

Memórias em Transformação

François-Xavier Guerra
Tradução: Jaime de Almeida

[Tradução e adaptação da introdução de GUERRA, François-Xavier (org.) *Mémoires en Devenir. Amérique latine XVI^e-XX^e siècle*. Bordeaux, Maison des Pays Ibériques, 1994, p. 9-27]

Quando, em 1991, pensamos num colóquio que ocorreria no ano seguinte, a polêmica em torno da comemoração do V Centenário de 1492 estava acesa. Tudo estava então sujeito a debate: desde a oportunidade ou não de comemorar o quer que seja, até o próprio nome desingnando a chegada de Cristóvão Colombo naquele continente que seria depois chamado América. Pareceu-nos então que seria inútil participar desse polêmica acrescentando um colóquio a mais em meio a tantos outros, destinados alguns deles a celebrar, e a maior parte a questionar, mais além daquele acontecimento, cinco séculos de história americana.

Mas a intensidade mesma do debate era um precioso indicador da importância dos combates em torno da memória e, portanto, da necessidade de fazer precisamente disso o objeto de nossa reflexão. Demos então ao nosso colóquio o nome *Os desafios da Memória. A América Latina na encruzilhada do Quinto Centenário. Comemorar ou lembrar?*, para estudar, na longa duração, as batalhas travadas em torno da memória e do esquecimento.

A empreitada era certamente demasiado ambiciosa e talvez ambígua. Ambiciosa, porque ela se debruçava sobre temas de pesquisa que estavam ainda em seus primeiros passos na historiografia sobre a América Latina¹; ambiciosa também, por seus contornos cronológicos – cinco séculos – e por sua extensão geográfica. Ambígua por esse termo “memória”, que nos conservamos, apesar de tudo, por razões de comodidade no título da publicação, embora conscientes das diversas problemáticas por comodidade, mesmo conscientes de sua polissemia e dos problemas que ele coloca, especialmente aquele de confundir a memória propriamente dita – as lembranças individuais ou coletivas – com as construções que poderíamos chamar de “memoriais” ou “históricas” (NORA, 1984,

¹ Os estudos mais numerosos focalizam sobretudo o início da época colonial.

p. XVII-XLII). Embora a memória e as “construções memoriais” sejam reconstruções do passado e tenhamos o hábito de passar despercebidamente de uma às outras, está claro que elas são de natureza diferente.

As lembranças pessoais – a memória propriamente dita – nunca são neutras e nem completas: são fragmentos do passado, resultam não somente da limitação física da memória humana, mas também de escolhas conscientes ou inconscientes, feitas em função daquilo que consideramos mais significativo para a nossa vida, para a vida dos que nos são próximos e para aquela do(s) grupo(s) a que pertencemos. Falar de escolha e significação implica que a memória pessoal, a mais pessoal das memórias, já é uma reconstrução individual e social do passado. Individual, naquilo que ela tem de mais íntimo, mas sempre social, não somente porque ela se refere, em boa medida a nossas relações com os outros e aos grupos a que pertencemos, mas também porque ela depende dos códigos e referências culturais desses grupos: de seus valores, de seus imaginários, daquilo que eles acreditam ser sua identidade e seu passado.

Entretanto, a memória individual ou coletiva, quando apoiada exclusivamente sobre a transmissão oral das recordações, tem curta duração e conteúdo limitado. Para ultrapassar tais limites, ela necessita apoiar-se em outros meios visando perpetuar-se: em suportes diversos como textos, imagens, monumentos, cerimônias, rituais; em homens ou em instituições encarregados de preservá-la, de criá-la ou recriá-la, de interpretá-la ou de reinterpretá-la...

Tudo isto nos faz entrar no domínio das “construções memoriais” que incluem a História nas diferentes formas que ela tem assumido no mundo ocidental. Tais construções não poderiam ser separadas nem de seus autores, nem do momento ou contexto em que foram elaboradas, nem dos grupos que as apropriaram. Chamá-las pelo nome “memória” pode se justificar pelo fato de que elas pretendem fazer-nos conhecer o passado; mas elas não são efetivamente, no essencial, lembranças – nem individuais, nem coletivas – mesmo quando elas podem reivindicar, ao menos parcialmente, esse caráter. Essas construções memoriais pertencem de fato ao domínio das representações, dos imaginários, das crenças, adquiridos graças aos mecanismos de socialização que nenhuma experiência pessoal poderia, na maior parte dos casos, nem comprovar nem refutar. Daí resulta o caráter aparentemente oposto de suas propriedades. Por um lado,

como são uma parte importante dos elementos que estruturam um grupo humano – ou seja, de sua identidade – elas se apresentam como verdades indiscutíveis e invariáveis. Mas também, como são na verdade o resultado de uma elaboração, consequência de uma combinatória particular de atores, as construções memoriais são por natureza variáveis, na medida em que mudam esses atores, seu lugar na sociedade ou suas referências culturais.

Essa duplicidade – permanência e variabilidade – explica a dureza dos embates em torno da “memória”, pois eles não questionam apenas as relações de poder no seio de um grupo humano, mas também e principalmente as crenças tidas como certas sobre as quais aquele grupo considera estar assentada a sua identidade. Se tudo o que concerne a memória está sujeito, sempre e em toda parte, a constantes remanejamentos, a América Latina, e particularmente a América Hispânica, aparece como um caso extremo, como um continente traumatizado por seu passado, e sobretudo por duas grandes convulsões políticas, sociais e culturais que marcam a sua história: a Conquista e a Independência. Ambas provocaram, na continuidade da memória e das visões acerca do passado, rupturas quase sem equivalentes em outras partes do mundo. Daí a importância que o esquecimento ou a recusa do passado ganharam na América Hispânica: esquecimento das civilizações e culturas pré-colombianas após a Conquista, e esquecimento do período colonial após a Independência. Por isto, estruturaremos nossa reflexão em três recortes cronológicos de duração desigual. Em primeiro lugar, os três séculos do período colonial, que mostram, depois do traumatismo da Conquista, o nascimento e a consolidação de uma sociedade muito heterogênea, por certo, mas progressivamente mestiçada e bastante unificada em torno de valores comuns. Depois, o século XIX, forçado não apenas, como é o caso da Europa latina, a contrastar os tempos obscuros do Antigo Regime às luzes da modernidade, mas também, por conta de uma Independência inesperada, a dotar os novos Estados de um passado capaz de legitimar sua existência como Nação. Um século XX, enfim, o nosso, tempo de crises e de questionamentos múltiplos bem como de tentativas mais, ou menos bem sucedidas de reinterpretação de todo o passado latino-americano.

