosta, sugerindo a entrada pela costa noroeste a partir da Sibéria e considerando a possibilidade da degeneração dos costumes e das leis dos primeiros imigrantes (Gliozi, 2000, p. 311 e s.). Mas a ideia de degeneração dos costumes não foi adotada pelo historiador insular, que nega ter havido a decadência das primeiras levas de habitantes da América, enfatizando o estado primitivo dos índios. Retirava, assim, a possibilidade de uma antiga civilização americana, como postulava o contemporâneo De Pauw.<sup>13</sup>

## Caráter selvagem e estágio civil incipiente no México e Peru

Hargraves (2007, p. 104) comenta que o *Fourth Book* da obra *History of America*, ao resumir o nativo num “caráter indiferenciado”, sugeriu para muitos no seu tempo “uma falsificação, uma desnecessária *reductio ad unum*”. Sem dúvida que Robertson mergulhou os incas e astecas no mundo selvagem abrasador. Mas evoca para essas nações um estágio no tênuo limite entre a caça especializada e a agricultura precária, no vazio da falta do estágio pastoril na América. Nessa peculiar situação se encontrariam os povos mais avançados, quando no caráter deste índio a influência da caça está mais impregnada que o fator da vida camponesa e sedentária.

Mas Robertson não associa de forma definitiva o sentido primitivo ou estagnado das artes primárias a

alguma incapacidade inata do ser racional dos índios. A necessidade da caça para a subsistência impelia o desenvolvimento de capacidades peculiares da mente selvagem.<sup>14</sup> Entretanto, essa razão prática do selvagem não contribui para o progresso da agricultura, que requer outra forma de concentração e de sujeição ao trabalho.<sup>15</sup> O “engenho” indígena encontrava lugar na argúcia do caçador, mas na busca pela embriaguez.<sup>16</sup> As bebidas indígenas também seriam formas bem primárias da arte de intoxicação, num continente de estágios sociais primitivos. Devido ao fato de serem “extremamente propensos à embriaguez”, os índios foram capazes de qualquer invento para conseguir o efeito da inebriamento. Para fermentar a bebida não usariam a levedura, mas a saliva das mulheres (Robertson, 1825a, p. 366, 368). Esta é uma das afirmações pouco criteriosas de Robertson. Bastaria seguir o jesuíta Acosta, tantas vezes citado, para observar as diversas formas de produzir a chicha andina. Além do recurso da salivação, havia outra técnica com o milho tostado para a fermentação, e uma terceira maneira “a modo de cerveja”, pela germinação do grão de milho (Acosta, 1962, p. 171). Na visão do “apetite” indígena pela embriaguez, o pensador escocês ainda lembra dos usos do tabaco por certas tribos americanas, o que seria uma alternativa à ingestão do álcool. Menciona esse uso do tabaco não para destacar uma diversidade das escolhas ou das vias de aperfeiçoamento peculiares. Representariam técnicas simplórias de tribos ainda mais primitivas, que teriam sido incapazes de descobrir a fermentação alcoólica (Robertson, 1825a, p. 366).

Qual a causa que Robertson sugere para o gosto universal do índio pela intoxicação? Explica-se pelo “temperamento fleumático frio peculiar dos americanos” (Robertson, 1825a, p. 349). Ao classificar o índio como fleumático, Robertson mantém a linguagem de uma longa tradição do pensamento humoral e dos temperamentos, o que foi trazido para a América na época da Conquista. Se os índios muitas vezes foram considerados fleumáticos por tratados médicos e alguns cronistas, isto indicava diversos valores para a natureza humana e da terra (Varella, 2012). Tais menções são recuperadas no século XVIII e extrapolam no determinismo climático de um continente frígido e úmido pelas lições de Buffon. Mas também a ideia do temperamento fleumático dos índios era considerada por inimigos dos detratores da América, como o

<sup>13</sup> “For, although the elegant or refined arts may decline or perish, amidst the violent shocks of those revolutions and disasters to which nations are exposed, the necessary arts of life, when once they have been introduced among any people, are never lost”, como o arado e a forja (Robertson, 1825a, p. 248).

<sup>14</sup> “Their reason and their senses being constantly directed towards this one object [a caça], the former displays such fertility of invention, and the latter acquire such a degree of acuteness, as appear almost incredible” (Robertson, 1825a, p. 301).

<sup>15</sup> Perceptível pela falta de grandes animais domésticos e de instrumentos de metal “the improvident and slothful genius of the savage state predominates” (Robertson, 1825a, p. 190). Como pondera Sebastiani (2008, p. 293), se os astecas estavam presos ao caráter do feroz guerreiro/caçador, por outro lado, teriam pouco vigor físico devido ao insuficiente abastecimento de uma agricultura incipiente.

<sup>16</sup> Traduzimos “ingenuity” por “engenho” (Robertson, 1825a, p. 366) no sentido de época, da capacidade mental da parte inventiva do cérebro. Robertson recupera ideias de autores como Buffon quanto ao gosto dos selvagens pela embriaguez. Vai de encontro aos aportes de lord Kames, o qual pondera que, se houvesse a capacidade técnica de produção dos destilados como o gim, tão pernicioso na Grã-Bretanha, os primeiros humanos já teriam se extinguido. O que poderia ter suscitado a necessidade de uma nova Criação do homem (Kames, 2007, p. 565).

jesuíta Clavijero, que apostava em algumas vantagens desse temperamento, mas, por outro lado, acreditava na inclinação dos mexicanos para os “licores espirituosos”, ainda que antigamente houvesse leis para coibir a embriaguez (Clavijero, 2009, p. 62-63).

