

# Respostas rituais frente aos desafios da natureza na época da Independência no vice-reino da Nova Granada

JAIME DE ALMEIDA\*

---

**Resumo:** Este ensaio explora as relações entre a história sociocultural e a história dos desastres naturais, privilegiando o mundo andino e a época da independência da Nova Granada.

**Abstract:** This essay intends to study the relationship between the social and cultural history and the history of natural disasters, with special emphasis to andean world and to the Nueva Granada's independence time.

**Palavras-chave:** Desastres naturais. Respostas rituais. Independência da Nova Granada.

**Key words:** Natural disasters. Ritual responses. Nueva Granada's independence.

---

Quando catástrofes naturais interrompem o fluxo rotineiro do tempo social e estraçalham bruscamente a impressão coletiva de segurança e normalidade, os sobreviventes adotam comportamentos altamente expressivos engajando-se no resgate e na solidariedade às outras vítimas. A resposta da sociedade ao espetáculo natural é igualmente espetacular. Sentimentos e crenças manifestam-se com o máximo de espontaneidade e, ao mesmo tempo, de teatralidade, uma vez que sobreviver implica em reconstruir a teia de significados e valores sociais rasgada pelas forças da natureza. Este ensaio explora alguns momentos em que, durante o processo

---

\* Professor Adjunto no Departamento de História da Universidade de Brasília. Presidente da Associação Nacional de Pesquisadores de História Latino-Americana e Caribenha (ANPHLAC) no biênio 1996-1998. E-mail: jaime\_almeida@uol.com.br

de independência, ocorreram diálogos altamente ritualizados entre a sociedade neogranadina e a natureza grandiosa dos Andes.

### Elementos iniciais de um balanço historiográfico

A inquietação dos historiadores contemporâneos pela problemática da ecologia decorre da inevitável e imprescindível inserção nos grandes temas da atualidade, já que as próprias exigências do ofício nos incitam a agir como cidadãos do mundo. Isto significa avaliar a cada momento, mesmo sem explicitá-lo com freqüência, os quadros maiores de referência que balizam o trabalho historiográfico. Uma destas referências implícitas e incontornáveis é a relação historicamente estabelecida entre sociedade(s) e natureza.

O livro *O homem e o mundo natural. Mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*, do historiador inglês Keith Thomas,<sup>1</sup> vem influenciando muitos projetos de pesquisa em andamento nos programas brasileiros de Pós-Graduação em História, em geral inseridos no horizonte da História das Idéias ou dos Imaginários. Lançado pouco antes, *Senhores e caçadores. A origem da Lei Negra*, de E. P. Thompson,<sup>2</sup> continua atestando a riqueza de uma abordagem historiográfica das relações homem-natureza centrada nos territórios complexos e conflitivos da História Social.

Uma obra recente da historiografia voltada para as relações entre sociedade e natureza na América Latina, a coletânea *Historia y desastres en América Latina*<sup>3</sup> estimulará, sem dúvida, muitas vocações. “Estudar os desastres históricos, não como acontecimentos memoráveis, inesquecíveis, mas como desastres ocorridos ao longo da história de um determinado grupo ou sociedade, enquadrados em uma localidade, região ou país, num espaço jurisdicional, geográfico ou político específico, significa reconstruir histórias nas quais o desastre, como resultado de processos sociais e econômicos, constitui o fio condutor.”<sup>4</sup>

Aí estão vários estudos de desastres naturais, em perspectiva histórica, que foram apresentados na V Reunião da Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina (criada em agosto de 1992) em Lima, em outubro de 1994, dos quais indicaremos alguns: Alain Musset, “Mudarse o desaparecer. Traslado de

<sup>1</sup> São Paulo: Companhia das Letras, 1989. A edição original inglesa é de 1983.

<sup>2</sup> Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987. A edição original inglesa é de 1977.

<sup>3</sup> GARCIA ACOSTA, Virginia (ed.). Bogotá: La Red/Ciesas, 1996 (v. 1).

<sup>4</sup> Garcia Acosta, op. cit., Introducción, p. 21.

ciudades hispanoamericanas y desastres (siglos XVI-XVIII)”; Luis Ernesto Romano Martínez, “Implicaciones sociales de los terremotos en San Salvador (1524-1919)”; Hilda María Herzer e María Mercedes di Virgilio, “Buenos Aires inundable del siglo XIX a mediados del siglo XX”; Lupe Camino Diez Canseco, “Una aproximación a la concepción andina de los desastres a través de la crónica de Guamán Poma, siglo XVII”; Susana Aldana Rivera, “¿Ocurrencias del tiempo? Fenómenos naturales y sociedad en el Perú colonial”; América Molina del Villar, “Impacto de epidemias y crisis agrícolas en comunidades indígenas y haciendas del México colonial (1737-1742)”; Guillermo Palacios, “La agricultura campesina en el Nordeste Oriental del Brasil y las sequías de finales del siglo XVIII”; Luis Aboites Aguilar e Gloria Camacho Pichardo, “Aproximación al estudio de una sequía en México. El caso de Chapala-Guadalajara (1949-1958)”; Giovanni Peraldo Huertas e Walter Montero Pohly, “La secuencia sísmica de agosto a octubre de 1717 en Guatemala. Efectos y respuestas sociales”; Patricia Lagos Preisser e Antonio Escobar Ohmstede, “La inundación de San Luis Potosí en 1887: una respuesta organizada”.