Os estudos feitos até agora, problematizando a memória e a história da América Latina, têm privilegiado as construções historiográficas e as festas e comemorações: as primeiras, em razão do lugar central que ocupam na constituição das representações do

passado; as últimas, não somente por serem precedentes das comemorações atuais, mas também por todas as informações inéditas que acrescentam ao discurso explicitamente histórico, pois graças a elas podemos identificar mais facilmente os atores engajados nas querelas da memória e suas estratégias e também, mais além das representações das elites, podemos nos aproximar das atitudes e das crenças do povo.

Na análise do período colonial, é compreensível que os primeiros temas abordados tenham como foco as conseqüências da Conquista: não só a ruptura que ela provoca na transmissão do passado indígena, mas também aquilo que as novas “construções memoriais” logram salvar desse naufrágio onde desaparecem blocos imensos da memória indígena à medida em que vão desaparecendo os seus suportes, suas formas de expressão e as pessoas encarregadas de sua transmissão. É certo que podemos contar com crônicas e outras obras espanholas que recolheram dados transmitidos por informantes indígenas, além de obras redigidas por membros das elites hispano-índias, freqüentemente mestiços, mediadores naturais entre dois mundos, tentando transmitir a memória de seus ancestrais americanos. Mas, até onde os primeiros, e sobretudo os segundos, terão sido capazes de dar conta daquele passado e de substituir, com novos instrumentos, aqueles guardiões da memória que desapareciam?

Nesse domínio, como em tantos outros, a resposta passa pela mestiçagem cultural; uma mestiçagem tão profunda que torna praticamente impossível, sob risco de contra-senso ou de anacronismo, ler tais textos como se fossem crônicas ou histórias dos tempos anteriores à Conquista. Franklin Pease mostra, por exemplo, os tratamentos dispensados pelos primeiros cronistas e, sobretudo, pelos autores mestiços às formas não-históricas de transmissão da informação sobre o passado, próprias à civilização inca – inclusive as encenações rituais – para transformá-las em história no modo ocidental. Por sua parte, Claire Paillet procura a marca da história antiga européia na construção dos *Comentarios Reales*, a grande obra do Inca Garcilazo de la Vega, ilustre historiador mestiço do século XVI que está na origem de tantas visões míticas relativas ao mundo inca. Alimentada e impregnada de cultura antiga, sua história dos Incas é, poder-se-ia dizer, uma “história romana”, a história daquela outra Roma que foi para ele Cusco, a tal ponto que podemos nela encontrar até mesmo a tripartição funcional indo-européia...

Tais empreendimentos visando transferir as modalidades indígenas de dar conta do passado às nossas formas históricas são, portanto, de difícil interpretação e conduzem a construções híbridas e por vezes contraditórias. Mas por isso mesmo elas são o signo evidente da profunda transformação experimentada então pelas sociedades americanas. Porque, para além dessas combinatórias complexas de formas e de conteúdos, a maior parte dos autores pertencentes às elites hispano-índias se propunham antes de tudo a integrar os povos indígenas na história da salvação e aderiam por isso mesmo a uma visão de história regida pelo providencialismo cristão.

Podemos concluir que toda memória indígena foi apagada, fundindo-se numa nova representação, vasta e homogênea, do passado? Absolutamente; a pluralidade das memórias no período colonial, fossem elas indígenas ou não, era sem dúvida muito maior do que na época contemporânea. E isto, por muitas razões. Em primeiro lugar, porque não existia uma versão oficial profana da história das Índias e, portanto, nem a vontade, e nem tampouco os meios de difundi-la para o conjunto da população. Serge Gruzinski mostra bem, por exemplo, no México dos fins do século XVI, a existência de várias versões diferentes da descoberta e da Conquista, com um conjunto de julgamentos de valor bastante próximos dos nossos. Tais diferentes versões acerca de acontecimentos cruciais, não eram somente a manifestação de linhas interpretativas diversas, mas tinham estreitamente a ver, mais que com os homens concretos que as expressaram, com a história e a memória dos grupos – políticos ou familiares – aos quais tais homens pertenciam.²

A segunda e mais importante razão da diversidade das “memórias” na época colonial se deve à multiplicidade de grupos com que se estruturou essa sociedade de Antigo Regime. Desde que abandonamos o domínio restrito da memória individual, o problema central é, com efeito, aquele do sujeito da memória. Falar, sem maior rigor, de “memória coletiva” favorece uma simplificação que só conduz a impasses, pois toda sociedade é uma combinação de grupos humanos heterogêneos. Um dos elementos constitutivos do grupo – ao lado de um tipo particular de laços entre seus membros, de

² Como, por exemplo, a visão histórica muito imperial e hispânica da república índia de Tlaxcala, ou os silêncios de Don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl acerca de Colombo, explicáveis por seus laços de parentesco com um dos membros da expedição do Almirante.

interesses, de valores e de comportamentos específicos – repousa justamente na idéia que ele se faz de si mesmo, de sua diferença em relação aos outros grupos, enfim, na força de uma identidade grupal forjada em boa parte com “memória”.

Há, sem dúvida, numa dada sociedade, um certo número de representações do passado partilhadas, até certo ponto, pela maioria dos grupos que a compõem. Focalizaremos mais adiante tais representações compartilhadas, mas queremos discutir um pouco mais a “memória” grupal; “memória” composta, em certos casos, de recordações verdadeiras e em outros, de reconstruções mais ou menos elaboradas do passado. Lembranças, por exemplo, de uma comunidade aldeã, a propósito de seus conflitos fundiários com uma grande propriedade vizinha, ou com uma outra comunidade próxima; lembranças como as da “república de Tlaxcala” no fim do século XVI a propósito de sua aliança com Cortés contra Tenochtitlán; ou aquelas de alguma importante linhagem acerca de seus ancestrais, de seus feitos e gestos... Trata-se, em parte, de uma verdadeira transmissão de lembranças, reatualizadas permanentemente pelas relações do grupo com outros ou com o Estado. Uma parte da transmissão se faz sem dúvida oralmente, mas também por meio de documentos destinados a *provar* direitos: títulos de posse de terras, privilégios outorgados pelas autoridades, genealogias e relações de méritos. Nestas sociedades em que o escrito é raro, ele presta socorro à memória oral para “dignificar” e legitimar uma versão do passado que é de fato uma afirmação ou numa reivindicação de direitos. A importância de tais “memórias” não poderia ser subestimada nas sociedades de Antigo Regime, fundadas sobre uma grande variedade de grupos dotados de direitos e de deveres particulares – seus privilégios – cujo fundamento é preciso provar remontando a costumes ancestrais ou a antigas concessões das autoridades. Daí a importância que revestem em tais sociedades as *probanzas*, provas de direitos ou de méritos, e isso para todos os grupos, dos mais altos aos mais baixos: *probanzas* de nobreza ou de *hidalguía*, *títulos primordiales* que fixam para os vilarejos os seus direitos políticos e suas propriedades fundiárias, etc.