A fleuma é o que produz a característica enduração e paciência do índio.<sup>17</sup> Também pela mesma causa do temperamento frio e úmido que teríamos uma genérica indolência do nativo (Robertson, 1825a, p. 349). O temperamento do corpo informava sobre o “caráter” dos americanos.<sup>18</sup> A partir do século XVII, torna-se comum esse termo para uma conceituação protoantropológica, reunindo critérios naturais, anatômicos e morais. E se a noção tem abertura para compor visões da diversidade humana, para Robertson, remete à proposta de homogeneizar e tornar os americanos estáticos, objetos de uma filosofia sobre os povos sem história (Hargraves, 2007, p. 106-107).

O termo caráter como instrumento analítico aparece na crítica de Hume à teoria climática de Montesquieu, nas especulações históricas de Ferguson e no poligenismo de Home. No caso de Lorde Kames, os “caracteres originais”, na via de mão dupla entre fatores morais e físicos, são analisados numa perspectiva histórica de desenvolvimento social. Mas essa visão do progresso se aliava à distinção de raças. Se Robertson fazia parte da fileira do monogenismo, apropriou-se desse pensamento da separação dos estoques humanos como designio divino. Assim, se no início do mundo todos eram como os americanos, na altura do Setecentos os europeus haviam avançado enquanto os índios permaneciam estagnados como espécie à parte (Sebastiani, 2008, p. 187-188).

Em Voltaire, como aponta Duchet (1977, p. 242, 253), a proposição de “raça” reúne diversos fatores culturais como também ambientais, mas não assenta a determinação do clima na constituição física de cada povo em particular,

embora observe essa influência nos temperamentos e, consequentemente, nos costumes dos povos. Robertson manteria certa distância da determinação climática. Nem sempre há similitudes na correlação entre os climas locais e as formações sociopolíticas.<sup>19</sup> Isto apesar de postular a debilidade da constituição física da “espécie” humana na América.<sup>20</sup> Ou de várias vezes citar Buffon como autoridade. O que responde à aceitação, ao menos parcialmente, da teoria da influência climática sobre a suposição de debilidade racial indígena, uma proposição acentuada pelo abade De Pauw. Mas, de fato, Robertson procura ultrapassar a explicação da influência climática ou física para entender os mecanismos que causam hábitos específicos nos povos.<sup>21</sup> De toda forma, o caráter selvagem ainda tinha que ser explicado e o “apetite” pela bebida “deveria ser atribuído à influência de alguma causa moral”. Se a honra derivada do *modus operandi* da guerra ameríndia advém das condições da “vida civil” no estágio selvagem (Robertson, 1825a, p. 337), a inclinação pela bebida também se explicará por este fator.<sup>22</sup> Conclui Robertson que não existe diferença significativa entre a mente do selvagem americano e a do restante da humanidade.<sup>23</sup>

Entretanto, os índios são bem peculiares quanto a seu temperamento e caráter.<sup>24</sup> Robertson observa o “poder e qualidades” da mente selvagem como em estado infantil ou defectivo.<sup>25</sup> Se comporta a possibilidade do progresso, ao mesmo tempo, sugere que essa mente selvagem é antípoda da mente civilizada. Os índios selvagens parecem “mais animais predadores do que animais formados para o trabalho”. O que caracteriza o selvagem é “um grande senso de igualdade e independência”, ambiente onde não se cultiva a propriedade privada (Robertson, 1825a, p. 267, 312). O selvagem é incapaz de “ideias abstratas e universais” como de “tempo, espaço, substância”, e não extrapola o razoamento para além do imediato e do sensível (p. 286-287).<sup>26</sup>

<sup>17</sup> Como no relato de um viajante numa tribo da América do Norte, que foi escolhido por Robertson para demonstrar a incrível prostraçao do índio ao sofrer tortura e humilhação para sua promoção a chefe (Robertson, 1825a, p. 336-337).

<sup>18</sup> A palavra caráter fora emprestada de Teofrasto, reconhecido pelas obras de história natural, mas que também escreveu um tratado moral comparando os caracteres entre os povos.

<sup>19</sup> Ao tratar do despotismo no mundo americano, como veremos, não abraça a posição da necessidade de uma explicação climática como ocorre em Adam Ferguson (1995, p. 115).

<sup>20</sup> “This feebleness of constitution was universal [na América] [...] and may be considered as characteristic of the species there” (Robertson, 1825a, p. 266-267).

<sup>21</sup> Dessa forma, “a similarity of taste” da bebida por índios em “different situations [...] cannot be considered as the effect of any physical or constitutional want”. A paciência e sujeição do índio tampouco poderia ser explicada por uma “peculiar feebleness of their frame” – e ainda no objetivo de distanciar-se de Buffon e De Pauw: “the constitution of the Americans is not so different in its texture from that of the rest of the human species, as to account for this diversity in their behaviour” (Robertson, 1825a, p. 368, 337).

<sup>22</sup> Se o apetite é “naturally strong”, o que reporta à constituição fleumática decorrente do clima, existe algo mais. Os índios tornam-se “mere slaves of brutal appetite”, e na bebedeira “the festivity seldom concludes without deeds of violence or bloodshed” (Robertson, 1825a, p. 369). O autor aproxima uma recorrente visão dos hábitos indígenas de embriaguez com a tese do sistema da guerra selvagem, o que é prova da falta de coesão social. Ao lado do desejo de vingança, outra fundamental característica da guerra indígena seria a covardia: “This system of war was universal in America”. Mas ao interpretar a causa desse sistema, Robertson nega que seja em virtude de uma “constitutional timidity”, como apregoara Lafitau, citado pelo autor escocês. Os índios, enfim, não teriam maior ou menor sentimento de honra que os europeus. Simplesmente, o estado de coesão social e as condições para a subsistência do selvagem é que definiriam as peculiares manifestações de sua forma de guerrear (Robertson, 1825a, p. 322 e s.).

