



Ana Carolina Machado de Souza

**A ascensão da Idolatria e a decadência da Evangelização no
século XVII: uma análise de crônicas da Nova Espanha**

Campinas, 2014.



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

ANA CAROLINA MACHADO DE SOUZA

**A ascensão da Idolatria e a decadência da Evangelização no século XVII:
uma análise de crônicas da Nova Espanha**

Dissertação apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestra em História, na Área de História Cultural.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO
DEFENDIDA PELA ALUNA ANA CAROLINA MACHADO DE SOUZA E
ORIENTADA PELO PROF. DR. LEANDRO KARNAL E APROVADA NO DIA
19/12/2014

Orientador: Prof. Dr. Leandro Karnal

Campinas, SP

2014

iii

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Paulo Roberto de Oliveira - CRB 8/6272

So89a Souza, Ana Carolina Machado de, 1988-
A ascensão da idolatria e a decadência da evangelização no século XVII :
uma análise de crônicas da Nova Espanha / Ana Carolina Machado de Souza. –
Campinas, SP : [s.n.], 2014.

Orientador: Leandro Karnal.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas.

1. Idolatria - México. 2. Evangelização - México. 3. Século XVII. I. Karnal,
Leandro, 1963-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: The rise of idolatry and the decay of evangelization in the XVIIth century : an analysis of chronicles of New Spain

Palavras-chave em inglês:

Idolatry-Mexico

Evangelization- Mexico

XVII th century

Área de concentração: História Cultural

Titulação: Mestra em História

Banca examinadora:

Leandro Karnal [Orientador]

José Alves de Freitas Neto

Anderson Roberti dos Reis

Data de defesa: 19-12-2014

Programa de Pós-Graduação: História



A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 19 de dezembro de 2014, considerou a candidata ANA CAROLINA MACHADO DE SOUZA aprovada.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

Prof. Dr. Leandro Karnal

Prof. Dr. José Alves de Freitas Neto

Prof. Dr. Anderson Roberto dos Reis

Profª. Dra. Eliane Moura da Silva

Profª. Dra. Janice Theodoro da Silva







RESUMO

O objetivo desta pesquisa é analisar a ideia de ascensão da idolatria e da decadência da evangelização indígena na Nova Espanha do século XVII a partir dos *VI Anales del Museo Nacional de México*. Neste volume se encontram atas do Santo Ofício e relatos provenientes do final do século XVI e do XVII que discutem e narram, sobretudo, as idolatrias indígenas, os rituais e superstições dos nativos. Os autores e suas crônicas são: Don Pedro de Ponce, com *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*; Don Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra Idolorvm Cvltores del Obispado de Yucatán* (1613); Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las Supersticiones y costumbres gentlicas que ou viuen entre los indios naturales desta Nueva España* (1629); Br. Gonçalo de Balsalobre, *Relacion Avtentica de las Idolatrias, svpersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*. (1654); Jacinto de la Serna, *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpacion de ellas*. (1656); por fim, Pedro de Feria, *Relacion que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidência em sus idolatrias de los indios de aquel país después de treinta años cristianos*. Em linhas gerais, acreditamos que esses textos trazem uma perspectiva social, política e religiosa da Nova Espanha do século XVII, ao mesmo tempo em que sustentam a ideia de crise na evangelização na América. Dessa maneira, estudamos como esse conceito é encontrado nessa documentação, sendo ele previamente delineado a partir de exemplos bibliográficos e das próprias crônicas.

Palavras-chave: Idolatria, Evangelização, crônicas religiosas, Nova Espanha, *VI Anales del Museo Nacional de México*.

ABSTRACT

The purpose of this research is to analyze the idea of the rise of indigenous idolatry and the decay of the evangelization in New Spain of the seventeenth century from *VI Anales del Museo Nacional de México*. In this volume are the records of the Inquisition, and reports from the late sixteenth and seventeenth century that discuss and recount indigenous idolatry, rituals and superstitions of the natives. The authors and their chronicles are: Don Pedro de Ponce, com *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*; Don Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra Idolorvm Cvltores del Obispado de Yucatán* (1613); Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las Supersticiones y costumbres gentilicas que ou viuen entre los indios naturales desta Nueva España* (1629); Br. Gonçalo de Balsalobre, *Relacion Avtentica de las Idolatrias, svpersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*. (1654); Jacinto de la Serna, *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpacion de ellas*. (1656); por fim, Pedro de Feria, *Relacion que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidência em sus idolatrias de los indios de aquel país después de treinta años cristianos*. In general, we believe that these texts bring a social, political and religious perspective of seventeenth-century New Spain, at the same time they support the idea of crisis in evangelism in America. Thus, we studied how this concept is found in this documentation, it being previously delineated by examples from bibliographic and chronicles.

Key-words: Idolatry, Evangelization, religious chronicles, New Spain, *VI Anales del Museo Nacional de México*.

SUMÁRIO

RESUMO	vii
ABSTRACT	ix
AGRADECIMENTOS	xiii
INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO I – Os <i>VI Anales del Museo Nacional de México</i>: sua construção e importância histórica.	09
CAPÍTULO II – <i>Decadentia</i> e declínio: a dialética da crise no pensamento ocidental.	35
CAPÍTULO III – O III Concílio Provincial Mexicano e as mudanças eclesiais na Nova Espanha.	77
CAPÍTULO IV – Vamos desencantar as almas? Uma análise da extirpação de idolatrias na Nova Espanha do século XVII.	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS	141
FONTES	147
BIBLIOGRAFIA	149

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas foram essenciais nesses últimos três anos e aqui tenho a possibilidade de deixar à tinta o que é dito e sentido no dia-a-dia. Primeiro agradeço aos professores que fizeram parte da minha formação no mestrado: Profa. Dra. Eliane Moura da Silva, Profa. Dra. Iara Lis Schiavinatto e Profa. Dra. Aline Carvalho. Em especial, agradeço ao Prof. Dr. José Alves de Freitas Neto que, desde a graduação, partilha sua inspiração sobre a América, a qual, definitivamente, me contagiou. Também sou grata aos seus apontamentos no meu exame de qualificação, fundamentais para o desenvolvimento da pesquisa. Nesse mesmo sentido, meu obrigada ao Prof. Dr. Luis Estevam de Oliveira Fernandes pela leitura cuidadosa do texto, o que me auxiliou imensamente. Também agradeço ao Prof. Dr. Anderson Roberti dos Reis por aceitar fazer parte da minha banca de defesa, com uma arguição inspiradora.

À Ana Luisa Madrigal Limón, encarregada do Archivo Histórico do Museo Nacional de Antropología, agradeço pela ajuda imprescindível com a documentação e pela delicadeza com que me atendeu na Cidade do México. Assim como, agradeço ao chefe da Biblioteca Nacional de Antropología e História, Gerardo Mercado Palomares pela atenção. Deixo aqui um abraço especial para a querida Mimi Duke, minha anfitriã em solo mexicano. Nunca me esquecerei do passeio pelo Bosque de Chapultepec e da recepção tão animada.