É natural que esses documentos contenham uma parte de memória efetiva, mas são também um lugar de recriação do passado – feita com proporções variáveis de esquecimento, de invenção, mesmo de manipulação ou de falsificação – em função das estratégias do grupo em um momento dado. Os grupos indígenas não escapam à regra e participam tal como os outros dessas estratégias da memória; sua originalidade está no

caráter culturalmente híbrido de suas construções. Charlotte Arnould mostra a reelaboração das genealogias em que se lança a nobreza maia do século XVI, procurando a confirmação ou a outorga de privilégios pela Coroa. Essa prática genealógica, largamente utilizada antes da conquista, acomoda-se a um novo sistema de valores. Algo equivalente ocorre com outros atores coletivos de estatuto social menos elevado, como as “memórias” de grupos afro-índios estudadas por Danièle Dehouve que, para legitimar as fundações de vilarejos, recorrem a relatos lendários sobre os santos padroeiros que se imbricam com mitos pré-cortesianos sobre as origens. Relatos híbridos, portanto, mostrando uma “memória” das comunidades indígenas cujas origens não recuam mais longe, na maior parte dos casos, do que a fundação do vilarejo após a Conquista.³ A persistência de tais memórias é considerável, sobretudo entre os grupos que dispõem de uma base territorial. Ainda em 1809 a cidade de Tlaxcala, reclamando o seu direito de eleger um deputado, apelo a seus antigos privilégios obtidos em tanto que “auxiliar e protetora da conquista destes Reinos”.⁴ Tomando agora um outro exemplo num nível mais modesto e mais conhecido, os documentos de Anenecuilco, aldeia natal de Zapata, “raiz e razão” (SOTELO INCLÁN, 1970) de sua revolta, mostram que os conflitos de 1910 fazem intervir atores e disputas análogos àqueles dos fins do século XVIII.

Mais além de tais “memórias” parciais, resta-nos tentar identificar quais são, caso existam, as representações do passado compartilhadas pelo conjunto dos grupos da sociedade colonial. Thomas Calvo nos oferece, por meio de um exame quantitativo das festas da cidade do México dos anos 1720 uma visão tão inesperada como no entanto muito lógica, dos valores partilhados pelos habitantes da capital da Nova Espanha. Inesperada, porque essas festas americanas são todas profundamente hispânicas e somente se diferenciam de suas homólogas peninsulares por um exagero na celebração barroca. Lógica, na medida em que essas festas são especialmente festas religiosas: aquelas do ciclo litúrgico – do Cristo, da Virgem, dos santos – ou de canonizações... mesmo se a análise privilegie as elites criollas, nada do que conhecemos autorizaria a pensar que as coisas se passariam de outra forma entre as *castas* e os índios, tanto nas

³ Sobre este assunto essencial, v. GRUZINSKI, 1988, cap. III.

⁴ “Representación de la Ciudad de Tlaxcala a la Junta Central”, 30/05/1809. AGN México, Historia, vol. 418, exp. XIII.

idades como no campo.⁵ As festas cívicas são muito menos numerosas e se reduzem, essencialmente à celebração de acontecimentos contemporâneos: funerais, casamentos e nascimentos da família real, juramentos de fidelidade ao novo rei (*a jura*).

São, portanto, as festas religiosas que estruturam e dominam o tempo, o calendário, pela comemoração periódica dos principais acontecimentos da história da salvação e dos santos – amigos de Deus, ancestrais na fé, modelos e intercessores. Mais intimamente ainda, e antes mesmo de sua manifestação no ano litúrgico, o ritual central do cristianismo que é a Missa está colocada sob o signo onipresente da memória. Memória dos santos que precederam na fé os fiéis vivos (*Communicantes et memoriam venerantes*)⁶; memória dos defuntos (*Memento, etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum qui (...) dormiunt in somno pacis*)⁷; e, sobretudo, no centro da Missa, após a fórmula da consagração, a rememoração, solicitada por Cristo, dos gestos que atualizam a Redenção (*Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis. Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta (...) tam beatae passionis...*)⁸. O cristianismo é, por excelência, a religião da memória: memória da intervenção divina na história humana, primeiro na Sagrada Aliança, pela escolha de Israel como o seu povo e, logo, depois da Encarnação de seu Filho, na Nova Aliança, pela constituição, graças à adesão pela fé, de um novo povo de Deus, “*plebs tua sancta*”.

A principal “memória coletiva” do conjunto das sociedades americanas, e especialmente da América Espanhola é, portanto, uma História Sagrada. A adesão à mesma fé funda um único povo cristão e unifica, apesar de importantes nuances regionais,⁹ sociedades aliás divididas por múltiplas clivagens. A incorporação a esse povo confere a todos um passado religioso comum, aquele passado que se comemora incessantemente nos atos religiosos. Essa memória religiosa dominante nunca deixará de colocar sérios problemas àqueles que tentarão, após a Independência, secularizar tais representações coletivas.

⁵ A importância das festas do padroeiro do vilarejo, do bairro ou da confraria parece ainda mais importante nesses casos.

⁶ “Unidos pela mesma comunhão, nós veneramos primeiro a memória...”, *Cânion Romano*.

⁷ “Lembraí-vos também, Senhor, de vossos servos e de vossas servas (...) que dormem o sono da paz”.

⁸ Todas as vezes que fizerdes isto, fazei-o em memória de mim (...) é porque em memória, Senhor, da bem-aventurada paixão, que vosso povo...

⁹ O cristianismo é, sem dúvida, mais enraizado na Nova Espanha que no Peru.

Além da memória religiosa – central numa representação comum da história – os diferentes grupos da sociedade colonial, incluídos aí os índios, partilham também majoritariamente uma visão comum de sua história política: aquela da *translatio imperii* – das antigas autoridades indígenas ao rei da Espanha. O rei tornou-se, tanto no imaginário da realeza espanhola como no dos seus súditos indígenas, o descendente dos imperadores “astecas” ou incas. Mesmo que uma tal assimilação possa recobrir conteúdos diferentes acerca da identidade e dos atributos do rei, isto não altera a significação profunda do fenômeno. Essa ficção elaborada no momento da Conquista legitima o poder do soberano e parece ter-se disseminado em todos os níveis da sociedade, sem nunca ter sido efetivamente contestada, a não ser, talvez, em certos episódios da grande rebelião andina de 1781-1782. As revoltas contra autoridades reais se fazem, como na Europa do Antigo Regime, ao grito de “Viva o rei! Abaixo o mau governo!”, e as admoestações dirigidas ao rei pelos índios se fazem em seu nome:

(...) É verdade que nossos antigos Pais, os Reis Incas, e os outros Gentios, pecaram numa longa e variada idolatria; mas eles não são mais os nossos Pais; e mesmo assim, nós continuamos a sofrer por suas iniquidades. Não sois, Senhor, nosso Pai, nosso Senhor, nosso Rei?¹⁰

Essa concepção do poder real não é simplesmente política, mas também inseparavelmente religiosa: o monarca herdou esse império para a defesa e a propagação da fé.¹¹ Ela explica um paradoxo aparente: as queixas mais duras dos índios contra as consequências da Conquista não implicam em sua não aceitação, pois ela permitiu não somente que a providência lhes fizesse conhecer a verdadeira fé, mas também aparece como o pacto original que os integra como “vassalos”¹² do rei na nova sociedade. Por isto, não há que se espantar quando, por exemplo, as *parcialidades* (comunidades) indígenas da cidade do México reclamam junto aos tribunais em 1809 – e obtêm ganho de causa – o direito de participar do *paseo del pendón* (o desfile do estandarte), aquela cerimônia do dia de Santo Hipólito que comemora o aniversário da queda de Tenochtitlán em mãos dos conquistadores (LIRA, 1983, p. 40-41).