É notável a disposição destes pesquisadores a assessorar, com seu trabalho acadêmico, esforços que se fazem na prevenção de catástrofes naturais como terremotos, secas, inundações. Os membros da Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina estavam, à época de edição do livro, testando a validade do conceito de *vulnerabilidade*, retirando-o de seu horizonte demasiadamente técnico e inserindo-o nas problemáticas da longa duração, concepções religiosas e míticas, estratégias adaptativas, respostas e capacidade de recuperação.

Um tema não explicitado se insinua em muitos textos desta interessantíssima coletânea, convidando à discussão da historicidade das respostas sociais ritualizadas aos desastres naturais. As procissões solenes, novenas, ladainhas e rogativas não são apenas respostas religiosas, expressão de concepções religiosas e míticas, mas também aquilo que mostram à primeira vista: reunião, restabelecimento das redes de sociabilidade, reafirmação dos valores e significados essenciais à sobrevivência da coletividade. O texto de Patricia Lagos Preisser e Antonio Escobar Ohmstede sobre a inundação de 1887 em San Luis Potosí, por exemplo, indica como a secularização e laicização das respostas ritualizadas às catástrofes naturais não elimina a importância da relação entre os “espetáculos da natureza” e os espetáculos sociais. Curiosamente, várias modalidades de arrecadação de donativos imaginadas pelos gru-

pos e instituições mobilizados para socorrer os flagelados de San Luis Potosí apelam para as tradições festivas: corridas de touros, quermesses, a comemoração do 14 de julho pela colônia francesa, espetáculos musicais e teatrais, etc. Detalhe significativo, tais atividades de tipo festivo e filantrópico disputavam terreno com outras festas, organizadas pela Igreja e pelo Estado, e que também arrecadavam da população donativos que seriam, no entanto, canalizados para a manutenção do calendário festivo religioso e cívico, ou seja, para a conservação das respectivas burocracias e a legitimação do Porfiriato. E talvez por isto, “as reuniões que por diversos motivos organizavam os estratos médios e baixos da sociedade terminavam, mais cedo que tarde, qualificadas como conspirações políticas”.<sup>5</sup>

### A experiência andina

Focalizemos em particular a experiência andina de diálogo ritual com a natureza em momentos de exceção. Como não se pode estudar a festa sem considerar o cotidiano, haveria que tomar em conta as características gerais da forma de inserção das sociedades andinas ao seu meio ambiente.<sup>6</sup> Por outro lado, a inversa também é verdadeira: o cotidiano ou os temas do tempo profano não se constituem à margem de várias práticas sociais de tipo ritual, cerimonial ou festivo. O livro *Del Tata Mallku a la Mama Pacha. Riego, sociedad y ritos en los Andes Peruanos*<sup>7</sup> mostra o calendário das comunidades andinas operando ainda hoje, costurando dia a dia, com técnicas e ritos, a malha fina do tecido social.<sup>8</sup>

Lupe Camino Diez Canseco, com o texto já citado acima, permite-nos iniciar com Guamán Poma de Ayala e a concepção andina dos desastres naturais.<sup>9</sup> A idéia central é que a interpretação das catástrofes como castigo divino não exclui a ação dos homens sobre suas causas, reais ou imaginárias, para reduzir a sua ocorrência. Mais que os ritos propiciatórios de cada estação do ano, observemos

<sup>5</sup> Garcia Acosta, op. cit., p. 360.

<sup>6</sup> A bibliografia especializada é imensa. Uma excelente introdução pode ser encontrada em MURRA, John V. *La organización económica del estado inca*. 4. ed. México: Siglo XXI, 1987.

<sup>7</sup> VALDERRAMA, Ricardo, ESCALANTE, Carmen. Lima: Descó, 1988.

<sup>8</sup> V. VERSIANI, Scheila, O calendário cerimonial andino. In: ALMEIDA, Jaime de (org.). *Caminhos da História da América no Brasil: tendências e contornos de um campo historiográfico*. Brasília: ANPHLAC, 1998, p. 427-434.