Agradeço aos queridos amigos que conquistei nesse período de pós-graduação. Eu tive a sorte de conhecer pessoas incríveis e que me marcaram. Com elas, a vida seguiu mais leve. À Maria Emilia Granduque José, Eduardo Ruz e Julia Uzun, o meu profundo agradecimento pelas conversas sérias e risadas. Ao Saulo Goulart, pelas leituras e correções certeiras, sempre um amigo quando precisei. Ao querido Tiago Pires, que tenho a honra de dizer ser um dos meus melhores amigos, a maior gratidão possível. Obrigada por fazer parte da minha trajetória acadêmica, enriquecida com suas leituras e debates eruditos, e, sobretudo, por estar em minha vida. Passar por esse processo sem ele beiraria ao insuportável.

Agradeço também àqueles que estão comigo desde a graduação, na alegria e na tristeza, na saúde e na doença, nos trabalhos e seminários, nos almoços semanais. À Giovanna Milanez de Castro, Ana Cláudia Cermaria, Ana Cláudia Massaro, Paula Franco, Flávia Longo e Bruna Borges, o abraço mais terno. À Mariana Cepil, quase uma irmã gêmea, um agradecimento grandiloquente digno de sagitarianas. À Ligia Lopes Fornazieri um abraço especial, pois além de ser uma grande amiga, me inspira a ser uma historiadora cada vez melhor. Ao João Paulo Berto, um segundo irmão, talentoso historiador, parceiro de perrengues e estudos, meu profundo obrigado.

Ao meu orientador Prof. Dr. Leandro Karnal, o agradecimento mais sincero e humilde. Desde 2008, quando, na disciplina que administra, eu descobri minha paixão pelos estudos americanos, ele me acolheu e alimentou minhas ideias com suas considerações valiosas. Neste mestrado, sua figura foi essencial, pois além de me apresentar a documentação, ele acreditou no meu potencial, o que me impulsionou a ser cada vez melhor. Devo a ele toda a minha formação, se sei alguma coisa sobre História, foi ele quem me ensinou.

À CAPES pela bolsa fornecida, que trouxe tranquilidade para a realização do trabalho.

Por fim, agradeço à minha família, parte mais importante de mim. Ao meu avô Ubiratan Machado, às tias Vanuza Machado e Vanesca Machado, ao Rogério Caramujo, ao Felipe Machado de Souza, à Lays Machado, à Julia Caramujo e ao Vinicius Caramujo: o imenso respeito que vocês tem por mim e a crença de que sou melhor do que realmente sou, me faz querer alcançar esse patamar. O meu mais intenso e honesto obrigado.

Aos meus pais, Reginaldo Luiz de Souza e Vanilza Machado Souza, agradecer aqui não é suficiente. À vocês, os mais extraordinários pais que alguém pode ter, eu dedico esse trabalho de anos, pois são parte primordial e a razão de tudo.

“All of us failed to match our dream of perfection. So I rate us on the basis of our splendid failure to do the impossible. In my opinion, if I could write all my work again, I am convinced that I would do it better, which is the healthiest condition for an artist. That's why he keeps on working, trying again; he believes each time that this time he will do it, bring it off. Of course he won't, which is why this condition is healthy.”

William Faulkner

INTRODUÇÃO

O mote para essa dissertação surgiu de uma epifania após a primeira lida nos cronistas compilados nos *VI Anales del Museo Nacional de México*. O Professor Leandro Karnal me apresentou essa documentação prometendo ser instigadora de ideias e despertadora de vários caminhos analíticos. Como sempre, sua avaliação estava correta. Idolatria, catequese, índios, *borrachos*, mudanças evangelizadoras, desejos de punição foram os primeiros conceitos que pulavam em minha mente. Aguilar em Yucatán, Balsalobre em Oaxaca, De la Serna na Cidade do México são exemplos de autores com linguagens e de épocas diferentes, mas com discurso semelhante: a idolatria persistia e estava ganhando a guerra contra o Cristianismo. Algo precisava ser feito.

“Apenas” esses vieses já seriam mais do que suficientes para um trabalho de uma vida toda, porém, algo mais saltou aos olhos: a crise, a decadência, o declínio de uma era e as mudanças que a sucediam. Corroborados por uma historiografia que classificava e demonstrava a crise nos âmbitos econômicos, políticos e sociais, resolvemos partir desse ponto de vista e questionar: qual o papel da idolatria nas transformações eclesiásticas? Esses autores falavam sozinhos, ou haveria uma recorrência do mote da crise em outros relatos?

Portanto, esse estudo dedicou-se a analisar a idolatria e a evangelização na Nova Espanha do final do século XVI e XVII, tendo como ponto de partida a ideia de crise e declínio da missão evangelizadora e o início de mudanças estruturais na Igreja, sobretudo com o III Concílio Provincial Mexicano (1585). É a “ascensão” da idolatria e a “decadência” da evangelização na virada dos quinhentos para os seiscentos.

1.

O objetivo desta pesquisa é analisar a idolatria indígena na Nova Espanha do século XVII a partir dos *VI Anales del Museo Nacional de México*. Neste volume se encontram atas do Santo Ofício e relatos provenientes do final do século XVI e do XVII que discutem e narram, sobretudo, as idolatrias indígenas, os rituais e superstições dos nativos. Os autores e suas crônicas são: Don Pedro de Ponce, com *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*; Don Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra Idolorvm*

Cvltores del Obispado de Yucatán (1613); Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las Supersticiones y costumbres gentlicas que ou viuen entre los indios naturales desta Nueva España* (1629); Br. Gonçalo de Balsalobre, *Relacion Avtentica de las Idolatrias, svpersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*. (1654); Jacinto de la Serna, *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpacion de ellas*. (1656); por fim, Pedro de Feria, *Relacion que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidência em sus idolatrias de los indios de aquel país después de treinta años cristianos*. Em linhas gerais, acreditamos que esses textos trazem uma perspectiva social, política e religiosa da Nova Espanha¹ do século XVII, ao mesmo tempo em que sustentam a ideia de crise na evangelização na América. Dessa maneira, estudamos como esse conceito é encontrado nessa documentação, sendo ele previamente delineado a partir de exemplos bibliográficos e das próprias crônicas.

Essa dissertação tem uma costura conceitual que une os capítulos: a ideia da crise. Na historiografia a dicotomia ascensão e queda é um discurso analítico recorrente, com o qual, a partir de parâmetros sociais, econômicos, religiosos ou mesmo políticos, pode-se discorrer sobre a historicidade de um período. Na intenção de contextualizar a crise eclesiástica na América procuramos discorrer sobre as transformações que aconteciam em todos os setores na colônia.