<sup>23</sup> “[...] the capacity of improvement seems to be the same” e depende, “in a great measure, upon the state of society in which he is placed. To this state his mind naturally accommodates itself, and from it receives discipline and culture” (Robertson, 1825a, p. 371).

<sup>24</sup> Por exemplo: deve ser pelo temperamento fleumático que algumas tribos que residem em casas com várias famílias conseguem manter a tranquilidade num lar coletivo, sem que possam aflorar “animosity, brawling, and discord” (Robertson, 1825a, p. 345).

<sup>25</sup> “[...] several powers of the mind are not unfolded, and all are feeble and defective in their operation”, o que significa que “its intellectual powers are extremely limited; its emotions and efforts are few and languid”. A razão do homem, nesse estado selvagem, “differs [...] little from the thoughtless levity of children or the improvident instinct of animals” (Robertson, 1825a, p. 284-285).

<sup>26</sup> Vale destacar que várias dessas observações e outras sobre o estado social e a mente selvagem apresentam forte relação com as originais proposições de Rousseau nos discursos sobre a origem da desigualdade entre os homens (Rousseau, 2005, p. 171 e s.), ainda que Robertson nunca tivesse sido partidário da disputa contra a civilização.

O historiador escocês se filia à teoria céтика do conhecimento de David Hume, que pregava que as categorias para o pensamento abstrato formam-se pelos costumes, hábitos e a educação dentro da história da evolução da linguagem (Phillipson, 1997, p. 65). Essas concepções aproximam Robertson de uma tradição que deve também a Acosta no contexto da Contrarreforma contra os pioneiros missionários. O jesuíta e outros religiosos eram críticos da conversão formal ou aparente sem tocar a razão nem o coração dos índios pretensamente cristianizados por batismos em massa. Robertson reatualiza essa crítica também em polêmica com os deístas de seu tempo, que buscariam os princípios da doutrina cristã em especulações abstratas impossíveis numa mente simples e pueril do indígena (Robertson, 1825a, p. 356).

A infância mental dos poderes intelectuais dos índios é outra consideração que pode ser vista, em parte ao menos, como contribuição de Vitoria e de Acosta, quando estes discutem os costumes bárbaros distantes da lei natural ou dos ensinamentos da revelação.<sup>27</sup> Porém, se para Robertson o progresso é inerente ao ser humano,<sup>28</sup> não considera o estado selvagem ou a raça indígena como capaz de sair da estagnação, numa longa duração sufocante. As histórias da conquista do México e Peru expuseram a incapacidade da mente indígena, mesmo no seu estado mais avançado. Os índios não conseguiram se contrapor às intuições, concepções e artimanhas dos conquistadores. Robertson inovara bastante ao propor que a fácil conquista das hordas de Cortez e Pizarro se deu pela superioridade cognitiva dos espanhóis. Os líderes indígenas ficaram absortos num encanto pela “ascendência” dos invasores, não compreendendo a natureza dos espanhóis, não conseguindo julgar com o discernimento e a decisão que urgia o momento tão surpreendente da chegada dos mercenários. Ao recuperar a visão de Robertson da conquista (o que corresponde aos *Fifth e Sixth Books da History of America*), Hargraves (2007, p. 113-114) comenta que o “modo de explanação” do escocês inova ao colocar as causas da derrota indígena “na história da mente em vez de causas físicas, tecnológicas ou mesmo morais”.<sup>29</sup>

## Impérios de realizações primitivas e defectivas

O México e Peru pré-hispânicos do historiador escocês, como de praticamente todos os investigadores

de então e de outros tempos, representam “os grandes impérios da América” – ao menos na comparação com outros povos e lugares desse continente.<sup>30</sup> Contudo, para Robertson, “nem os mexicanos, nem os peruanos” podem ser trazidos para o nível daquelas nações que “merecem o nome de civilizadas”. O argumento básico para essa afirmação é a falta do domínio intensivo dos recursos vegetais, minerais e animais disponíveis (Robertson, 1825b, p. 247-249).

Não obstante, entre os sinais de progresso que podem ser sublinhados no México, há formas claras de propriedade privada, grande especialização de profissões, feiras de comércio e muitas cidades, peculiar arte plumária e pictografia. No Peru, o destaque é para os progressos na agricultura, na construção, na arte com os metais, o que faz com que tenham avançado “muito além dos mexicanos” nas “artes necessárias à vida” e naquilo que pode apresentar o título de “elegante” (Robertson, 1825b, p. 267, 292).

Apesar dos elogios, o discurso de Robertson sempre diminui a dimensão do progresso indígena, quer se trate dos detalhes dos meios de subsistência ou dos sinais de refinamento. Lorde Kames, compatriota de Robertson, já havia denunciado a presença inusitada da agricultura entre os americanos antes do estágio pastoril, o que feria o esquema que associa a agricultura ao sedentarismo e à formação das cidades, que é a situação de civilidade ou do processo de civilização.<sup>31</sup> Adam Smith, o principal nome da tipologia das etapas do progresso, já havia declarado que México e Peru eram muito mais rudes em termos de artes, agricultura e comércio que os tártaros da Ucrânia atual, não havendo outro animal de carga que a lhama, e nenhum deles conheceu o arado ou o ferro (Smith, 1981, p. 221, 568).