<sup>9</sup> Garcia Acosta, op. cit., p. 139-164.

as passagens do texto que se referem a desastres. Um mito compilado em quase toda a serra peruana explica inundações como castigo à comunidade que não cumpriu integralmente as normas da reciprocidade em alguma festa, excluindo um ancião. Já as erupções vulcânicas relatadas por Guamán Poma não apresentam necessariamente uma relação de causa e efeito para o castigo divino. Os terremotos são interpretados como castigo divino e como milagre, sem contradição.

O artigo “Volcan indien, volcan chrétien. A propos de l'éruption du Huaynaputina en l'an 1600 (Pérou Méridional)” de Thérèse Boyse-Cassagne e Philippe Boyse, sobre um dos desastres relatados por Guamán Poma, observa os comportamentos rituais dos espanhóis: procissões, penitências e testamentos caridosos devolvendo terras aos índios durante as semanas de erupções que mantiveram o tempo suspenso entre dia e noite, vida e morte, sagrado e profano.<sup>10</sup> A interpretação indígena do mesmo fenômeno indica o avanço do processo de aculturação: o vulcão Omate em atividade pediu ajuda a um vulcão vizinho, mais forte, mas este, já batizado com o nome de São Francisco, não quis colaborar na destruição de todos os cristãos da região.

O complexo mítico de Inkarrí é um dos temas cruciais da etno-historiografia andina. A expectativa milenarista de retorno do Inca Rei teria se cristalizado a meados do século XVIII, em torno da figura do cacique rebelde Túpac Amaru.<sup>11</sup> Segundo a lógica da cosmovisão indígena, manifesta nos presságios reelaborados pelos sábios índios sobreviventes e pelos cronistas mestiços, a derrota dos incas frente aos cristãos foi um Pachacuti: virada cíclica, brusca e catastrófica do espaço-tempo. Por isso é que a erupção do Cotopaxi intimidou os guerreiros quitenhos de Rumiñahuí, general de Atahualpa. Pela mesma lógica, cada época de crise, assinalada por abalos sísmicos, erupções, inundações, fome e doenças, a profecia de um novo e inevitável Pachacuti se torna audível.

A trajetória do mito de Inkarrí principia pelo Taki Onqoy (“enfermidade do canto”) nas regiões conquistadas nos anos 1560-70, enquanto os últimos incas de Vilcabamba ainda resistiam.

<sup>10</sup> *Journal de la Société des Américanistes*, t. 70, 1984, p. 43-68.

<sup>11</sup> Uma visão de conjunto pode ser vista em CURATOLA, Marco. “Mito y milenarismo en los Andes: del Taki Onqoy a Inkarrí. La visión de un pueblo invicto”. *Allpanchis*, n. 10, 1986, p. 65-92. V. uma reavaliação em O'PHELAN GODOY, Scarlett. *La gran rebelión en los andes: de Tupac Amaru a Tupac Catari*. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 1995 (especialmente p. 13-37: “¿Utopía andina, para quién?”; a autora analisa os comportamentos ritualizados dos indígenas durante a rebelião).

Profetizando o retorno das huacas (ou seja, as divindades locais, de cada região, e não o sol dos incas derrotado pela divindade solar dos cristãos), o movimento anunciava o Pachacuti, assinalado pelas epidemias desconhecidas. Um dos líderes do Taki Onqoy era o kuraka Juan Choque, ex-aluno dos missionários. O inca Tito Cusi tentou associar a resistência militar ao movimento, mas os espanhóis se anteciparam, vencendo o jovem inca Túpac Amaru, decapitando-o em Cusco em 1572, e a repressão militar se completou com uma campanha sistemática de erradicação da idolatria.

Já na revolta de 1752, quando Juan Santos Atahualpa ocupou Andamarca, os índios beijavam-lhe as mãos e os pés, chamando-o Apu Inka. Anunciava o fim do tempo dos espanhóis e o começo do seu tempo, queria recuperar a coroa de seu pai, levada junto com a cabeça para a Espanha (é possível que as figuras de Atahualpa e do primeiro Túpac Amaru já se confundiam). Dizia possuir muito ouro e prata escondidos e ser capaz de fazer estremer a terra, deter o sol e vingar-se dos espanhóis.

Quando o cacique Túpac Amaru (segundo) se rebelou em 1780, foi recebido pelas comunidades indígenas da região de Cusco como rei inca. Apresentava-se como herdeiro legítimo da realeza, e não como um profeta cumprindo missão divina como Juan Santos Atahualpa. Na memória indígena do espetáculo de sua execução capital, na praça central de Cusco, misturam-se definitivamente as mortes de Atahualpa, Túpac Amaru I e Túpac Amaru II. O mito de Inkarrí se cristaliza com a imagem do inca sepultado, a cabeça e o sangue separados do corpo esquartejado. Cada tremor de terra é interpretado como um movimento mais de recomposição desse corpo que um dia reconstituído retornará para restabelecer a utopia do Incário.