O governo na América foi construído a partir do que se chamava “consulta real”, no qual todas as ações realizadas em território colonial deveriam ter pareceres da metrópole. Foi no século XVII que esse estilo de governo se consolidou, quando o número de burocratas aumentou, sendo todos *letrados*, porém poucos com experiência em solo americano (BETHELL, 2012, p. 287). Ao longo do tempo, essa característica do plano colonizador da Coroa, de centralizar e unificar as culturas, catequizar os indígenas e controlar a estrutura política passou a ir de encontro ao que María Pastor distinguiu como a proposta *criolla*. Esse novo grupo de espanhóis nascidos na América passou a discordar do controle exercido pelas autoridades metropolitanas, pois tolhia possibilidade de ascensão social.

¹Sabemos que “Nova Espanha” é um termo generalizador. Contudo, utilizamos a generalização para facilitar o entendimento, mas cada vez que tratarmos de algum autor em particular, especificaremos o seu local de discurso.

Em termos materiais, persistiam diferentes padrões de consumo que variavam com a composição social. Apesar da drástica diminuição da população indígena, eles ainda eram maioria e sofriam o processo de “homogeneização” com a cultura europeia. A partir do vestuário, por exemplo, é possível analisar a situação do período. Além de indicarem estratificação social, a maneira de se vestir também estava ligada à moral cristã. Somente os índios que não haviam sido cristianizados andavam parcamente vestidos, com as mulheres, por exemplo, exibindo o torso desnudo (MIJARES, 2005, p. 111). A pressão religiosa espanhola fez com que as roupas virassem item obrigatório e nenhum indivíduo, sobretudo os cristãos, poderia manter a nudez. Além disso, a composição das vestimentas foi modificada, com a maior utilização de materiais espanhóis, o que demonstrava uma unificação dentro de um novo código. O vestuário, assim como as moradias, as mobílias, eram elementos que indicavam as diferenças sociais.

No século XVII, as corporações, ligadas às instituições normativas ou não, possuíam grande influência na convivência social. A população poderia exercer seus direitos por meio delas, assim como receber assistência, mas elas se relacionavam, sobretudo, com a ascensão social. Cada uma possuía suas próprias regras, estatutos e obrigações, porém, mesmo autônomas, eram instrumentos utilizados pelas autoridades para controlarem mais a fundo o recolhimento fiscal nas mais longínquas comunidades. No âmbito eclesiástico, a criação de comunidades menores, ou mesmo das dioceses, foi uma premissa debatida nas assembleias conciliares, em uma tentativa de aperfeiçoar o trabalho dos ministros. Havia uma reclamação constante do alto número de pessoas que um religioso deveria ensinar, o que comprometeria o sucesso na empreitada.

Essa discussão se relaciona ao questionamento da eficiência da evangelização, sobretudo com o “desenvolvimento” das idolatrias, já que muitos relatos falam de um amálgama entre a prática cristã e pagã. Para trabalharmos a ideia de catequese, partimos de dois pontos. Charlotte de Castelnau-L’Estoile, por exemplo, trabalhou o mote da decepção em sua obra *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*², na qual recorre à metáfora da fertilidade para discorrer sobre catequese indígena brasileira. Ao tratar da história das missões, e observando ser o jesuíta José de

²Edição publicada pela EDUSC, em 2006.

Acosta³ (1539-1600) um dos religiosos mais atuantes da época, sobretudo para a pedagogia dos missionários, a autora cita o quão decepcionante teria sido a evangelização até o final do século XVI. Apesar de tratar da realidade do Brasil, sendo esta distinta da mexicana, o ponto de partida adotado aqui é o mesmo: a partir daquele momento, boa parte dos catequistas deveria adquirir uma nova postura para a realização da catequese e da manutenção da conversão. A adaptação da doutrina para a melhor compreensão pelos indígenas seria fundamental. Mesmo com o constante aumento de denúncias, e, no caso mexicano, as idolatrias cada vez mais frequentes, os nossos cronistas clamavam por mudanças estruturais dentro da própria Igreja, principalmente nos métodos de evangelização.

O outro ponto, que é correlato, pertence a Jorge Cañizares-Eguerra. Ele discorreu sobre a “jardinagem espiritual”, numa alusão à Igreja e as almas dos indivíduos como jardins, enquanto Deus e Jesus Cristo seriam os jardineiros. Do mesmo modo, a metáfora do “Mármore e a Murta” de Eduardo Viveiros de Castro também foi trabalhada para compreendermos essa ideia de “cultivo” cristão, dos indígenas representarem plantas a serem moldadas. Analisaremos a fonte na intenção de compreender a visão desses autores sobre a idolatria e os caminhos tomados pela evangelização indígena com as mudanças eclesíásticas impostas pelo Concílio de Trento (1545-1563) e sua adaptação na América, sobretudo com o III Concílio Provincial Mexicano (1585). Assim como, busca-se entender a maneira pela qual essas transformações afetaram a catequização, e a historicidade dessa documentação.

As crônicas de Pedro de Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar, Hernando Ruiz de Alarcón, Gonçalo de Balsalobre, Jacinto de la Serna, e Pedro de Feria denunciaram a permanência da idolatria entre os indígenas, e o perigo dela “contaminar” o restante da população. Os indígenas não eram mais vistos como inocentes e deveriam responder pelos seus crimes, o que demandaria maior controle institucional e devocional. Essa exigência de punições chegou à assembleia eclesíástica e foi discutida, juntamente com outras sugestões enviadas por bispos de todas as partes da Província Eclesiástica Mexicana.

³José de Acosta foi um padre jesuíta espanhol que chegou ao Peru junto com a missão evangelizadora de 1572. Foi participante ativo durante o III Concilio Provincial Limense, sobretudo na redação de manuais catequéticos aos ministros. Entre suas obras principais se encontram: *Historia natural y moral de las Indias* (1590) e *De procuranda indorum salute* (1575-1576).

Elas marcam uma ruptura epistemológica com as crônicas religiosas produzidas até o final do século XVI. Esses autores relatam que o primordial seria a fiscalização e não a conversão do indígena, que já ocorrera massivamente. A inspeção do cotidiano seria necessária para a cura daqueles que ainda praticavam rituais não condizentes com a religiosidade institucional. Portanto, o sacramento principal adotado passa a ser a confissão, para que fosse de conhecimento dos religiosos os atos praticados intimamente pelos indígenas.

A queda do otimismo daquele primeiro instante, o “dia seguinte” ao furor catequético do início do século XVI, como dito acima, é indicado nas crônicas da época. As práticas religiosas que esses indígenas possuíam antes da chegada dos espanhóis, não desapareceram com a conversão ao catolicismo. A confusão se instaurou entre os religiosos, que passaram a tentar descobrir como e o porquê da persistência dos nativos nessas antigas crenças, mesmo já catequizados. Um tom de decepção passa a ser sentido nesses escritos, em relação a esse aspecto do comportamento indígena e, também, sobre a missão evangelizadora.

2.

No âmbito metodológico, este trabalho buscou se aproximar da abordagem estabelecida pela História Cultural, com ênfase nas obras de Michel de Certeau e Roger Chartier.