¹⁰ *Representación verdadera, y exclamación rendida, y lamentable, que toda la Nación Indiana hace à la Magestad del Señor Rey de las Españas, y Emperador de las Indias, el Señor D. Fernando el VI, pidiendo los atienda, y remedie, sacandolos del afrètoso vituperio, y oprobio, en que están mas ha de doscientos años. Exclamación de los Indios americanos, usando para ella misma, que hizo el Propheta Geremias à Dios en el cap. 5 y ultimo de sus Lamentaciones.* s.l., s.d. [Peru, meados do século XVIII], p. 5.

¹¹ “Vossa herança, Senhor, que como ao filho primogênito da Igreja Católica, Monarca primogênito, e primogênito Católico, vos coube pela sorte (...)” *Representación verdadera* ... p. 1.

¹² Apesar de seu caráter anacrônico, o termo “vassalo” é ainda universalmente empregado em 1808.

A internalização desses valores constitutivos da Monarquia Hispânica – providencialismo monárquico e catolicidade (BRADING, 1991, p. IX-X) – é tão profunda que se expressa ainda na véspera da Independência na voz de modestos vilarejos indígenas que, à época da agressão napoleônica, oferecem seus bens e suas vidas para

(...) colocar-se a serviço de nossos Soberanos Católicos (...) O povo de Deus de Israel nunca pediu algo à sua Divina Majestade para melhor servi-lo, sem que ele enviasse os seus próprios anjos para exterminar seus inimigos, e isso mesmo quando ele não tinha, como nós, uma Senhora de Guadalupe, que veio quando os nossos soberanos nos trouxeram a Santa Fé Católica, benefício que nós não conseguiríamos retribuir nem mesmo ao preço de mil vidas”¹³

Essas visões do passado, profundamente enraizadas na sociedade colonial, sofrem um questionamento radical com a Independência, sobretudo na América Hispânica.¹⁴ Para as elites do século XIX, a Independência é muito mais que o acesso dos países americanos a uma soberania plena. Ela representa um corte radical entre duas épocas, o começo de um novo tempo, ou seja, um tempo das origens. A Independência abre assim a grande época das comemorações, entre as quais se destacam as festas nacionais, essas festas que somente aqueles países que são ou pretendem ser nascidos de uma ruptura podem celebrar.¹⁵

Com efeito, o período da Independência representa uma dupla ruptura. Inicialmente, ela é uma revolução, uma vasta e brusca mutação que leva todo o mundo hispânico à rejeição da sociedade e dos valores do antigo regime e à adoção da modernidade política. Em seguida, ela corresponde à desintegração daquele conjunto político único que era a Monarquia Hispânica e à aparição de novos Estados Soberanos; ela é portanto não somente separação em relação à metrópole, mas também ao rei que assegurava até então a coesão do conjunto. A dupla ruptura se produz, além disto, ao longo de uma longa época de guerras e lutas sociais cuja amplitude e violência têm graves

¹³ Carta do representante e dos “outros naturais” de Santiago del Río ao cabildo daquela cidade. AGN, México, Historia, t. 46, f. 454.

¹⁴ No Brasil, a Independência conserva tanto o regime monárquico como a dinastia portuguesa.

¹⁵ A propósito, é significativo que nem a Grã-Bretanha, nem a Espanha, têm verdadeiras festas nacionais (no caso desta última, isto apesar de muitas tentativas apontando para datas diferentes). Na França, o 14 de Julho não é o aniversário das origens absolutas da nação e sim, aquele de uma nova maneira de existir.

conseqüências para o futuro. Conseqüências identitárias em primeiro lugar, pois mesmo se as lutas pela Independência tomam por muito tempo o caráter de uma guerra civil, elas não deixam de obrigar os independentistas a redefinir sua identidade em contraposição a adversários que se apresentam como os verdadeiros espanhóis; e conseqüências sociais em seguida, porque esses conflitos agem como um possante fermento de dissolução do vínculo social que unia os povos, as ordens, as corporações, os indivíduos...

Essas múltiplas fraturas tornavam necessário um remanejamento, ou uma invenção do passado, para torná-lo compatível com tantas novidades. Tal como na França e em todos os países que quiseram fazer tábua rasa do passado e construir um mundo novo, era preciso ilustrar a passagem de um antigo regime – onde reinavam a opressão, o obscurantismo e a ignorância – a uma era radiosa de um homem novo, de uma nova sociedade, de novos valores. Foi necessário apelar inclusive à “nação” para justificar a aparição de novos Estados, porque somente a nação e seu direito à soberania podiam legitimar, no novo sistema de referências, a vontade de independência dos *pueblos* – reinos, províncias ou cidades, aquelas comunidades políticas de Antigo Regime que chegam então à Independência.

A construção dessas novas visões do passado, por mais necessárias que fossem, não podiam deixar de colocar duríssimos problemas aos homens da Independência e a seus sucessores. O problema central, que encontramos em todos os domínios, é aquele da continuidade com o período colonial. No domínio dos valores e das representações que unificavam a Monarquia hispânica, a continuidade da religião é indiscutível. Os programas das novas celebrações cívicas que exaltam a independência e a pátria, longe de substituir as festas religiosas, mesclam sempre as partes religiosas e as fases profanas. O religioso está em toda parte, mesmo nos combates, sob a forma de Virgens padroeiras de exércitos e, freqüentemente, no discurso providencialista das arengas patrióticas, sobretudo aquelas dirigidas ao povo ou aos soldados, quaisquer que sejam os sentimentos íntimos de certos revolucionários a esse respeito.