Há uma evidente apropriação desta associação entre as divindades tectônicas, o Pachacuti e os terremotos pelo cristianismo andino. As imagens da Virgem, típicas da escola cusquenha, seriam uma representação aculturada da Pachamama, mãe-terra.<sup>12</sup> É notável a relação entre certas representações do Cristo e os terremotos, como o Señor de los Temblores em Cusco.<sup>13</sup> Ainda na cordilheira dos Andes, mas longe desta área cultural, em Popayán e outras cidades colombianas e equatorianas a imagem mais

<sup>12</sup> GIBBERT, Teresa. *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert y Cia, 1980.

<sup>13</sup> ROSTOROWSKI, María de Diez. *Pachacamac y el Señor de los Milagros. Una trayectoria milenaria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1992.

poderosa à qual se recorre quando ocorrem terremotos é “El Amo” (*Ecce Homo*). Em Popayán, por exemplo, o Primeiro de Maio é comemorado pelas organizações de trabalhadores com uma imponente procissão da imagem de “El Amo” que, trazida de sua ermida pelas mulheres uma semana antes, retorna a ela carregada pelos homens.

Esta incursão historiográfica pode encerrar-se com a notícia de uma publicação recente do historiador equatoriano Jorge Núñez Sánchez, *El cataclismo de 1797*.<sup>14</sup> Os comportamentos sociais frente à erupção do vulcão Tungurahua que destruiu as cidades de Ambato, Latacunga e Guaranda são examinados como resposta civilizatória a mais um terrível desafio da natureza imprevisível. Além das respostas racionais e técnicas, o autor avalia as respostas míticas de diferentes grupos culturais.

Segundo a tradição judaico-cristã do clero católico, os terremotos nada mais eram que a ira divina em castigo pelos pecados, especialmente aqueles cometidos no carnaval. A associação entre carnaval, pecado, terremoto e castigo já vinha sendo feita pelos pregadores pelo menos desde 1755 (Quito), em 1777 (Latacunga, justamente no último dia de carnaval). Já os informes do corregedor de Ambato, Bernardo Darquea, e do presidente e capitão geral da Audiência de Quito, Luis Muñoz de Gusmán, mostram como o círculo cultural erudito, ligado à tradição greco-romana, encarava tais catástrofes como vingança da natureza americana contra eles que ousavam dominá-la: “O pico altíssimo do Tunguragua é um vulcão conhecido, que sempre fez suas erupções de pedra e fogo pelo alto [...] esta vez fez uma erupção subterrânea [...]. É um pico mestre, vulcão conhecido e declarado contra nós”.<sup>15</sup> “Os índios se alçaram ao primeiro instante, dizendo que os vulcões de Tungurahua [...] haviam dado aquelas terras a seus antepassados e, adorando aqueles vulcões como se fossem deuses, trataram de eliminar os espanhóis que haviam escapado à ruína geral”.<sup>16</sup> Já entre os vários estratos mestiços predominou o recurso a imagens que reuniam características da Pachamama índia e da Virgem Maria: em especial as virgens mestiças de El Quinche, de Baños e de Huayco, cujas capelas tornaram-se a partir daí centros de peregrinação.

<sup>14</sup> Guaranda: Universidad Estatal de Bolívar, 1995.

<sup>15</sup> Núñez Sanchez, op. cit., p. 21. Fonte original: AGI, Quito, L. 250.

<sup>16</sup> Núñez Sanchez, op. cit., p. 23. Idem.

## A independência da Nova Granada enfrenta os desafios da natureza

É bastante conhecida uma passagem dos momentos iniciais do processo de independência: um terremoto ocorreu na Venezuela justamente na Quinta Feira Santa de 1812. Casualmente, o epicentro do sismo destruiu as províncias rebeldes, enquanto as realistas como Valencia, Coro e Maracaibo foram pouco atingidas. Consta ainda que, quando ruiu a igreja da Santíssima Trindade em Caracas, restou de pé apenas uma coluna na qual estavam esculpidas as armas reais da Espanha. O clero caraquenho apelou imediatamente à lembrança da Quinta Feira Santa de 1810, dia em que os patriotas haviam exigido uma reunião extraordinária do Cabildo e nomeado uma junta de governo. A população, estimulada pelo clero, interpretou a catástrofe como castigo dos céus e perdeu definitivamente a confiança no governo patriota. Simón Bolívar, escapando ileso, tratava de socorrer as vítimas sob os escombros da igreja de San Jacinto quando se deparou com José Domingo Díaz, um futuro inimigo seu. Este relatou mais tarde que Bolívar lhe disse naquele momento: “Se a natureza se opõe a nossos desígnios, lutaremos contra ela e a venceremos!”. Segundo uma versão apócrifa, Bolívar teria ainda enfrentado um frade que, deixando de confortar os feridos, proferia um sermão furioso contra os patriotas.<sup>17</sup>