Se há muitas cidades na região mesoamericana, foram todas feitas de materiais perecíveis. Como os decadentes palácios de Motecuzoma, que não sobreviveram à prova do tempo. As ruínas dos mexicanos consistem basicamente em pirâmides que, embora de dimensões gigantescas, não passam de estruturas de terra e pedra bem simples de erigir, nada mais que plataformas escalonadas para acomodar pequenos altares e cômodos no topo (Robertson, 1825b, p. 275 e s.). Os peruanos, por sua vez, apresentaram “superior engenho” entre os americanos na construção – pois ainda era possível notar, confirma Robertson, a existência de ruínas de edifícios domésticos de

<sup>27</sup> Para Acosta, o estado social e a educação transformam a mente. Os índios seriam tais como os brutos camponeses europeus que não absorveram a urbanidade, relacionada à intensificação da comunicação social e do progresso linguístico (Pagden, 1982, p. 146 e s.).

<sup>28</sup> “[...] the power of his nature, as well as the necessity of his condition, urge him to fulfil his destiny” (Robertson, 1825a, p. 300).

<sup>29</sup> A perspectiva de Robertson reporta à discussão antropológica da mentalidade selvagem e tal como a utiliza Todorov na obra sobre “a questão do outro” (1988, p. 51 e s.).

<sup>30</sup> Nos tempos atuais, várias ciências têm observado a complexidade social, técnica e simbólica das populações chamadas de selvagens, primitivas ou degradadas. Mas a imagem da distinção das “altas culturas” mesoamericanas e andinas continua sedutora (Fausto, 2000).

<sup>31</sup> Nitidamente Robertson recupera e reavalia com o toque da erudição documental o que Lorde Kames havia trabalhado de forma superficial a respeito do mundo dos mexicanos e peruanos. Mas entre outras diferenças, Henry Home foi mais generoso que Robertson na consideração das realizações dos mexicanos, com vários elogios sobre as artes, educação e governo destes (Kames, 2007, p. 565 e s.).

adobe no Peru. Quanto aos templos e palácios de pedra, “os peruanos demonstraram o máximo alcance de sua arte e invento”, ainda que fosse uma engenharia imperfeita, com instrumentos precários (Robertson, 1825b, p. 294-295). Aliás, em grande defasagem com relação à urbanidade dos mexicanos, os incas só construíram um lugar que poderia ser chamado de cidade: Cuzco. Era a capital de um grande império que se sustentara sobre peculiares formas de propriedade com trabalho comunal, sendo de baixa produtividade agrícola e de pouca especialização de profissões, impedindo o desenvolvimento do comércio intrinsecamente relacionado ao surgimento das cidades (Robertson, 1825b, p. 300).

Os mexicanos e peruanos compartilham praticamente o mesmo patamar de cultura material dos demais indígenas.<sup>32</sup> Além de primitiva, essa cultura parece defectiva. Que os índios não tenham domesticado muitos animais, e muito menos os grandes animais como os búfalos da América do Norte, é indício claro da falta crônica para chegar ao progresso. Provém do fato de que a “razão era tão pouco desenvolvida”, ou ainda, “sua união [coesão social] tão incompleta”, que impossibilitara o maior domínio da natureza e a separação entre o índio e a natureza (Robertson, 1825a, p. 306).

## O progresso (do despotismo) no mundo selvagem

*History of America* procura compor no *Seventh Book* as instituições e realizações dos mexicanos e peruanos – povos que são expressões do desejo, mas também da impotência de erguer-se do pântano de estagnação que é o mundo selvagem. Mas, já no final do *Fourth Book*, o autor coloca na mesa as cartas do jogo que mais adiante desbancariam as pretensões do salto de civilização dos mais avançados dos índios.

Na caracterização do ambiente americano, de envolvente natureza selvagem, Robertson constitui emblemas da condição do nativo em critérios como a servidão absoluta da mulher, a falta da propriedade privada e a indolência do indivíduo, o que reporta ao “espírito” de igualdade e liberdade do selvagem.<sup>33</sup> Contudo, algumas

nações americanas conseguiram contrapor-se à normalidade baseados na autoridade despótica. O senhorio de Cuba, mas principalmente o de Bogotá, bem como os natchez do Mississipi representam o despontar dessa aberrante forma de controle social.<sup>34</sup>

Para Robertson, os governos despóticos consistem em anomalias idiossincráticas e quase inexplicáveis, podendo atingir os estados civilizados e assumir as rédeas do poder nas nações mais primitivas.<sup>35</sup> Ao tratar da excentricidade política das nações de Bogotá, de Cuba e do Mississipi, Robertson optara, a princípio, por relacionar o despotismo ao efeito do clima – como era tradicional nas visões do despotismo oriental, especialmente em Montesquieu. Entre os povos de climas frios ou temperados prevalecia a independência, a liberdade, mas a necessidade de batalhar pela sobrevivência devido às dificuldades climáticas. Os ambientes mais quentes criam a indolência, e a situação de abundância da natureza favorece o relaxamento, quando a autoridade só se mantém pelo medo e pela insegurança. Isto explicaria a existência, por exemplo, dos senhorios de Bogotá e de Cuba. Mas Robertson comenta que, nas terras dos despotas mexicanos e peruanos, o que dominava era o clima temperado ou frio.

Outra causa para o despertar despótico, segundo Robertson, é o vetor da relativa evolução dos meios de subsistência: entre os índios de Bogotá, a agricultura seria mais importante que a caça. Nesse contexto aparecem formas incipientes de propriedade privada (Robertson, 1825a, p. 315 e s.). Por fim, o pensador presbiteriano apresenta o fator da crença supersticiosa, um mecanismo natural da mente humana que seria aproveitado pelos líderes locais na intenção de intensificar o perverso poder.