A descontinuidade é clara, em contraste, quanto à fidelidade ao rei. Na *damnatio memoriae* tão bem descrita por Georges Lomné, são especialmente os símbolos e os retratos do rei, cabeça da Monarquia e garantia do vínculo social, que sofrem os ataques mais violentos. No entanto, se era possível erradicar esta figura incômoda naquilo que

ela tinha de pessoal e de espanhol¹⁶, não existiam soluções fáceis para sua substituição por um ser abstrato – a República, a Nação – à qual deve se dirigir a partir de então a nova lealdade. Aquilo que se mostrava possível na ordem do discurso de legitimação, era extremamente difícil para o povo e mesmo, sem dúvida, para o comportamento cotidiano das elites. De fato, o que está em jogo aqui não é nada menos que o próprio fundamento da “obrigatoriedade” política. Da dificuldade dessa transferência resulta a fortíssima personalização do poder e de seus símbolos, encarnados em generais cobertos de louros: Bolívar ou Iturbide, por exemplo.

As dificuldades e incertezas são também consideráveis quando se trata de dar às novas “nações” uma espessura histórica, uma identidade cultural que legitimem a sua própria existência. Tocamos aqui no problema ainda mal resolvido em nossos dias, da relação entre as “nações” hispano-americanas e seu passado, seja ele colonial ou indígena. Problema muito complexo, pois era muito difícil para elas construir sua identidade sobre um passado colonial, qualificado como “trezentos anos de despotismo” segundo as novas referências políticas; e ainda mais difícil, pois as elites independentistas sabiam muito bem que esse “despotismo” havia sido aceito por seus ancestrais e por eles mesmos até uma data bem recente. Era igualmente difícil para essas elites identificar-se com os conquistadores e os primeiros *pobladores* – como haviam feito ainda em 1809¹⁷ - pois durante a guerra de Independência eles haviam sido levados, para justificar sua causa, a rejeitar a Conquista como um título de posse legítima da América pela Espanha, assimilando-se retoricamente aos povos vencidos. Ora, uma tal assimilação colocava dificuldades temíveis à construção de uma versão coerente do imaginário nacional. Pois, os principais dirigentes da Independência, inicialmente, e dos novos países, a seguir, não pertenciam àquelas elites *criollas* cuja identidade “espanhola” havia sido até então seu principal orgulho e sua forma de distinguir-se do resto da sociedade? É por isto que, contrariamente aos Estados Unidos, não existirão na América Latina celebrações de “Pais Fundadores”.

O período colonial permanece então objeto de representações muito ambíguas. Enrique Florescano para o México, e Mónica Quijada para o Peru, mostram como se oscila na

¹⁶ O estudo da importância do realismo em certas regiões e junto a certos grupos após a Independência ainda está por ser feito.

¹⁷ Cf., por exemplo, o *Memorial de agravios. Representación del cabildo de Santa Fe a la Suprema Junta Central de España, 1809*, redigido por Camilo Torres.

definição da “nação” e, conseqüentemente, na explicação da independência, entre duas visões divergentes acerca da continuidade histórica. Uma, na qual a influência do abade de Pradt é evidente, enfatiza a continuidade. As independências são assimiladas – segundo a analogia com a vida do homem – à emancipação das colônias que alcançaram sua idade adulta. A nação se apresenta assim como a conclusão de um longo processo histórico que engloba tanto a época pré-colombiana como a conquista e a época colonial. A outra versão insiste na descontinuidade, apresentando a independência como aquela de uma antiga nação que recupera sua liberdade perdida, o que supõe identificar a nação moderna aos antigos Estados indígenas, o período colonial a uma época de dominação estrangeira e a emancipação a uma desforra da Conquista.

Ambas versões são anteriores à época da Independência e, curiosamente, obedecem à mesma lógica: aquela da construção de uma identidade *criolla*. A primeira resultava da visão integradora da História que era a mais difundida na época colonial. Mas a segunda participava, de uma outra forma, da mesma lógica: aquela de “dignificar” a América dotando-a de uma antiguidade clássica própria – as civilizações pré-colombianas – refutando as afirmações da ciência europeia das Luzes acerca de uma pretensa inferioridade da natureza e do homem americanos. Tais filiações intelectuais constituem um bom exemplo dos procedimentos utilizados nas “construções memoriais”, escolhendo ou dispondo de modo diferente elementos pré-existentes, em função de necessidades do momento. Mas elas nos oferecem também um exemplo das manipulações que tais exercícios implicam. Efetivamente, mesmo se tais imagens possuem um forte poder evocador, devem permanecer na obscuridade se quiserem servir de fundamento à nação moderna. No México, somente por meio de uma evidente simplificação territorial é que se pode fazer da Nova Espanha a continuação do “império asteca”. E o que dizer então dos Andes, onde pelo menos três nações, senão quatro, seriam herdeiras do antigo “império” inca? Ou ainda, de regiões como a Venezuela ou o Rio da Prata, que só poderiam invocar marginalmente a herança das altas civilizações indígenas? Por tudo isso, as representações da América como uma índia, que se pode encontrar em tantas alegorias, têm mais a ver com a tradição iconográfica do que com uma verdadeira explicação histórica.

Seja qual for a explicação escolhida para as origens da nação, durante todo o século XIX existe um enorme abismo entre a evocação dos índios míticos do passado e o

esquecimento prático, o mal estar ou o desprezo frente ao índio real, esse elemento heterogêneo ou essa sobrevivência do antigo regime no interior de uma nação moderna que gostaria de sentir-se homogênea e o mais possível européia.

Passados os primeiros tempos da Independência em que a nação encerrava um conteúdo essencialmente político – uma comunidade soberana – as elites intelectuais enfrentam a tarefa de criar uma nação no sentido cultural. Uma nação que é desde então concebida como uma comunidade formada por indivíduos que reivindicam uma identidade comum feita, em grande medida, de uma memória compartilhada. É justamente porque os fundamentos históricos da nação são, na maior parte dos casos, frágeis, que a tarefa de edificar e transmitir um imaginário comum não pode ser confiada ao simples escoamento do tempo. Mesmo que as estratégias da memória tenham sempre existido, o século XIX é sem dúvida o tempo por excelência das políticas da memória. O voluntarismo é mais radical ali onde a sociedade exhibe ainda, nos grupos que a estruturam, uma pluralidade de memórias privadas, geralmente oriundas do Antigo Regime.