Com o objetivo de entender a percepção de idolatria e a crise evangelizadora do século XVII, tomamos os *VI Anales del Museo Nacional de México* como nossa fonte documental. O conceito teórico empregado é o que Michel de Certeau chamou de *lugares de produção*, ou seja, a obra, neste caso a crônica, não pode ser entendida isoladamente pelo perigo de situar-se, então, fora de contexto (CERTEAU, 1982, pp.31-34). Necessita-se inseri-la na historicidade social, cultural e religiosa da época em que se encontra. Além disso, esse estudo visa discorrer sobre essas crônicas e compreender o pensamento por trás dos escritos de cada autor, sem julgá-los como palavra única em seu assunto.

O conceito de representação aqui utilizado se baseia nos estudos de Roger Chartier, principalmente em sua obra *A História Cultural entre práticas e representações*⁴. Observa-se que as relações dicotômicas concentram problemas estruturais profundos: “As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam” (CHARTIER, 1988, p.17). Nesse trabalho, ao analisarmos a América, dois eixos de representação fundamentais se chocam: o que foi imaginado pelos espanhóis, ou seja, as ideias que vieram com eles; e o que acontecia na própria terra. Nos *VI Anales del Museo Nacional de México* vemos autores quase perplexos pela falta de comando eclesiástico, autores que pediam uma atenção maior aos problemas idolátricos em todas as regiões. Isso demonstra uma maneira diferente de se enxergar o presente, e quais eram as ideias que circulavam sobre a evangelização indígena. Nessas narrativas encontram-se mais informações sobre eles mesmos e seu grupo do que sobre os nativos em si. Portanto, esses religiosos nos deixaram um legado escrito de como eles compreendiam as mudanças eclesiásticas que ocorreram ao longo desses dois séculos, além das suas considerações sobre as próprias sociedades indígenas.

3.

A pesquisa está dividida em quatro capítulos. O primeiro, intitulado “Os *VI Anales del Museo Nacional de México* e sua construção e importância histórica” aborda, de maneira geral a construção de um projeto de identidade nacional no México *porfirista* a partir da análise dos *Anales del Museo Nacional de México*⁵, com ênfase no tomo VI, de 1900, nossa principal fonte documental. Essa revista publicava compilações de crônicas do período colonial, análises antropológicas, históricas, paleontológicas e sociológicas de artefatos pertencentes às sociedades pré-colombianas, assim como as suas catalogações. Em cada volume encontramos um prefácio e introdução acerca dos estudos realizados para

⁴Aqui utilizamos a edição lusitana da editora Difel, publicada em 1988.

⁵Os *Anales* foram publicados até 1977, porém o nosso recorte cronológico reporta somente os volumes do século XIX, até 1908. Como a nossa intenção é discorrer sobre o contexto em que foram publicados os tomos, resolvemos nos concentrar no fim do período oitocentista, analisando, assim, as crescentes ideias de formação da identidade nacional política e cultural do país a partir de um resgate do passado. Essa busca pela nação *mexicana* não se esgota no XIX e adquire novos contornos com a Revolução em 1910, portanto, resolvemos não adentrar nas especificidades desse período pela amplitude e complexidade analítica.

aquela publicação específica, o que nos demonstra as opiniões dos intelectuais envolvidos no processo de resgate da memória colonial para a formação de uma identidade nacional. Essas publicações estão ligadas diretamente à diretoria do antigo *Museo Nacional de México*, que intencionou compartilhar esses estudos sobre a Mesoamérica pré-hispânica e o período colonial, principalmente em relação ao contato entre europeus e indígenas. Buscamos compreender a lógica por trás dos interesses em se resgatar o passado para a elaboração de uma memória nacional que se identificasse com a população mexicana. Assim como, a construção do tomo VI, o porquê de reunir essas crônicas especificamente. Além disso, trazemos a biografia de cada autor e características dos seus escritos.

O segundo capítulo “*Decadentia* e declínio: a dialética da crise no pensamento ocidental” aborda o conceito de declínio como uma constante no recurso discursivo e analítico do pensamento ocidental. Nossa intenção é demonstrar que é recorrente a ideia de decadência no contexto religioso da Nova Espanha na virada dos séculos XVI e XVII. Para isso, resolvemos buscar exemplos pela História que apresentam essa perspectiva decadentista do homem. Assim, enfatizamos a Bíblia, trazendo do Velho Testamento o Deuteronômio e o livro de Jeremias; do Novo Testamento, o Ato dos Apóstolos, a Epístola aos Romanos e o Apocalipse. Depois partimos para a Antiguidade Clássica e resgatamos o historiador romano Tácito (c. 56 d. C. – 117 d. C.), com seus *Historiae* (c.108-109) e os *Anais* (c.98-138). Demonstramos, também, suas reverberações declinistas nos iluministas Voltaire (1694-1778) e Edward Gibbon (1737-1794), com o seu *Declínio e Queda do Império Romano* (1776-1788). Após essa digressão, discorremos sobre a Monarquia dos Áustrias, e a análise historiográfica que fala sobre o conceito de crise. Por fim, passamos para o contexto novohispano, sempre enfatizando as crônicas dos *VI Anales*.

O capítulo três, “O III Concílio Provincial Mexicano e as mudanças eclesiásticas na Nova Espanha”, analisa o papel do III Concílio Provincial Mexicano (1585) nesse contexto de transformações na colônia. A natureza reformadora do concílio, que teve origem a partir da necessidade de se adaptar os decretos do Concílio de Trento para a América, foi o principal motivo para que o abordássemos especificamente. Considerado um dos marcos institucionais da Igreja no Novo Mundo, formulou manuais e catecismos para evangelizadores, do mesmo modo que a assembleia tridentina. Foi o chamado *Directorio para confesores*, um documento encomendado pelo arcebispo Pedro Moya de Contreras

(c.1528-1591), fundamental para compreendermos as dinâmicas sociais e eclesiásticas no período e as ideias acerca da administração da catequese.

O quarto e último capítulo, “Vamos desencantar as almas? Uma análise da extirpação de idolatrias na Nova Espanha do século XVII”, é um esforço de se analisar os relatos de Don Pedro de Ponce, com *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*; Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las Supersticiones y costumbres gentilicas que ou viuen entre los indios naturales desta Nueva España* (1629); Br. Gonçalo de Balsalobre, *Relacion Avtentica de las Idolatrias, svpersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca* (1654); e, Jacinto de la Serna, *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpacion de ellas* (1656); e entender como as mudanças na percepção das idolatrias contribuíram para os questionamentos na evangelização americana. São autores que se dedicaram a produzir manuais que auxiliassem os ministros de índios a reconhecer e extirpar as idolatrias. Com isso, nos deixaram amostras de como compreendiam a situação evangelizadora naquele momento. A partir dessas obras, podemos entender a dinâmica ortodoxa, em uma comparação com a legislação eclesiástica institucional, e a prática cotidiana. É com essa percepção de uma “ascensão” da idolatria na sociedade novohispana que conseguimos definir a ideia de “decadência” da evangelização. São ambos conceitos fluidos e mutáveis, que necessitam de um referencial para serem destrinchados. Neste caso, eles se completam na significação, pois é com a análise das crônicas desses seis autores, com o tom que empregam em suas narrativas, que ponderamos o declínio da missão evangelizadora.