Um lugar fundamental para a estrutura da argumentação, ainda que algo discreto na narrativa de Robertson, consiste no signo da intenção errada de alguns indivíduos destacados daquela indistinção igualitária ou liderança meritória no meio selvagem. São homens que buscam chegar às formas despóticas de poder. Como arma para impor o governo centralizado e de sujeição servil, os líderes indígenas utilizam-se de um substrato de superstição que floresce entre os estágios iniciais do progresso civil e dos meios de subsistência.<sup>36</sup>

<sup>32</sup> Robertson aponta que o artesanato dos mexicanos nos complexos arranjos de penas de aves, ou dos peruanos nas rebuscadas peças com metais moles, “is more to be admired on account of the rude tools with which it was executed, than on account of its intrinsic neatness and elegance” (Robertson, 1825b, p. 295).

<sup>33</sup> Phillipson (1997, p. 64) realça a importância da visão montesquiana do espírito como marca para a especulação do caráter do selvagem por Robertson. Os sentimentos de “indivíduo” tornam esse selvagem pouco apto para submeter-se à ordem e ao governo.

<sup>34</sup> Os natchez conheciam “a perfect despotism, with its full train of superstition, arrogance, and cruelty”, e o fato é que, “by a singular fatality, that people has tasted of the worst calamities incident to polished nations, though they themselves are not far advanced beyond the tribes around them in civility and improvement” (Robertson, 1825a, p. 317-318).

<sup>35</sup> “In surveying the political operations of man, either in his savage or civilized state, we discover singular and eccentric institutions, which start as it were from their station, and fly off so wide, that we labour in vain to bring them within the general laws of any system, or to account for them by those principles which influence other communities in a similar situation” (Robertson, 1825a, p. 316).

<sup>36</sup> “[...] the spirit of subjects could not have been rendered so obsequious, or the power of rulers so unbounded, without the intervention of superstition. By its fatal influence, the human mind, in every stage of its progress, is depressed, and its native vigour and independence subdued. Whoever can acquire the direction of this formidable engine, is secure of dominion over his species. Unfortunately for the people whose institutions are the subject of inquiry, this power was in the hands of their chiefs” (Robertson, 1825a, p. 321).

Assim, os caciques de Cuba controlam a arte da adivinhação para suas políticas, fazendo crer que eles se comunicam com os ídolos *cemis*; em Bogotá, havia a visão de santidade do governante, explorada para que este consiga prevalecer numa corte de privilégios; entre os natchez, o líder inquestionável é considerado representante do sol. Os despotas sustentam seu poder e riqueza pelo controle da superstição. O despotismo poderia ser tão rigoroso nesses princípios da formação social como o é na decadência das nações mais refinadas.<sup>37</sup>

Nesse ínterim, é importante resgatar o ceticismo em relação ao progresso no Iluminismo, que se debatia com o problema da queda moral no governo das nações, como se observa no pensamento de Helvétius, que de alguma forma é ilustrativo para tratar do raciocínio moral trazido por Robertson sobre os governos ameríndios. Segundo Helvétius, entre o estágio selvagem e o despótico, fechando o ciclo natural da corrupção humana na história, abre-se a possibilidade de uma via alternativa nas formas de governo, onde os princípios morais, a civilidade e a política encontram seu terreno na história. Esse momento deve ser buscado pela decisão humana (Duchet, 1977, p.334). Robertson não apresenta uma idêntica perspectiva na visão das evoluções desviantes – para este, o excepcional está no despotismo, e para Helvétius, na civilidade. A boa decisão no desenvolvimento da história traz a vida política, segundo Helvétius; a má decisão na história traria o despotismo para Robertson?

Mas a perspectiva de Adam Ferguson deve ser a grande sombra do conterrâneo (Chen, 2008), ao aliar a história dos indivíduos à história das nações, indicando que a Providência Divina pode provocar a morte de ambos circunstancialmente, contudo, mantendo o progresso da espécie como um todo na linha da história. Sendo assim, os impérios da América indígena são jovens e ao mesmo tempo nações senis, porquanto imersas na decadência moral do despotismo.

## Distintos valores para as superstições do México e do Peru

Em estudos mais recentes de religião e poder na Mesoamérica e nos Andes Centrais, um tema importante é avaliar a dimensão política dos homens endeusados ou representantes de deuses, sendo que inclusive existem teses que propugnam como causa da expansão de incas e astecas

suas peculiares práticas religiosas.<sup>38</sup> Destarte, Robertson foi muito original nessa discussão que não tem fim, sendo tributário de avaliações advindas da época da consolidação dos espanhóis na América, notadamente, da filosofia do jesuíta Acosta e do Inca Garcilaso.

Robertson segue à risca a contradição elaborada por Lorde Kames (2007, p. 572) e sem dúvida, em boa medida, também a partir das considerações presentes em Francisco de Vitoria ou no padre Acosta (Pagden, 1982) séculos atrás: apesar da religião dos mexicanos consistir em “sistema uniforme [regular]” com todo o arsenal de sacerdotes, templos, vítimas de sacrifício e festivais, “da extravagância de suas noções religiosas, ou da barbaridade de seus ritos, nenhuma conclusão pode ser obtida com segurança no que concerne ao grau de sua civilização”. Considerados como a nação do Novo Mundo que “fez o maior progresso nas artes da civilidade [policy]”, temos o “gênio” da terrível religião que induz os mais bárbaros costumes. Alguns rituais podem exceder a ferocidade dos índios mais selvagens. Esta seria a grande singularidade da nação mexicana (Robertson, 1825b, p. 281-282).