É surpreendente, deste ponto de vista, a extraordinária permanência do mundo antigo que transparece nas cerimônias descritas por Enrique Florescano e por Georges Lomné. Nem tanto pela mensagem transmitida, mas pela persistência de outros elementos não menos significativos: os atores, os locais, os rituais, as precedências, a imbricação do religioso e do profano, e sobretudo a onipresença da cidade como lugar e teatro onde se encenam tanto o novo poder como a nação. É certo, embora este seja um domínio ainda pouco estudado, que as corporações da antiga sociedade, esses importantes atores coletivos, conservam e conservarão por muito tempo memórias privadas, que se chocam com os objetivos e os princípios da memória pública unificada pela qual se procura construir a nação moderna. É o caso das comunidades indígenas no meio rural ou mesmo numa grande cidade como México, onde as *parcialidades* indígenas perdurarão durante uma boa parte do século XIX. É também o caso de grandes famílias cujos membros são, tanto os construtores de uma sociedade por eles proclamada como nova e igualitária, os mais zelosos conservadores, em sua vida privada, de uma memória familiar, fascinada por genealogias que os inserem nas grandes linhagens da época colonial; memória familiar feita de alianças e de inimizades, que explica em boa parte os enfrentamentos de facções tão característicos do século XIX americano. A novidade

única, mas da maior importância, é a ubiquidade do desfile militar e do exército nestas cerimônias do pós-Independência, evidência magnífica da aparição de um novo e fundamental ator coletivo na vida política.

A construção da nação e a nova visão do passado que ela comporta aparecem como empresas complexas, cujo estudo exige muitas nuances e uma periodização sofisticada. Tulio Halperín Donghi o demonstra com eloquência estudando a forma como Alamán e Sarmiento descrevem e avaliam o período colonial algumas décadas após a independência; aí vemos como as recordações pessoais, bastante parecidas e positivas acerca daquela época, conduzem a uma articulação diferente com o presente e a projetos políticos opostos.

A indispensável periodização deste século tão complexo permanece em grande parte por fazer. Tudo se passa, no entanto, como se durante um primeiro período que alcança as décadas de 1850 e 1860, a parcela dos dispositivos antigos da memória permanece dominante, assim como a presença dos atores da antiga sociedade. Os meios utilizados para difundir a nova imagem da nação e de seu passado apresentam, tal como a sociedade à qual eles se dirigem, uma dominante oral e visual: discursos, espetáculos urbanos, monumentos efêmeros. Os principais atores são as corporações antigas ou modernas e o povo reunido nos lugares tradicionais do antigo espaço público da cidade: a praça, ruas, igrejas.¹⁸ É certo que nesse primeiro período surgem várias obras históricas que darão origem à história pátria, aquela que será ensinada mais tarde nas escolas, mas nada indica que nessa época tal produção já tenha alcançado a massa da população.

Num segundo período, que começa após a metade do século e atinge o apogeu nas três últimas décadas, as políticas da memória tornam-se mais massivas e eficazes. Os novos Estados, saindo enfim de um longo tempo de conflitos, dispõem agora dos meios e da estabilidade necessários para dedicar-se à tarefa da construção e da difusão de uma “memória nacional”: e isto, por meio da escola, dos monumentos, do calendário festivo. Trata-se de construir um imaginário nacional coerente e de elaborar uma “memória racional” – expressão de Bartolomé Mitre, recolhida por Pilar González Bernaldo –

¹⁸ Tais reflexões devem muito aos estudos em curso de Annick Lempérière.

reduzindo a margem de iniciativa da sociedade. O espaço público moderno triunfa eliminando os antigos lugares onde o povo urbano era simultaneamente ator e espectador das celebrações patrióticas.¹⁹

Os meios empregados são praticamente os mesmos em toda a parte: os livros de história pátria, como indica Nikita Harwich Vallenilla para a Venezuela; a fundação de instituições encarregadas de dizer a verdade sobre a história nacional, como o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (GUIMARÃES, 1994); o remanejamento urbano por meio da toponímia, da estatuária, dos lugares de sociabilidade.

Em todos os casos, trata-se de políticas conscientes visando transformar uma população heterogênea num único povo unificado pela adesão a uma visão comum do passado. O meio pedagógico mais adequado para se alcançar tal objetivo é certamente a constituição do panteão dos grandes homens da pátria. Nesse domínio, reina a diversidade. Cada país, ao final de processos complexos, chega a soluções variadas combinando heróis civis ou militares, sábios, legisladores ou homens de letras... Nessas combinatórias predominam quase em toda parte os homens da Independência, os heróis fundadores de nações novas. A Independência torna-se desde então o tempo das origens por excelência, o acontecimento fundador que divide em dois períodos a História americana e lhe confere todo sentido.

Acrescentemos que, nessa época de vigência de um segundo liberalismo de corte laicizador, a “heroização” dos personagens históricos, a sacralização da história, o calendário de festas patrióticas e os cultos cívicos tornam-se o meio e o sinal da secularização: uma tentativa de quebrar, com resultados diferenciados em cada caso, a estruturação essencialmente religiosa do tempo da antiga sociedade.

Mas os heróis desses panteões cívicos não são figuras intocáveis como os santos... Ao contrário, é frequentemente em torno deles que se travarão os combates da memória. Questiona-se ora a hierarquização entre os heróis, como Hidalgo ou Morelos no México; ora, por vezes, a exclusão de algum deles: ou Hidalgo ou Iturbide no México,

¹⁹ Este é o caso, na maioria dos países, das grandes praças, coração da vida cidadina: lugar central das cerimônias em que a cidade colocava em cena toda a variedade do corpo social. Arborizadas, ajardinadas, elas tornam-se agora um lugar de passeio para os indivíduos e as famílias, componentes elementares da nova nação.

Carrera ou O'Higgins no Chile; em outros casos, enfim, os debates mais vivos e mais duráveis voltam-se para outros personagens do século XIX: Rosas na Argentina, Portales no Chile. Em todos os casos, exceto tardiamente na Venezuela, que pratica na expressão de Hans Vogel um “monoteísmo heróico” em torno a Bolívar – tais heróis, supostos unificadores da memória da nação, serão objeto de contínuas revisões e reavaliações em função de circunstâncias transitórias.

Tais revisões são particularmente numerosas e radicais no século XX. Com efeito, o modelo de nação construído pelos liberais do século XIX prestava-se a muitas críticas que apontaram em geral a sua natureza essencialmente política, elitista e universalista. Nestes três planos, o modelo entra em crise no início do século XX, quando as ‘nações’ latino-americanas se preparam para comemorar um retorno sobre si mesmas que é o Centenário da Independência. A crise é política e cultural, resultado paradoxal do próprio sucesso dos empreendimentos de estabilização política e de modernização – econômica, administrativa, educativa – levados a cabo pelos governantes da segunda metade do século XIX. É graças ao seu êxito que blocos cada vez mais extensos da antiga sociedade começam a aderir aos princípios políticos modernos e a internalizar sua adesão à “nação”. Surge assim um “novo povo” – novas classes médias ou operárias, geralmente de origem rural ou imigrante – que reivindica agora o ingresso no mundo da política, reservado até então a elites muito restritas. Aqui e ali – no Chile, na Argentina, no México, para citar apenas 3 países – aparecem reivindicações no sentido de democratização dos regimes políticos. Os governos modernizadores do século XIX passam a ser contestados em nome dos princípios que eles mesmos haviam transmitido por meio da escola, dos símbolos, das festas cívicas. Eles tinham, sem dúvida, assegurado a paz ou reaquecido a economia mas, para esse “novo povo”, excluído da política, eles eram, ou tinham-se tornado, governos oligárquicos, distanciados do povo e de suas aspirações. Naturalmente, a História, sob as formas próprias a cada país, foi chamada para apoiar essa crítica “anti-oligárquica”. Nessa ordem de idéias, Eduardo Muñoz estuda como a contestação a um regime considerado aristocrático, no Chile, conduz à crítica do parlamentarismo e a uma nova leitura do longínquo regime de Portales. Na Argentina, como indica Diana Quattrochi-Woisson, o revisionismo político, apoiado muitas vezes na memória privada das famílias rosistas, vai reivindicar