E vamos à obra.

CAPÍTULO I – Os VI *Anales del Museo Nacional de México*: sua construção e importância histórica.

1.

Em julho de 1877, foi publicado o primeiro volume dos *Anales del Museo Nacional de México*, um documento vinculado ao museu homônimo, sinalizando o início dos trabalhos sobre a história mexicana produzidos pela instituição. Em janeiro do mesmo ano, Porfírio Díaz (1830-1915)⁶ autorizou o financiamento da impressão, caracterizando-a como gastos para instrução pública, “Debido a los acontecimientos históricos que se sucedieron, poco más pudo hacer y poco más se había hasta la llegada de Porfírio Díaz [...], que a todos los efectos fue el auténtico impulsor de esta institución” (GARCÍA, 2005, p. 306). Tal produção ocorreu a partir do esforço de intelectuais como Francisco del Paso y Troncoso, Gumesindo Mendoza, Alfredo Chavero, José María Vigil, Manuel Orozco y Berra, Joaquín García Icazbalceta, Cecilio Robelo, Manuel Garrío, entre outros.

Em 1900⁷, foi lançado o volume VI dos *Anales*, o único com o título *Idolatria y Supersticiones de los indios*, no qual foram compiladas seis crônicas do final do século XVI e do século XVII. Ao longo da nossa dissertação procuraremos entender o significado da idolatria indígena como propulsora de mudanças de pensamento e em nível institucional em relação à evangelização dos autóctones. As obras são: *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, de Don Pedro de Ponce; *Tratado de las Supersticiones y costumbres gentilicas que ou viuen entre los indios naturales desta Nueva España*, de 1629, escrito por Hernando Ruiz de Alarcón; *Informe contra Idolorvm Cvltores del Obispado de Yucatán* de 1613, por Don Pedro Sánchez de Aguilar; *Relacion Avtentica de las Idolatrias, sypersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca* de 1654, por Br. Gonçalo de Balsalobre; Jacinto de la Serna com seu *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpacion de ellas* de 1656; e, por fim, Pedro de Feria, *Relacion que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidência em sus idolatrias de los indios*

⁶O governo de Porfírio Díaz, chamado de *Porfiriato*, ocorreu entre 1877 e 1911, mas não foi contínuo. Entre 1880-1884 o presidente foi Manuel González, que manteve a mesma estrutura governamental e recebia auxílio de Díaz, que não se afastou da política, manteve-se como governador de Oaxaca, sua província eleitoral.

⁷Em 1900 foi publicado o volume como um todo, mas as crônicas datam de 1892, quando Francisco del Paso y Troncoso as lançou separadamente.

de aquel país después de treinta años cristianos. Os autores foram religiosos atuantes em suas jurisdições, sejam como ministros, curas, ou mesmo ocupando cargos institucionais. Porém, este capítulo se dedicará a compreender a historicidade da revista nascida no século XIX, o contexto mexicano e o porquê do resgate desse passado indígena para a construção de uma ideia de *mexicanidade*.

2.

Durante séculos, na Europa, as civilizações pré-hispânicas eram traduzidas a partir de figuras imaginadas, criadas por aqueles que ouviram relatos sobre o Novo Mundo, com ênfase na selvageria e na barbárie. Desta lógica não escapou nem Theodor De Bry⁸ (1528-1598), o gravurista que, em princípios do século XVII, fez uma série de obras que acabaram denunciando os excessos dos conquistadores contra os índios. Nos setecentos, surgem naturalistas como George Buffon (1707-1788), que corroboraram essa visão de barbárie, assumindo a posição ao entrar em contato com relatos sobre rituais religiosos e comportamentos sociais não partilhados, nem aceitos, pela sociedade europeia (DURÁN, 2002, pp.120-121).

Na Nova Espanha a sociedade era diversificada, composta por indígenas, *criollos*, mestiços, espanhóis, negros, que tinham um denominador comum: serem súditos da Coroa. Essa estabilidade política, pelo menos no nível institucional, com a autoridade monárquica e rigidez hierárquica, fazia parte de uma forma de identificação coletiva de pessoas, mesmo que partilhassem perspectivas sociais completamente diferentes. Um exemplo dessa particularidade circunda a visão de *criollismo* nativista que tinha como base os jesuítas exilados. Quando Carlos III expulsou os jesuítas da colônia no final do século XVIII e membros da Companhia de Jesus enfrentaram uma situação peculiar: apesar de súditos do rei, não se sentiam espanhóis, nem mexicanos e, como acontece com exilados, passaram a sentir uma nostalgia pela terra na qual dedicaram anos de trabalho (DURÁN, 2002, p. 119).

Em 1780, Francisco Javier Clavijero⁹ (1731-1787) publicou, na Bolonha, sua *Historia Antigua de Mexico*, “una história de Mexico escrita por un mexicano” (DURÁN,

⁸Theodor De Bry (ou Theodorus) foi um gravurista flamengo que percorreu a Europa até se instalar definitivamente em Frankfurt. Criou diversas ilustrações para seus livros, baseadas em relatos de exploradores. Apesar das famosas imagens sobre a América, nunca deixou a Europa.

⁹Nasceu em Veracruz, filho de pai espanhol e mãe *criolla*, Clavijero tornou-se jesuíta em 1755 e passou a trabalhar no Colégio de San Gregório. Foi transferido a diferentes locais da província e conseguiu coletar

2002, p.119), na qual produziu uma série de 20 lâminas de gravuras que buscavam recriar ritos, costumes, cenas do cotidiano. Esse tipo de esforço já indicava uma necessidade de se defender e mudar a imagem da sociedade colonial para os europeus e, também, representava a busca de ressignificação do passado, mas ainda corroborada por exemplos da Europa. “[...] a pesar de las instrucciones de Clavijero, el dibujante visualiza a los antiguos mexicanos a partir de los antiguos europeos” (DURÁN, 2002, p.120).

No século XIX, com visões antropológicas, os intelectuais passaram a repensar a história mexicana, inserindo as sociedades indígenas como representantes dignas de uma civilização, até mesmo para os padrões europeus. O processo de ressignificação não corresponde apenas à necessidade de se entender o *outro* a partir dos próprios preceitos, mas de aceitar uma história que teria um passado heroico e honroso, e se desligar daquela visão de um povo bárbaro e selvagem. Nos oitocentos, com as guerras de independência, governos instituídos e depostos, o que se buscava era um novo denominador comum.