A ferocidade dos mexicanos ou tlaxcaltecas também se denuncia na arte da guerra, que se compara às vendetas do selvagem como descritas no *Fourth Book*.<sup>39</sup> Mas parece que aqueles extrapolaram os primitivos tendo em vista “bem mais selvagens [even wilder] excessos” num vetor histórico excêntrico que pouco condiz com o estado de “união social” que deveria caracterizar a vida policiada. Normalmente as leis e o governo iriam produzir costumes delicados, bem como “sentimentos de humanidade” e “direitos da espécie” (Robertson, 1825b, p. 271).

Tal avaliação é equivalente à trazida pela influente *Historia natural y moral de las Indias*: as mais bárbaras práticas supersticiosas casavam com as mais avançadas formas de governo entre mexicanos e peruanos (Acosta, 1962, p. 65). No entanto, vale a advertência de que a superstição para Acosta continha uma grande dimensão diabólica, o que deixa de ter sentido para o pensamento cético iluminista de Robertson, que observa as crenças católicas do século XVI também como superstição. Acosta havia resolvido o problema de explicar a barbárie dos mexicanos e peruanos (costumes e crenças contranaturais) apesar dos progressos civis, observando a presença do mal da idolatria e da tirania. Impôs a poderosa mão do diabo como a força corrosiva do desvio da religião natural.

<sup>37</sup> “Thus superstition, which in the rudest period of society, is either altogether unknown, or wastes its force in childish unmeaning practices, had acquired such an ascendant over those people of America, who had made some little progress towards refinement, that is became the chief instrument of bending their minds to an untimely servitude, and subjected them, in the beginning of their political career, to a despotism hardly less vigorous, than that which awaits nations in the last stage of their corruption and decline” (Robertson, 1825a, p. 321-322).

<sup>38</sup> Exemplar desse esforço são as hipóteses de Conrad e Demarest (1984) contrastando os modos de expansão dos dois “impérios” americanos.

<sup>39</sup> Os prisioneiros de guerra seriam todos sacrificados “without mercy, and their flesh devoured with the same barbarous joy as among the fiercest savages” (Robertson, 1825b, p. 271).

Mas ao lado do diabo também aparece, contudo, o mau arbítrio de alguns índios sagazes, especialmente os chamados bruxos e feiticeiros (Acosta, 1962). Esta perspectiva reaproxima William Robertson do jesuítico da Contrarreforma hispano-americana na forma de compreender a propalada desarmonia do maior controle social com a mais pura selvageria.

Embora difíceis de serem decodificadas a partir dos ambíguos relatos dos colonizadores espanhóis, as formas de governo no México não sugerem para Robertson uma monarquia no sentido pleno, mas sim um regime feudal com a autoridade central de limitados poderes, não hereditário, quando o líder era eleito por um conselho clânico.<sup>40</sup> Mas a corte de Motecuzoma, embora tenha sido diminuída, ainda assim parecia reportar à “magnificência das antigas monarquias na Ásia” (Robertson, 1825b, p. 262). E supõe que somente pela ascensão de Motecuzoma, duas décadas antes da conquista espanhola, é que surge de fato o “despotismo puro” no México (Robertson, 1825b, p. 259 e s.). De todo jeito, muitas nações mesoamericanas teriam vivido em sociedades estratificadas, num sistema de ranque sob rígida subordinação. O espírito servil dos mexicanos se vê pelo “respeito” dos subalternos perante seus superiores, o que se manifesta inclusive na linguagem.<sup>41</sup> Isso contrasta totalmente com a vida e o espírito do selvagem, livre de hierarquias e mandos.

Os peruanos também estariam impregnados de despotismo e superstição, igualmente apresentando singularidades. O sistema religioso não operava desde fora e drasticamente sobre “o gênio e as leis” do governo, como ocorreu no México. Simplesmente, “todo o sistema de civilidade [policy] era fundado na religião”. Pois a autoridade do inca como “filho do sol” tornava-o intermediário e transmissor da divindade suprema. Tratava-se de uma superstição natural e certamente benevolente: o grande deus é o sol, pois de fato, traz a energia para a vida na Terra. No entanto, tal superstição de “ritos e observâncias [...] inocentes e humanas” não correspondia com o progresso na ciência de Deus. Os peruanos não ofereceram “qualquer nome próprio ou apelativo do poder supremo” (Robertson, 1825b, p. 287-288). Para essa afirmação, Robertson cita Acosta. E assim questiona em parte o legado do Inca Garcilaso, o qual depositara nos *amautas* (sábios da corte do inca) uma compreensão abstrata da força divina, quando eles traziam Pachacamac como deus superior desconhecido, deixando a idolatria para a população comum poder acessar o sagrado (Garcilaso de la Vega, 2009, p. 29).

Por outro lado, Garcilaso é a grande influência de Lorde Kames e Robertson quando estes procuram notar a benevolência dos cultos incaicos. Contrariamente às práticas hodiernas de idolatria e feitiçaria, essa superstição se aproxima da atitude mais correta perante o sagrado. Os sacrifícios peruanos eram formas de “oferenda de gratidão” pelos frutos da terra gerados pela força do sol (Robertson, 1825b, p. 288).