Tal como a sociedade conturbada pela guerra, a natureza também parece entrar em revolução: em Caracas, Bogotá, Santa Marta, Pasto, Popayán. Às 22h30min de 17 de junho de 1826 Bogotá foi sacudida por um terremoto. O relato deliberadamente pitoresco feito cerca de 30 anos mais tarde por José Manuel Groot evidencia vários comportamentos de tipo festivo.<sup>18</sup> Todos correm à Plaza Mayor, alguns nus. “O terror era grande; por toda parte se ouvia cantar o Santo Dios, os pecadores acorriam ao tribunal da penitência.” Outro forte tremor se verificou às 5h30 e a população se abrigou em casebres dos arrabaldes. “Aqui se via a bulha de criados e criadas entrando e saindo com camas, com pratos, com trastes, buscando nas casas o necessário para comer, para dormir, amontoando tudo naquelas choupanas: camas, pratos, roupa, para

<sup>17</sup> CUEVAS CANCINO, Francisco. *Bolívar en el tiempo*. México: El Colegio de México, 1982 (2. ed.), p. 118-120; SAÑUDO, José Rafael. *Estudios sobre la vida de Bolívar*. Bogotá: Planeta, 1995 (2. ed.), p. 103.

<sup>18</sup> *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada*. Bogotá: ABC, 1953; tomo 5, capítulo XCI, p. 144-146.

grande prazer dos jovens, que a cada instante sentiam novos tremores para não voltar à casa: as velhas rezavam, as moças sofriam convulsões, e Santo Emígdio era invocado a toda hora, porque dos santos nos lembramos quando nos assustamos.” Assim se passaram quinze dias de alarma com a maior parte das atividades rotineiras suspensas. “As escolas estiveram cerradas, coisa tão agradável para os estudantes que, se pudessem revolver a terra todos os dias, certamente não deixariam de fazê-lo. Entre tantos sustos havia também seus gostos, porque aquele mesmo estado de desordem dava lugar à franqueza e inspirava confiança entre as gentes, repetindo-se visitas agradáveis, contraindo-se novas amizades.”

Ao enfatizar os comportamentos juvenis, Monsenhor Groot pretendeu certamente sugerir uma certa inocência, preparando uma comparação sub-reptícia com as atitudes que descreveria em seguida como conseqüência das novas doutrinas que logo passaram a ser ensinadas nos colégios de Bogotá. O terremoto ocorreu exatamente em meio a uma acre controvérsia entre intelectuais católicos e liberais acerca do plano geral de estudos prescrito pela Lei Orgânica de 18 de março de 1826. Mas o texto deixa claro que uma atmosfera bucólica de piquenique, ou de férias, se estende à população inteira. Se, como diz o historiador Marcos González Pérez,<sup>19</sup> as festas religiosas e cívicas do século XIX não constituem aquele espaço privilegiado de unanimidade e de conagração imaginado pelos filósofos, o texto do pintor Groot nos convida a pensar que o terremoto é capaz disto.<sup>20</sup>

A catástrofe tinha implicações religiosas maiores. As procissões e rezas, espontâneas ou dirigidas por clérigos, firmavam a interpretação do ocorrido como castigo à impiedade do vice-presidente Francisco de Paula Santander e de seu ministro Vicente Azurero, que haviam perseguido um santo homem, o sacristão Francisco Margallo por pregar durante a Quaresma e Semana Santa contra o ensino das idéias de Jeremias Bentham e rogar uma praga contra o colégio de San Bartolomé, reduto dos jovens liberais.

<sup>19</sup> *Bajo el palio y el laurel. Bogotá a través de las manifestaciones festivas decimonónicas*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 1995.

<sup>20</sup> Um episódio comparável ocorreu no Rio de Janeiro em setembro de 1893, durante a Revolta da Armada. A população abandonou a cidade ameaçada de bombardeio e acampou nos arredores. As memórias de Luiz Edmundo, bem como a imprensa da época, mostram um clima de festa campestre. V. ALMEIDA, Jaime de. “Há cem anos, o IV Centenário: onde estava o povo?”. *Textos de História*, v. 1, n. 1, Brasília, 1993.

Um outro terremoto ainda mais violento fez a população de Bogotá abandonar de novo as suas casas no dia 16 de novembro de 1827. O epicentro da catástrofe estava no sul, onde os vulcões Huila e Puracé haviam entrado em erupção. Povoados inteiros, como Pital e Gigante, na província de Neiva, desapareceram; os rios tomaram novos rumos inundando aldeias e completando o desastre. Na capital, atingida em meio à noite, a população teve certamente bons motivos para voltar a pensar nas pregações de Margallo enquanto ouvia os sinos tocando. Duas semanas antes, o cônsul geral dos Países Baixos havia morrido em duelo com o filho do general Miranda e suas exéquias foram celebradas na capela da Irmandade do Santíssimo, contra o ponto de vista do seu capelão, Francisco Margallo. Num sermão solene, o capelão declarou que o templo estava profanado e suspendeu todas as funções religiosas. O terremoto destruiu o templo, tal como o anterior havia atingido o colégio de San Bartolomé.