Ao estudarmos o projeto de nascimento de uma identidade nacional, do sentimento de coesão de uma sociedade que se desenvolve em um determinado limite geográfico, várias vias podem ser seguidas e aqui acordamos com as definições de Jesús Rodríguez Zepeda¹⁰. Primeiro: não extrapolaremos uma ideia de consciência nacional contemporânea ao passado, pois tal prática é infundada, tanto pela própria epistemologia científica quanto pela história crítica. Como diz o autor, não existem nações milenares, ainda que quase qualquer comunidade humana se sinta tentada pela crença de possuir o reflexo de sua imagem prolongado até a pré-história. (ZEPEDA, 2003, p. 562) Segundo: acreditamos que não existe um sujeito-nação único, homogêneo, sem fissuras.

As bases do Estado-nação que viemos a conhecer como México se iniciaram ao final do século XVIII e se consolidaram ao longo do XIX. Durante esse momento, certos vocábulos, por exemplo, *mexicano*¹¹, adquiriam novos sentidos, fazendo que construções

material indígena pré-colombiano. Com a expulsão da ordem em 1767, foi para a Bolonha, onde escreveu a *Historia Antigua*.

¹⁰O texto mencionado é “El mito de la nación y otros abusos”, publicado no periódico *Historia Mexicana*, v. LIII, n. 2, 2003.

¹¹O discurso mestiço teria retornado no início do século XIX com os escritos de Garcilaso de la Vega, por exemplo, utilizados para definir o povo mexicano como mestiço. David Brading situa a história do México em um contexto mais universal, sem ser marginalizada do mundo. O Iluminismo europeu, os movimentos liberais, o socialismo russo e outros fatores teriam contribuído, direta ou indiretamente, para a construção ideológica do nacionalismo mexicano (BRADING, 1985, pp. 29-42). Mesmo que o argumento da mestiçagem

ideológicas como o nacionalismo também fossem ressignificadas. Como já dito, a Nova Espanha possuía uma hierarquia social e política “estável”, com a Coroa como uma autoridade legalmente definida, o que constituía uma forma essencial de identificação coletiva. Para a construção de uma estabilidade política e social após guerra de independência, invasões estrangeiras e desorganização estatal, o fomento de uma “memória nacional coletiva” era crucial. Para isso, investigaram no passado pré-hispânico, nas origens indígenas que davam o tom da população majoritária, o material para ser interpretado e conduzido a partir de uma narrativa que buscava fundamentar as bases da república.

O país saía de um período tutelar, de dúvidas sociais e políticas, mas também, de um otimismo nacionalista, principalmente no âmbito das artes e das ciências. Na segunda metade do século XIX, com a imediata estabilidade política propiciada pelo Porfiriato¹², sobretudo em seu início, e com os auxílios ao desenvolvimento cultural, cada vez mais intelectuais passaram a desprender tempo e esforços para buscar uma “mexicanidade”, achar o que significava ser um *mexicano*.

Para Francisco Colom González, foi durante o século XIX, entre 1810 e 1910, que houve o rompimento da organização estamental vigente que havia se iniciado na conquista, a qual unificou os grupos indígenas a partir de um ideal externo e explorador. Politicamente, todas as sociedades eram vistas da mesma maneira: índio em território espanhol. Dificilmente o continente americano conseguiria se emancipar e construir uma nação ao mesmo tempo, pois as referências nacionais sempre tiveram que competir com a imaginação política de seus intelectuais com outros discursos de dimensão continental (pan americanismo) e estrangeiros (Europa) (GONZÁLEZ, 2003, p. 316). A própria produção

não tenha sido apropriado pelas políticas governamentais para trazer desenvolvimento social, essa teoria racial (que se relacionava mais com o sentido de sangue do que de raça) já estava difundida, e se tornou um diferencial no contexto histórico daquela sociedade. Vale ressaltar que o presidente Porfírio Díaz era mestiço, nascido em Oaxaca, o que ajudou a difundir ainda mais esse ideal no final do século XIX. Não é nossa intenção, contudo, destrinçar o projeto político iniciado no século XVIII em se construir a figura do mestiço. Para maior aprofundamento no tema, conferir: FERNANDEZ, Luis Estevam de Oliveira. *Patria mestiza: memória e história na invenção da nação mexicana entre os séculos XVIII e XIX*. (Tese de doutorado). Campinas: IFCH, Unicamp, 2009.

¹²A bibliografia sobre o período é vasta. A conferir: VILLEGAS, Daniel Cosío. “El Porfiriato, era de consolidación”. *Historia Mexicana*. v. 13, n. 01, 1963; GARNER, Paul. *Porfírio Díaz: Del Heroe al dictador, una biografía política*. México: Planeta, 2003; KRAUZE, Enrique. *Porfírio Díaz, místico de la autoridad*. México: FCE, 1987. Para um mapeamento da historiografia sobre o *Porfiriato*, separados por temas, como cultura, política, economia, conferir: TRILLO, Maurício e GALVARRIATO, Aurora. *El Porfiriato*. México: FCE, 2006.

publicada nos *Anales* é um exemplo das difusas linhas de pensamento encontradas entre os intelectuais liberais e conservadores. O diretor do *Museo Nacional* e dos primeiros números do periódico, Francisco del Paso y Troncoso, passou boa parte da sua vida acadêmica na Europa garimpando peças, documentos, fólios que fizessem parte do passado pré-hispânico e que auxiliassem na construção e análise do mesmo. “Ao iniciar-se o Porfiriato, a intelectualidade mexicana partilhava da crença na História pátria, na unidade do povo para o bem e o progresso da nação.” (FERNANDES, 2009, p. 212).

Definir as linhas que formam o contrato social chamado nação é um processo complexo que envolve diversas vias de análise. No caso da América, ficaria ainda mais complicado se introduzíssemos os conceitos europeus pré-determinados sem pensar na aplicabilidade, no decurso das mudanças locais e escrutínio dos mesmos. Contudo, retirar totalmente a dimensão europeia, tão atrelada com a intelectualidade, ou não enfatizar movimentos populares, urbanos e rurais, não seria realizar uma análise profunda do assunto. A única coisa comum entre as nações é a ideia da necessidade de uma consciência nacional, ou seja, são idênticas nesse aspecto, mas divergentes nos conteúdos específicos.

“Así, la especificidad de la vía hispánica hacia la nacionalidad se manifestó, por un lado, en el ritmo histórico de construcción de los nuevos Estados poscoloniales, incluyendo el Estado nacional español, pero también en las elaboraciones ideológicas que sirvieron para construir el relato de la identidad colectiva.” (GONZÁLEZ, 2003, p. 316)

Uma sociedade heterogênea é construída a partir de uma identidade coletiva cultural, na qual o imaginário político (identidade política) e os valores culturais como língua, sangue, religião, seriam o amálgama. (GUERRA, 2003, p.186). Seguimos, portanto, o discurso de Benedict Anderson¹³ que enxerga as nações como comunidades imaginadas. Os nacionalismos deveriam ser analisados em suas historicidades, tendo em vista que integravam sistemas culturais que o precediam, além disso, teriam surgido para combatê-los (ANDERSON, 2008, pp.39-40). Ou seja, eram produtos políticos e culturais complexos, com simbologias que definiam um contexto, mas que também se modificavam. O autor define um conceito maleável no seu significado e prática, que se transformava ao longo do tempo. Para François Guerra, as identidades nacionais eram necessárias para que o sentido

¹³Sua célebre obra foi publicada em 1983, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*.

de *nação*, neste caso, de *mexicano*, abarcasse toda a população. Elementos como, a maneira de conceber o vínculo entre pessoas em um grupo, a extensão e territorialidade do mesmo, o modo de se arquitetar as suas origens, natureza, e os valores que o estruturam, fazem parte do alicerce da identidade nacional (GUERRA, 2003, p.186).