a memória de Rosas e de outros caudilhos estigmatizados como bárbaros pela historiografia liberal, encarnando-se numa obra literária de extraordinário sucesso popular. *Martín Fierro* é, com efeito, a exaltação nostálgica de uma Argentina perdida no passado, mas também o contraponto nativo ao “cosmopolitismo” e à europeomania da elite governante.

Porque a contestação do modelo liberal de nação não é somente política, mas também cultural, cuja “civilização” está identificada aos ideais e aos modos de vida europeus ou norte-americanos. Reivindicar-se-á, desde então, raízes próprias, mesmo que isto possa tomar direções muito diferentes, ou mesmo opostas, tamanha é a diversidade de origens que a América Latina pode reclamar. Tais raízes são, num primeiro momento, a herança hispânica, cuja celebração já tem, no IV Centenário do Descobrimento, uma primeira e efêmera sinalização. Agora, o período colonial e a herança espanhola, tão criticados anteriormente como responsáveis pelo atraso americano, são reintegrados na história nacional de muitos países, ou pelo menos dão vitalidade a uma forte corrente historiográfica que exalta os valores “espanhóis” como a matéria mesma com que se fez o pedestal da independência. Mas uma tal reivindicação, que culminará durante a primeira guerra mundial com a comemoração do 12 de Outubro, chamado agora Dia ou Festa da Raça, dos dois lados do Atlântico, preenche, na verdade, funções diferentes. Miguel Rodríguez descreve bem as transformações que esta nova festa cívica experimenta ao longo do tempo e segundo a extensão do espaço. Concebida inicialmente como uma festa unificadora para países originários de um tronco comum, e destinada a barrar a influência crescente dos Estados Unidos, ela vai tornar-se em cada país uma festa que celebra, por meios diversos e cambiantes, a Nação. Como já tínhamos constatado num outro registro, a propósito das celebrações da época da Independência, as festas mostram uma extraordinária capacidade de sobrevivência e, ao mesmo tempo, uma grande propensão a adquirir significações diversas conforme as épocas.

Annick Lempérière nos oferece um belo exemplo dessa maleabilidade da comemoração e das ironias da História, uma vez que os acasos do calendário fazem que as duas datas-chaves da Independência mexicana precisaram ser celebradas por dois regimes políticos pouco à vontade com os homens que os encarnavam. Porfirio Díaz, devendo comemorar 1810, ocultou de fato Hidalgo, por tudo quanto a sua revolta comportava de anarquia

aos olhos de um regime devotado à “ordem e progresso”. Por seu lado, em 1921, após a revolução, Álvaro Obregón escamoteou Iturbide para colocar em primeiro plano o povo, um povo concebido agora como essencialmente heterogêneo.

A influência da antropologia cultural nascente sobre esta última visão destaca dois outros fenômenos próprios ao século XX: o peso crescente das ciências do homem – e entre elas, a história profissional – na crítica e na elaboração das representações do passado; e a reivindicação da mestiçagem ou, em nossos dias, da pluriétnicidade como realidades constitutivas da identidade americana.

Esses dois fenômenos paralelos, sempre atuais, vão minar a história oficial, a *historia patria* tal como o século XIX a construiu, e isto em meio a debates apaixonados. Mais além dos pontos concretos em pauta, esses debates colocam problemas de difícil solução, pois eles giram sempre em torno da função que as representações do passado cumprem na definição da Nação. Não está em questão o fato de que tais representações sejam construções, artefatos de memória, mas também não é menos verdadeiro que toda comunidade humana se ergue sobre alguma visão parcialmente mítica do passado. A qualquer momento a contestação de tais mitos de origem se torna inevitável, quando as disciplinas eruditas mostram a simplificação ou a manipulação que presidiram o seu nascimento, ou evidenciam realidades manifestamente esquecidas. Essa tensão entre os mitos fundadores de uma Nação, por essência invariáveis (uma vez que servem para socializar os indivíduos e dar-lhes uma identidade coletiva), e a variabilidade dos conhecimentos fornecidos pela pesquisa, ocorre em toda parte.

Nesse domínio, a singularidade hispano-americana se destacaria por ter criado uma história particularmente rígida, cristalizada, uma “história de bronze” – segundo a expressão cunhada por Rodolfo de Roux – avessa a qualquer mudança e até mesmo supervisionada por instituições encarregadas de velar por sua ortodoxia histórica. Esses traços resultam, por certo, da juventude e fragilidade da nação na América Latina e do caráter inesperado das independências. De fato, estas não foram exatamente a conquista do status de Estado-Nação por uma nacionalidade (no sentido cultural do termo) mas, antes, o efeito da desagregação política de um conjunto, dotado de uma extraordinária unidade cultural, em vários Estados separados. Ora, esses jovens Estados precisaram construir após a independência a Nação, recorrendo ao exagero de todos os

particularismos. A história pátria e seus mitos são mais asperamente defendidos, justamente quando seu fundamento histórico é mais fraco e quando a nação permanece frágil. Talvez, como na Europa, eles só possam ser contestados quando a solidez da nação estiver suficientemente afirmada, um processo que talvez já esteja em ação em países como o México ou o Chile.

O segundo fenômeno – a reivindicação da mestiçagem e, mais recentemente, da multietnicidade – também é lógico, mas também coloca sérios problemas. A história pátria, tal como foi elaborada no século XIX, excluía de fato a maioria da população, mestiça ou “índia”. Centrada sobre os grandes homens que fizeram a nação, quase todos membros das elites *criollas*, essa história manipuladora está a serviço da elite no poder, como Jean Piel indica ser ainda o caso da Guatemala contemporânea. Por isso, uma tal visão da História era incapaz de fundar verdadeiramente a Nação, na medida em que esta pretende integrar todos os habitantes de seu território.