Mais tarde, em 1831, após a carnificina da batalha do Santuário, um processo contra o padre José Manuel Fernández Sabedra, vigário de Facatativá, acusado pelos alcaides de brancos e de indígenas por vários crimes, informa sobre a gravidade do tema que estamos perseguindo. O vigário teria pregado, durante a festa de São João de 1826, que a culpa do terremoto era dos maçons; que na França eles tinham sido passados pela espada, e que o povo de Facatativá devia pedir ao céu que se abrisse a terra para os engolir.<sup>21</sup>

Passemos à região sul da Nova Granada, consultando os Livros de Cabildos de Popayán da época da independência. A vizinhança do vulcão Puracé nos permite reunir dados sobre os comportamentos religiosos e técnicos. No ano de 1817, os cabildantes decidiram organizar uma rogativa solene ao Santíssimo Sacramento “pela aflição em que se encontra a cidade em vista do grande tremor de terra desta noite”. O alcaide ordinário Mariano Tejada foi encarregado de ir à aldeia de Puracé e, com os índios dali, subir ao páramo para reconhecer e limpar as bocas do vulcão.<sup>22</sup> No ano seguinte, o regedor Ramón Jordan comunicou que a limpeza das bocas do páramo era urgente necessidade porque estava obstruída com o enxofre ameaçando toda a comarca. O terremoto tão temido ocorre em 1827, derrubando a maioria dos edifícios e

<sup>21</sup> Archivo General de la Nación, Sección República. Fondo Curas y Obispos, tomo XXIII – 1831; f. 58-124.

<sup>22</sup> Archivo Central del Cauca. Libros de Cabildos, tomo 58, 1817-29; f 52 (sem data).

provocando escassez de víveres.<sup>23</sup> Depois das respostas imediatas, em que se destacam as procissões e rogações, o cabildo encarrega uma comissão de examinar as bocas do vulcão e limpá-las para evitar os contínuos tremores que comprometiam ainda mais a insegurança em que vivia a cidade. Os carunchos destruíam os edifícios de madeira somando-se aos estragos recentes da guerra, aos gafanhotos e ao terremoto; tudo estava paralisado.<sup>24</sup>

Uma questão a investigar junto aos antropólogos de Popayán, ou diretamente junto aos índios, que ainda vivem ao sopé do Puracé, poderia esclarecer como se fazia – ou eventualmente ainda se faz – a limpeza das bocas do vulcão, pois é provável que os procedimentos técnicos se acompanhavam de ritos que não foram mencionados nos Livros de Cabildos.

Em janeiro de 1834 um terremoto fortíssimo destruiu a cidade de Pasto, que havia sido um baluarte realista temível e que sofrera duríssima retaliação ordenada por Bolívar em 1823. A cidade, tal como Popayán e todo o Vale do Cauca, se desligara da República da (Grã) Colômbia após a morte de Bolívar e o golpe de estado do general Urdaneta, anexando-se ao Estado do Equador, e se integrara à República da Nova Granada dois anos antes do terremoto.

O presidente Santander enviou 3.000 pesos para socorrer às primeiras necessidades dos pastusos. Algumas passagens de sua mensagem ao governador de Pasto, divulgada pela imprensa, merecem ser lidas como um desdobramento da atitude de seu rival Bolívar frente ao terremoto de Caracas. A catástrofe de Pasto não era um desafio da natureza apenas, mas também da própria sociedade.

A valorosa Pasto renasceria logo de suas ruínas por sua posição, por sua indústria, pela valentia e lealdade de seus habitantes. O presidente, apelando às experiências anteriores de desastres, prometia remediar a fatal combinação de circunstâncias – terremoto, inundações, incêndios, peste e fome – com a isenção dos impostos por 4 ou 5 anos, e propunha reedificar a cidade conforme um plano uniforme e racional. As ruas deveriam ser retas e espaçosas, proibindo-se absolutamente a construção de casas altas. As novas casas, mais baixas, deveriam ter muitos pilares de madeira e madeiramentos bem travados. As janelas deveriam ser bem rasgadas e iguais, colocadas a distâncias e alturas também iguais; os telhados da mesma forma e altura; no interior, os cômodos deveriam ser claros e venti-

<sup>23</sup> Idem, tomo 65, 1827-95, f. 103v, 20 nov. 1827.

<sup>24</sup> Ibidem, tomo 66, 1828-5, f. 7; 3 jan. 1828.

lados; corredores internos desimpedidos, e portais altos e uniformes. Tratava-se de buscar, enfim, a simetria, solidez e comodidade, coisas muito fáceis de combinar – e que certamente nunca haviam existido em Pasto.