Ele contrapõe seu pensamento com o de Eric Hobsbawn¹⁴, já que este afirma que na origem de uma nova nação existiria uma “nacionalidade”, uma sociedade particularizada por elementos linguísticos, religiosos, étnicos, que almejava tornar-se um Estado autônomo, ser seu próprio soberano. Esse esquema teórico não poderia ser aplicado à América hispânica, pois, no caso mexicano, não existiu movimento “nacionalista” antes das lutas de independência, salvo pequenos grupos isolados que não alcançaram larga escala, desse modo, não era um projeto oficial do Estado delinear o significado de nacional.

Os *criollos* teriam ingressado no universo ideológico nacionalista ao desenvolverem argumentos para legitimar a ruptura política com a metrópole. O que propõe González é uma reflexão acerca dessa “ruptura”, pois a América, ao olhar o outro lado do Atlântico, encontrou numerosas afinidades culturais, o que ele chama de sincronias políticas e históricas. Contudo, isso não significa que tais relações respondiam a um mesmo padrão histórico, já que “[...] la ruta que discurre desde los Estados dinásticos hasta los nacionales es distinta de la que parte desde las entidades imperiales.” (GONZÁLEZ, 2003, p. 316).

A consciência nacional seria um produto de via cultural que enraizaria em uma realidade política e social historicamente dada, condições que se alimentam, um não se faz sem o outro. González trabalha com uma ideia de identidade coletiva, unificadora de uma comunidade, produzida por ela. Produzir deduz-se algo construído a partir de pressupostos artificiais, o que não é a perspectiva abordada neste texto. Compreendemos que a formação de uma identidade nacional, como discorre Stuart Hall, circunda a necessidade de se agregar as diferenças para que haja um discurso nacionalista (HALL, 2003, pp 61-62). Porém, ao analisarmos a contribuição dos *Anales* na estruturação e legitimação da identidade nacional mexicana, compreendemos seu papel como instrumento do discurso totalizante do governo. Os intelectuais por trás da publicação da revista, conservadores e

¹⁴Aqui me refiro a *Nations and Nationalism since 1780: Programme, myth, reality*, de 1991.

liberais, defendiam o uso da história dos povos indígenas como fundamental para o estabelecimento de uma conexão entre uma população tão divergente. Era a volta às origens para se entender o presente e se identificar como nação.

O processo de separação da metrópole surgiu nas periferias da Nova Espanha, mas foi outorgado pelas elites locais que partilhavam origem ibérica, língua, referências políticas e administrativas. “Sólo el lugar de nacimiento y las identidades regionales en formación los diferenciaban de los españoles de España” (GUERRA, 2003, p. 187). Mesmo que esses elementos tenham fundamentado a formação de novas nações, é difícil atribuí-los o caráter de uma “nacionalidade” em essência. Apesar dessas distinções, é inegável, para Guerra, que o nacionalismo mexicano surgiu em uma oposição direta ao domínio europeu, pois as guerras de independência unificaram ideias de ruptura com o regime vigente, em uma comparação que traz com o Antigo Regime e a modernidade revolucionária na Europa. Para isso, precisamos entender do que se trata a identidade nacional, conceito síntese do oitocentos mexicano.

A identidade nacional se refere, antes de tudo, a sentimentos subjetivos de pertencimentos e/ou lealdade em uma “comunidade”. Segundo Stephen Morris: “It is marked by the intensity of these sentiments compared to other feelings of attachment, and by the factors that anchor these emotions, thereby forging a ‘distinctive identity’ that defines the group (the ‘we’) and the individual (the ‘me’)” (MORRIS, 1999, p. 364). Os sentimentos de pertencimento de uma comunidade estariam ancorados por fatores internos e externos, que definiriam a noção de indivíduo e grupo. Ou seja, a partir da partilha de elementos como raça, etnia, cultura, religião e linguagem, uma determinada comunidade estaria “unida” pela mesma identificação “nacional”. Esses interesses internos em comum poderiam ser moldados por meio da sua manipulação cognitiva e epistêmica, pois o sentimento de unidade dentro de uma nação recém-criada, como a mexicana, auxiliaria na legitimação do *status* político. É o que Morris chama de políticas nacionalistas, o ato de se caracterizar alguns meios identitários compartilhados por um grupo de pessoas como “oficial”, parte do projeto de identificação nacional promovido pelo governo. Por exemplo, a Nova Espanha foi formada a partir de uma definição artificial de fronteira que abarcou e resumiu inúmeras sociedades indígenas em um vice-reino. Essa seria a identidade oficial daqueles habitantes, não mais toltecas, mexicas, maias, astecas; eles eram súditos, junto

com espanhóis, mestiços, negros e *criollos*. Portanto, no que se refere aos sentimentos subjetivos de pertencimento, podemos dizer que no nível institucional eles não eram mais relevados, mas, obviamente, existiam em suas comunidades.

Nos *VI Anales*, encontramos autores que relataram casos de idolatria em variadas partes da colônia, o que significa uma mesma razão (idolatrias) a partir de campos distintos.

“Muchas de las preocupaciones y actitudes expresadas en el *Informe*, el cual se centra en la difícil empresa de extirpar las antiguas prácticas idolátricas en la península de Yucatán, encuentran eco en varias fuentes de otras áreas del Nuevo Mundo, tanto del siglo XVI como del XVII: del altiplano de México en las obras de Durán (1576-1579), Sahagún (ca. 1579), Mendieta (1596) y otros; de Oaxaca en las de Balsalobre (1654) y De la Serna (1656); en la de Ruíz de Alarcón (1629) de Atenango, Guerrero, como también del Perú en las obras de Acosta (1588) y Arriaga (1621), principalmente” (GUBLER, 2007, p. 109).

A preocupação com as idolatrias em território colonial não era isolada e cada um desses religiosos citados escrevera tratados, relações, manuais sobre quais condutas adotar e o que fazer nesse período de crise. Há semelhanças nas superstições relatadas, os indígenas mantinham ídolos, vícios, o desrespeito com a doutrina cristã, que já era ensinada há quase meio século. Há, também, semelhanças no tom desesperançoso dos religiosos, incrédulos com a manutenção das práticas e superstições não aprovadas pela Igreja. É aqui que se aplica a noção de pertencimento e sua distorção por meio da visão institucional: ser novohispano significava ser súdito real e cristão. Não havia outra possibilidade aos olhos da Coroa e da Igreja. Para a monarquia dos Áustrias, a Igreja e o Estado compartilhavam da mesma moral, que deveria ser repassada aos nativos. Aqueles que exerciam o poder oficial imprimiam sua autoridade perante o povo colonizado.