Quanto ao governo, a autoridade do filho do sol torna-se “ilimitada e absoluta, no sentido mais literal das palavras” (Robertson, 1825b, p. 286). A obediência como um dever religioso redunda em servidão absoluta ao regime, que prevalece pelo medo da infração contra o governante sagrado. Mostra dessa submissão é o esforço sobre-humano para construir os templos e palácios de pedra de cantaria, bem encaixadas sem instrumentos de ferro e outros engenhos dos civilizados, o que nos oferece uma ideia do poder que tinha o inca (Robertson, 1825b, p. 295). Não obstante, devido à gentil superstição, o jugo incaico vinha amenizado. Enquanto que contestar, ou se rebelar contra o poder soberano, era sempre coisa improvável. Porque o inca explorava a superstição em torno de sua figura “consciente de que a reverência submissa de seu povo fluía da crença em sua descendência celeste”. Por isso “não existiu um só tirano” entre os doze monarcas da dinastia inca (Robertson, 1825b, p. 289).

Se os incas de Robertson foram apartados da calúnia de tirania, continuam como expressões do despotismo, que é fruto da astúcia de enganar por meio da superstição. Os incas sustentaram suas pretensões de tão grande autoridade por meio do “sistema da superstição” (Robertson, 1825b, p. 287-288). Encontra-se aí outra chave moral do discurso de Robertson sobre uma decadência prematura da sociedade indígena, que, ao final, foi solapada pela conquista espanhola.

Na proposição do historiador presbiteriano, os “sistemas de religião” surgem como “religião natural” tendo em vista duas doutrinas fundamentais: a existência de um deus e a imortalidade da alma. Essas corretas avaliações, no início da humanidade, são percebidas prematuramente de maneira imperfeita. A imortalidade da alma, que na religião se concebe como vida após a morte, pode ter a forma primitiva e imperfeita da crença em espíritos. E deus pode ser um elemento da natureza, pois os natchez, por exemplo, quando cultuam o sol, confundem causas naturais por sobrenaturais, como fariam também os incas, intensificando o mesmo vetor de superstição (Robertson, 1825a, p. 352 e s.).

<sup>40</sup> Robertson parece influenciado por Lorde Kames (2007) ao procurar um sistema político para os mexicanos na virtuosa autoridade aristocrática, distanciando-os do paradigma despótico.

<sup>41</sup> “[...] with such ceremonious accuracy, that it incorporated with the language, and influenced its genius and idiom. The Mexican tongue abounded in expressions of reverence and courtesy” (Robertson, 1825b, p. 259).

Quando Robertson criou barreiras para o progresso da América indígena tornando incompatíveis o selvagem e o civilizado, assim também, na operação de distinguir superstição de religião, rompe a perspectiva do progresso de um modo de crença para outro. Pois o historiador presbiteriano não estabelece prós e contras entre religião monoteísta e politeísta, e muito menos apregoa a evolução do politeísmo ao monoteísmo. Nem deixaria a ideia de que houve um regime de superstição tolerante dos antigos que foi ultrapassado pelas religiões opressoras dos medievais e dos modernos, perspectiva exposta por Hume (2005).

Embora afeito à ideia de superstição como manifestação dos primórdios da religião, Robertson procura acentuar a diferença entre um sistema e outro, entre o errado e o certo. Nesse olhar do religioso escocês, a superstição é contrária à razão, que estabelece a crença religiosa como fenômeno do progresso mais pleno do ser humano. No sistema da religião natural produzido por Robertson, a superstição não se trata de uma religião em potencial ou primordial, tornando-se mais o desvio da religião, desvio que se manifesta especialmente pelos ritos divinatórios opostos à prática devocional. Este era um caro sentido para José de Acosta e os extirpadores da idolatria no século XVII.

Robertson literalmente opõe os dois procedimentos. Os ritos e observações da divinação dos índios americanos, embora alguma coisa semelhantes aos atos de religião, “não têm conexão com a devoção”, consistindo apenas em forte desejo de prece para descobrir o futuro. Exemplar da adivinhação era o culto em torno aos *cemis* de Cuba. Os mexicanos intensificam este vetor da superstição, erigindo um sistema de adivinhação parecido ao “ato religioso” com sacerdotes que, na verdade, “como ministros do céu, procuram enviar seus oráculos para os humanos”. Assim aparece a dicotomia superstição/religião, que reporta às considerações da antropologia evolucionista do final do século XIX, como disciplina que distingua a magia da religião. Robertson (1825a, p. 359-360) já apontava então que “superstição, frequentemente mesclada com alguma porção de feitiçaria [*craft*], supria o que eles queriam em ciência”.

Dessas considerações podemos extrair um aspecto de “história moral” na escrita de William Robertson. Na comparação que faz entre as superstições mexicana e peruana no *Seventh Book*, o reverendo opõe uma superstição maligna dos mexicanos, desvio da religião, a uma superstição amena dos peruanos, ao menos em parte e precariamente, potência de religião.<sup>42</sup>

## Em conclusão

Praticamente toda a argumentação a respeito do impasse dos mexicanos e peruanos para o mundo civilizado consiste numa “história natural”, quer seja pela análise da constituição física indígena entre heranças climáticas e genéticas, ou pela alusão ao estado social e aos meios de subsistência precários. A subjetividade parece fora da história de William Robertson, sendo que, no século XVIII, de grande secularização do pensamento filosófico, o elemento diabólico, comum nas visões renascentistas, está ausente da queda do homem americano no Iluminismo. Mas, para completar o caráter dos mexicanos e peruanos na análise do gênio das instituições e costumes civis e religiosos, temos a presença do livre-arbítrio. Na *History of America*, os caciques e feiticeiros indígenas é que conduzem a história pelo descaminho do despotismo supersticioso, em plena consciência de seus atos. Nesses indivíduos, inusitadamente, a mente infantil e débil do selvagem não tem mais cabida. A inteligência quiçá excepcional é o que há nos despotas de Cuba ou de Bogotá, do México ou do Peru. Eles surgem na representação da história do progresso como maneira de atualizar a justificativa da conquista da América pelos europeus.