A partir daqui, Santander explicitava mais o seu projeto liberal e racionalista. Já que a mão da Providência havia decretado a ruína de Pasto, havia que aproveitar a oportunidade para fazê-la voltar a existir com um aspecto risonho, com uma elegância simples atestando a cultura dos seus moradores: mais sã, mais cômoda, mais habitável. Já os conventos e igrejas arruinados, em sua maioria não poderiam ser reedificados e caberia dar aos religiosos regulares um asilo onde pudessem viver conforme as regras de suas ordens respectivas, e facilitar sua transferência aos conventos que preferissem em outras cidades, até mesmo em Quito...<sup>25</sup>

A resposta dos pastusos evidencia a firmeza de suas convicções. O tom e a linguagem são os mesmos dos ritos sociais de velório ou de enterro, contrastando com a mensagem do presidente Santander. O Conselho Municipal agradeceu a ajuda “do nosso paternal governo” e das demais cidades, suas irmãs. Pasto era a pátria, ou, mais freqüentemente, a mãe dos signatários. Graças aos socorros recebidos, arrancaríamos das mãos da morte orgulhosa a sua querida mãe. A seqüência parece ter sido escrita como resposta simultânea a duas catástrofes, a atual e uma anterior, decretada por Simón Bolívar, que intercalamos aqui:

“Os pastusos devem ser aniquilados, suas mulheres e filhos transportados a outra parte, e seu território convertido numa colônia militar. Assim a [Grã] Colômbia recordará os pastusos quando houver o menor alvoroço ou embaraço, mesmo que seja dentro de cem anos, porque jamais esquecerão nossos estragos, demasiados porém merecidos.”<sup>26</sup>

O Conselho Municipal dizia agora ao mesmo destinatário:

“Não, não dirá o viajante: ‘aqui foi a terra dos valentes pastusos’, e sim: ‘feliz povo que voltaste a nascer das ruínas por ter pertencido à Nova Granada’ [...]. Todos os dias levantamos as mãos para o céu e bendizemos nossa reincorporação ao governo de nossos corações.”

<sup>25</sup> *Gaceta de la Nueva Granada*, n. 125, 16 fev. 1834; p. 2-3, Al señor gobernador de Pasto.

<sup>26</sup> Carta ao vice-presidente Santander, 21 out. 1825; apud PABON DIAZ, Ramiro. *La fatídica e incomprensible guerra de Pasto: 1809-1824*. Pasto: Graficolor, 1995, p. 95.

Após muitos votos ao céu pela prosperidade do governo da Nova Granada, os pastusos encerravam sem nenhuma concessão um assunto gravíssimo:

“Falando com um governo que faz as vezes de um pai terno e compassivo, indicamos que nem os religiosos, nem as religiosas pensam em abandonar esta pátria, e todos com entusiasmo admirável estão reedificando seus conventos e igrejas [...]. esperamos que seu beneficentíssimo governo não faça a menor alteração quanto a este particular.”<sup>27</sup>

Cinco anos depois, ou seja, exatamente quando terminava a isenção de impostos concedida pelo presidente Santander, a supressão dos conventos de Pasto pelo governo da Nova Granada seria o estopim de uma das mais sangrentas guerras civis do século, a Revolução dos Supremos.

### Rituais da utopia no labirinto do General

O texto conhecido como “Delírio do Chimborazo”, atribuído a Simón Bolívar, será tomado como a escritura mítica a que se reportam alguns comportamentos rituais frente à natureza que encerrarão este ensaio.

O texto se escreve na primeira pessoa. Bolívar, envolto no manto de Íris (a bandeira tricolor gran-colombiana), vem da Amazônia e quer subir à sentinela do universo, seguindo os passos de La Condamine e de Humboldt (a ciência). Nenhum obstáculo impede que ele chegue ao pico onde nenhum ser humano pisara a coroa diamantina colocada pela eternidade sobre a cabeça do dominador dos Andes. O herói passou com o estandarte tricolor à mão pelos infernos, rios e mares, subiu aos ombros gigantes da cordilheira; nem a terra, nem o tempo, puderam deter a marcha da Liberdade. Ousando mais ainda, decide subir pelos cabelos encanecidos do gigante; arrebatado pelo espírito da [Grã] Colômbia, ultrapassa as pegadas de Humboldt e desfalece ao tocar com a cabeça o firmamento; aos seus pés abre-se o abismo.