Deste ponto de vista, o exemplo do México é particularmente esclarecedor. Aqui, a tomada de consciência de tal necessidade já vinha de algum tempo mas, como indica Annick Lempérière, o efeito conjugado da nova Antropologia e da entrada em cena das massas durante a revolução conduziu à construção de uma nova identidade e de uma nova história. Curiosamente, o indigenismo dessa época desembocou na exaltação da mestiçagem como traço constitutivo da nacionalidade. O Estado assumiu aqui uma parte importante mobilizando todos os meios da pedagogia social, como demonstra um exemplo de história em quadrinhos escolhido por Jacqueline Covo. É que a mestiçagem, mesmo alterando a imagem da nação, não deixa de ser um instrumento muito operacional para construí-la, na medida em que ela também propõe uma visão unificadora da história e da sociedade.

Entretanto, como todas as precedentes, esta representação não é menos simplificadora, já que ao lado do componente mestiço da população, sem dúvida majoritário, existem importantes grupos “brancos”, “negros” ou “índios”. O interesse que o Estado e as ciências sociais lhes dedicam, por sua singularidade e marginalidade, tem certamente algo a ver com a aparição de reivindicações “étnicas” e mais particularmente “índias”. Com elas aparece uma releitura do passado, muito em voga durante o V Centenário, situando no centro da história americana esses grupos e a sua exclusão, e rejeitando

muitas vezes os mecanismos criados para sua integração numa sociedade desigual e heterogênea, por certo, mas que apresenta um poderoso processo de mestiçagem biológica e sobretudo cultural que é, sem dúvida, o traço distintivo da América Latina.

Tal evolução é explicável e legítima por tudo quanto ela contribui à defesa da diversidade dos grupos e das culturas. Ela assegurou mesmo o reconhecimento, por certos países, de seu caráter multicultural, mas, apesar disso, resta um problema que nenhuma nação moderna resolveu de fato ainda: como compatibilizar uma história da “nação” (o que, em nossas referências modernas, supõe “uma memória compartilhada” e, em síntese, o ideal de uma comunidade homogênea) com o respeito a uma pluralidade de comunidades culturais? Os estudos recolhidos nesta coletânea não oferecem uma solução a este problema primordial de nosso tempo, mas eles podem, sem dúvida, contribuir, na medida em que mostram a extrema variabilidade, os remanejamentos contínuos, enfim, a relatividade das “construções memoriais”.

Bibliografia:

- ARNOULD, Charlotte. Légitimités mémoriales: rois et caciques mayas du Guatemala entre 1540 et 1600. In GUERRA, F-X. (Org.) *Mémoires en Devenir. Amérique latine XVI^e-XX^e siècle*. Bordeaux, Maison des Pays Ibériques, 1994, p. 63-83.
- BRADING, David. *Orbe indiano. De la monarchía católica a la república criolla, 1492-1867*. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- CALVO, Thomas. Sólo México es Corte: la fête hispanique animée par le créolisme mexicain (1722-1744). In: GUERRA, 1994, p. 97-112.
- COVO, Jacqueline. Une pédagogie de la mémoire. Les origines du Mexique à travers la bande dessinée. In: GUERRA, 1994, p. 349-359.
- DEHOUE, Danièle. L'apparition d'une mémoire afro-indienne dans le Mexique colonial. Les tribulations d'un saint sur la route d'Acapulco. In: GUERRA, 1994, p. 113-135.
- DE ROUX LÓPEZ, Rodolfo. Mémoire et modélisation du futur citoyen: les manuels scolaires. In: GUERRA, 1994, p. 337-347.
- FLORESCANO, Enrique. Les origines de la mémoire nationale mexicaine: la célébration du triomphe de l'Indépendance en 1821. In: Guerra, 1994, p. 157-176.
- GONZÁLEZ BERNALDO, Pilar. L'urbanisation de la mémoire. La politique urbaine de l'État de Buenos Aires pendant la sécession (1852-1862). In: GUERRA, 1994, p. 237-254.
- GRUZINSKI, Serge. Le “premier centenaire” de la Découverte du Nouveau Monde: témoignages de la Nouvelle-Espagne. In: GUERRA, 1994, p. 85-112.

- GRUZINSKI, Serge. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVI^e-XVIII^e siècle*. Paris, 1988. [Edição brasileira: São Paulo, Companhia das Letras, 2003].
- GUIMARÃES, Lúcia Maria Paschoal. Politique à l'Académie. La construction de la mémoire de l'Empire brésilien (1838-1850). In: GUERRA, 1994, p. 207-220.
- HALPERÍN DONGHI, Tulio. Une nouvelle image du passé colonial: Sarmiento et Alamán. In: GUERRA, 1994, p. 221-236.
- HARWICH VALLENILLA, Nikita. Le discours historiographique du Venezuela au XIX^e siècle. In: GUERRA, F-X. (Org.) *Mémoires en Devenir. Amérique latine XVI^e-XX^e siècle*. Bordeaux, Maison des Pays Ibériques, 1994, p. 193-206.
- LEMPÉRIÈRE, Annick. D'un centenaire de l'Indépendance à l'autre (1910-1921): l'invention de la mémoire culturelle du Mexique contemporain. In: GUERRA, 1994, p. 269-292.
- LIRA, Andrés. *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México, Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y sus barrios, 1912-1919*. México, El Colegio de México, 1983.
- LOMNÉ, Georges. Les villes de Nouvelle-Grenade: théâtres et objets de jeux conflictuels de la mémoire politique (1810-1830). In: GUERRA, 1994, p. 139-155.
- MUÑOZ, Eduardo. Le centenaire de l'Indépendance au Chili: critique du libéralisme politique et révision de l'imaginaire national. In: GUERRA, 1994, p. 293-306.
- NORA, Pierre. Entre Mémoire et Histoire. La problématique des lieux. In: NORA, P. *Les Lieux de Mémoire I. La République*. Paris, Gallimard, 1984.
- PAILLER, Claire. Entre le mythe et l'histoire: mémoire et récréation culturelle dans les *Comentarios Reales de l'Inca Garcilaso de la Vega*. In: GUERRA, 1994, p. 49-62.
- PEASE, Franklin. Le passé andin: histoire ou mise en scène? In: GUERRA, 1994, p. 31-48.
- PIEL, Jean. Mémoire des origines ou pressentiment d'absence de futur? Le cas du Guatemala em 1992. In: GUERRA, 1994, p. 361-373.
- QUATTROCHI-WOISSON, Diana. Le modelage historique de la mémoire nationale argentine: une identité brisée. In: GUERRA, 1994, p. 307-317.
- QUIJADA, Mónica. De la Colonie à la République: inclusion, exclusion et mémoire historique au Pérou. In: GUERRA, 1994, p. 177-191.
- RODRÍGUEZ, Miguel. De divers usages du 12 octobre. In: GUERRA, 1994, p. 319-336.
- SOTELO INCLÁN, Jesús. *Raíz y razón de Zapata. México*, CFE, 1970, 2^a ed.
- VOGEL, Hans Ph. L'Argentine e le Venezuela: des pays prisonniers de leur passé? In: GUERRA, 1994, p. 255-266.