## Referências

- ACOSTA, J. de. 1962. *Historia natural y moral de las Indias*. México, Fondo de Cultura Económica, 444 p.
- BRADING, D.A. 1991. *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla (1492-1867)*. México, Fondo de Cultura Económica, 770 p.
- CAÑIZARES ESGUERRA, J. 2007. *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo: historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*. México, Fondo de Cultura Económica, 638 p.
- CLAVIJERO, F.J. 2009. *Historia antigua de México*. México, Editorial Porrúa, 879 p.
- CHEN, J.-G.S. 2008. Providence and progress: the religious dimensions in Ferguson's discussion of civil society. In: E. HEATH; V. MEROLLE (org.), *Adam Ferguson: history, progress and human nature*. London, Pickering & Chatto, p. 171-186.
- CONRAD, G.W.; DEMAREST, A.A. 1984. *Religion and empire: the dynamics of Aztec and Inca expansionism*. Cambridge, Cambridge University Press, 266 p.
- DUCHET, M. 1977. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Paris, Flammarion, 446 p.
- FAUSTO, C. 2000. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro, Zahar, 94 p.
- FERGUSON, A. 1995. *An essay on the history of civil society*. Cambridge, Cambridge University Press, 280 p.

<sup>42</sup> “Wherever the propensity in the human mind to acknowledge and to adore some superior power takes this direction, and is employed in contemplating the order and beneficence that really exist in nature, the spirit of superstition is mild. Wherever imaginary beings, created by the fancy and the fears of men, are supposed to preside in nature, and become the objects of worship, superstition always assumes a more severe and atrocious form. Of the latter we have an example among the Mexicans, of the former among the people of Peru” (Robertson, 1825b, p. 288).

- GARCILASO de la VEGA, I. 2009. *Comentarios reales de los incas*. Lima, Universidad Ricardo Palma; Biblioteca Nacional del Perú; Academia Peruana de la Lengua, 264 p. [edición facsimilar]
- GEMELLI CARERI, G.F. 1976. *Viaje a la Nueva España*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, Dirección General de Publicaciones, 214 p.
- GERBI, A. 1996. *O Novo Mundo: história de uma polêmica (1750-1900)*. São Paulo, Companhia das Letras, 807 p.
- GLIOZZI, G. 2000. *Adam et le Nouveau Monde: la naissance de l'anthropologie comme idéologie coloniale: des généalogies bibliques aux théories raciales (1500-1700)*. Lecques, Théétète, 547 p.
- HARGRAVES, N. 2007. Beyond the savage character: Mexicans, Peruvians, and the 'Imperfectly Civilized' in William Robertson's *History of America*. In: L. WOLFF; M. CIPOLLONI, *The anthropology of the Enlightenment*. Stanford, Stanford University Press, p. 103-118.
- HARTOG, F. 2005. *Anciens, modernes, sauvages*. Paris, Galaade, 252 p.
- HERNÁNDEZ, F. 2001. *Antigüedades de la Nueva España*. 2ª ed., Madrid, Dastin, 267 p.
- HUME, D. 2005. *História natural da religião*. São Paulo, Editora Unesp, 158 p.
- KAMES, L.H.H. 2007. *Sketches of the history of man (books I to III)*. Indianapolis, Liberty Fund, 1011 p.
- KEEN, B. 1984. *La imagen azteca*. México, Fondo de Cultura Económica, 609 p.
- LENMAN, B.P. 1997. From savage to Scot via the French and the Spaniards: Principal Robertson's Spanish sources. In: S.J. BROWN (org.), *William Robertson and the expansion of empire*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 196-209.
- MacCORMACK, S. 2007. *On the wings of time: Rome, the Incas, Spain, and Peru*. Princeton, Princeton University Press, 321 p.
- PAGDEN, A. 1982. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge, Cambridge University Press, 256 p.
- PHILLIPSON, N. 1997. Providence and progress: an introduction to the historical thought of William Robertson. In: S.J. BROWN (org.), *William Robertson and the expansion of empire*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 55-73.
- POCOCK, J.G.A. 1985. *Virtue, commerce, and history*. Cambridge, Cambridge University Press, 321 p.
- ROBERTSON, W. 1825a. *The works of WM. Robertson, D.D. in eight volumes. The sixth volume*. London/Oxford, W. Pickering, Chancery Lane/Talboys and Wheeler, 444 p.
- ROBERTSON, W. 1825b. *The works of WM. Robertson, D.D. in eight volumes. The seventh volume*. London/Oxford, W. Pickering, Chancery Lane/Talboys and Wheeler, 402 p., Notes and Illustrations, 64 p.
- ROUSSEAU, J.-J. 2005. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. 3ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 330 p.
- SEBASTIANI, S. 2008. *I limiti del progresso: razza e genere nell'illuminismo scozzese*. Bologna, Il Mulino, 501 p.
- SMITH, A. 1981. *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*. Indianapolis, Liberty Fund, 1.080 p.
- TODOROV, T. 1988. *A conquista da América: a questão do outro*. 2ª ed., São Paulo, Martins Fontes, 263 p.
- VARELLA, A.C. 2012. O temperamento de índios e espanhóis no Novo Mundo (séculos XVI e XVII). In: Encontro Internacional ANPHLAC, X, São Paulo, 2012. *Anais...* São Paulo, Encontro Internacional da ANPHLAC, 1:1-13.

Submetido: 15/02/2014

Aceito: 17/06/2014