Aparece um ancião com a ceifadeira, é o Tempo, pai dos séculos, mais poderoso que a Morte. Pergunta ao herói por que se envaidece, já que o seu universo é um átomo, e se supõe louca-

<sup>27</sup> *Gaceta de la Nueva Granada*, n° 132, 6 abr. 1834, p. 4, Gracitudo del consejo municipal de Pasto.

mente que suas ações têm algum valor diante da Eternidade e do Infinito. Bolívar, tomado por um terror sagrado, responde:

“Como, oh Tempo, não há de desvanecer [verbo ambíguo: significa desfalecer e envaidecer-se] o mísero mortal que subiu tão alto? Ultrapassei todos os homens em fortuna, porque me ergui sobre a cabeça de todos. Eu domino a Terra com a planta dos pés; toco o Eterno com as mãos; sinto as prisões infernais ferver sob meus passos [os terremotos?]; estou vendo junto a mim astros rutilantes, sóis infinitos; estou medindo sem assombro o espaço que encerra a matéria: e em teu rosto leio a História do passado e os pensamentos do Destino.”

O Tempo recomenda ao herói que observe, aprenda e memorize o que viu, para ensinar aos homens o quadro do Universo físico e do Universo moral, divulgar os segredos que o Céu lhe revelou e dizer-lhes a verdade (minúscula). Desaparecida a visão, o herói acorda sobre o imenso diamante em que dormira. A voz imensa da [Grã] Colômbia o reclama e ele se incorpora, abre com suas próprias mãos as pálpebras pesadas, volta a ser homem, e escreve o seu delírio.<sup>28</sup>

As alegorias remetem diretamente à mitologia grega e não à tradição mosaica, apenas insinuada: o herói tem mais de titã ou semideus que de profeta. O delírio desenvolve uma passagem da carta escrita pelo próprio Bolívar em 19 de outubro de 1824 chamando emocionado seu antigo preceptor Simón Rodríguez que chegara a Bogotá:

“Venha ao Chimborazo; profane com suas pegadas atrevidas a escada dos titãs, a coroa da terra, o farol inexpugnável do Universo novo. Daquele alto estenderá a vista e, ao observar o céu e a terra, admirando o assombro da criação terrena poderá dizer: duas eternidades me contemplam: a passada e a que virá; e este trono da natureza, idêntico a seu autor, será tão duradouro, indestrutível e eterno como o Pai do Universo.”<sup>29</sup>

Bolívar, que surpreendera os espanhóis cruzando os Andes pelo páramo de Pisba, e que subira ao Chimborazo, considerado à época o pico mais alto da América, subiria também ao cerro do Potosí. As escrituras alegóricas tecidas à sua volta foram aplicadas em numerosos rituais de coroação de que não trataremos aqui. Em lugar destes cerimoniais à romana, que tanto se aproximam dos

<sup>28</sup> O texto se encontra no álbum *Homenaje de Colombia al Libertador Simón Bolívar en su primer centenario 1783-1883*. Bogotá: Medardo Rivas, 1884, p. 35-36.

<sup>29</sup> Cuevas Cancino, op. cit., p. 355-356.

rituais imperiais napoleônicos,<sup>30</sup> terminemos esta reflexão com algumas cenas mais espontâneas, ou ingênuas, num dos cenários mais majestosos da Cordilheira Oriental colombiana, a catarata de Tequendama.

Aí começou o mundo, na cosmovisão muísca. No século XVIII, a catarata tornou-se local especial para os passeios bucólicos da moda; depois, ali é que os apaixonados em desespero vêm suicidar-se, até hoje, apesar da poluição e da diminuição do volume das águas represadas por hidroelétricas. Frente à sociedade bogotana, Tequendama é a desmesura da natureza. Aqui Simón Bolívar brincou à beira do precipício, assustando seus companheiros a quem reiterava com tais demonstrações de coragem a sua primazia.<sup>31</sup>

Ao mesmo Tequendama, pouco após a morte do general, perdido em seu labirinto, a cúpula do governo militar do general Urdaneta conduziu uma comitiva do novo governo liberal francês – a Monarquia de Julho. Rompendo a aurora, os convidados foram surpreendidos com os sons da Marselhesa, tocada por músicos militares escondidos sob as densas ramagens da mata úmida. Nenhum cenário mais propício que a paisagem magnífica da natureza americana para a reafirmação da obstinada tarefa de Sísifo.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> V. LOMNÉ, Georges. La Revolución Francesa y la 'simbólica' de los ritos bolivarianos. *Historia Crítica*, n. 5, 1991, p. 3-17.

<sup>31</sup> Cuevas Cancino, op. cit., p. 263.

<sup>32</sup> LE MOYNE, Augusto. *Viaje y estancia en la Nueva Granada*. Bogotá: Incunables, 1985, p. 163-164. Agradeço à professora Zamira Díaz López por esta informação. Sobre as vicissitudes da Marselhesa como hino oficial da França, v. VOVELLE, Michel. *La Marseillaise. La guerre ou la paix*. NORA, Pierre (org.). *Les lieux de mémoire*, v. 1, *La République*. Paris: Gallimard, 1984, p. 85-136.