Isso tudo faz sentido no âmbito institucional, mas a distinção permaneceu, a afronta à regra continuava o que demonstrava um ato de insubordinação, voluntário ou não, por parte da sociedade. Sempre que afirmações como essa são escritas, devemos contextualizá-las. Partimos do ponto de vista legalista, o que pode ou não ser feito aos olhos da lei, seja eclesiástica ou monárquica. Não renegamos os complexos dinamismos sociais, mas nesse caso pretendemos trabalhar com essa dicotomia entre essa “ortodoxia” e seu espanto com a prática. Dito isso, outro detalhe precisa ser balizado: apesar de “novohispanos”, súditos, tanto indígenas, *criollos*, negros, possuíam os próprios sentimentos de pertencimento, mas poderiam se relacionar com aqueles impostos pela Coroa. Se pegarmos o elemento idioma, por exemplo, que no âmbito institucional era o

espanhol, que dava um sentido de união, mas ainda eram muito frequentes os usos das línguas mesoamericanas pelos seus povos descendentes. Ou seja, a linguagem seria uma daquelas características “artificiais” imprimidas pelo governo, só que era dinâmica e mutante, passível a adaptações no âmbito da prática social. Como diz David Brading, “[...] españoles americanos, mestizos y mulatos, compartían una cultura radicalmente diferente, que, española de origen, había adquirido suficientes características locales como para ser mejor definida como simplemente mexicana” (BRADING, 1985, p. 129).

O novo país herdou essa variedade cultural, mas naquele momento eles precisavam de um sentido de unidade que traria uma legitimação não só política, sobretudo social. Morris define três características principais para se compreender a identidade nacional mexicana:

“[the] Mexican national identity contains a wide mix of expressions and components. [...] as: (a) *mestizaje*, with the *mestizo* representing the racial expression of the nation [...]; (b) pride in past Indian civilizations [...]; and (c) a reverence for the Virgin of Guadalupe” (MORRIS, 1999, p. 360).

O orgulho no passado indígena foi elemento fundamental na construção do nacionalismo *criollo* de base conservadora. O patriotismo *criollo* enraizou-se com a reapropriação do passado. Uma das vias para se legitimar o discurso foi exaltar as origens astecas, denegrir a Conquista, mostrar ressentimento aos espanhóis e adotar a Virgem de Guadalupe como padroeira (BRADING, 1985, pp. 20-27). Encontramos, assim, definições distintas para os conceitos de: patriotismo, “[...] orgullo que se siente por su pueblo [...]”; e nacionalismo, “[...] expresión de una reacción frente a un desafío extranjero, sea éste cultural, económico o político [...]” (BRADING, 1985, p. 09). Termos que são comumente confundidos, indispensáveis um ao outro, mas com significados e apropriações diferentes.

Para o autor, contudo, o resgate do indigenismo mesoamericano e colonial logo após a independência contribuiu para o atraso do desenvolvimento de um nacionalismo *mexicano*, da nação como um todo, não somente *criollo*. Ele recorda que os insurgentes do México, ao contrário das outras colônias espanholas na Américas do Sul, perderam a guerra e foram executados. O restante dos movimentos independentistas ficou ilhado, longe dos centros de poder. De 1821 até 1853, período comumente chamado de Nova República, a administração alternava-se entre militares, liberais e conservadores sem uma forma política ordenada. Ou seja, era uma situação de comando confuso que não abarcava todo o

território, já que nas províncias a atuação política central pouco tinha efeito. Brading discute que os ideólogos liberais trabalhavam uma ideia de México que não funcionaria devido ao turbulento contexto político.

“En pocas palabras los ideólogos liberales contemplaban una república federal democrática, gobernada por instituciones representativas; una sociedad secular libre de la influencia clerical; una nación de pequeños propietarios, campesinos y maestros artesanos; con el libre juego del interés individual liberado de las leyes restrictivas y del privilegio artificial” (BRADING, 1985, p. 101).

Essa utopia social e política enraizada no modelo iluminista europeu de Estado laico e progressista não funcionaram no México pós-colonial, com problemas estruturais, com a economia em frangalhos e uma sociedade fortemente marcada pela hierarquização. Em matéria de identificação, a elite *criolla*, assim como os insurgentes, condenavam a colonização espanhola na América e exaltavam o passado indígena como o início de uma civilização *mexicana*. Muito se discute da ligação dos *criollos* com referenciais europeus. Na transição de monarquia para república, discorre-se sobre a busca de modelos governamentais com as revoluções burguesas e no liberalismo clássico, ou mesmo do constitucionalismo norte-americano (DE LA SERNA, 2007, p. 23).

Apesar de se relacionarem com aspectos culturais europeus, paradoxalmente os *criollos* sofreram uma marginalização política desde o século XVI. Os argumentos cientificistas circundavam a questão da inferioridade moral e física dos americanos. O ato de rever o passado e exaltar suas riquezas significava reivindicar sua própria natureza humana e mostrar que eram uma sociedade tão legítima quanto a europeia (DE LA SERNA, 2007, p. 24). Os descendentes dos conquistadores queriam seus direitos naturais reconhecidos. O descontentamento dos *criollos* residia em não receberem a mesma atenção por parte da administração colonial do que os espanhóis designados ao trabalho na colônia, mantendo o pacto metropolitano. A revolta contra o sistema estava mais atrelada a esse esquecimento deliberado do que qualquer sentimento nostálgico ou justiceiro em relação ao passado indígena. Era como se dissessem serem tão dignos quanto os espanhóis, só que nascidos nas Índias.

“[...] como explica Antonello Gerbi, se trataba de una oposición que no era ni étnica, ni económica, ni social era geográfica. Se basaba en un *jus solis* negativo, que prevalecía sobre el *jus sanguinis*. Quien había nacido en las Indias, por esta sola circunstancia se veía opuesto y subordinado a sus compatriotas, con quien tenía todo los demás en común: el *color* de la piel, la religión, la historia, la lengua.” (DE LA SERNA, 2007, p. 27).

O projeto nacionalista *criollo* conectava-se com os fortes ideais de independência que surgiam já no final do século XVIII. A nobreza *criolla* manteve intacta o seu poder, fortuna e prestígio mesmo após a ruptura política. Renunciaram ao título, símbolo do poder da monarquia, e graças ao sistema patriarcal, a sua legitimidade como elite social e cultural não foi abalada, pelo contrário, mantiveram sua autoridade e se desenvolveram economicamente na república (DE LA SERNA, 2007, p. 22). Muitas famílias queriam a liberdade do pacto colonial por possuírem aspirações políticas mais autônomas, sem estarem à margem dos desejos e intentos da metrópole. Ou seja, a partir de 1821, mesmo o país estando livre do domínio espanhol, os valores tradicionais seguiam articulados devido à manutenção das elites intelectuais no poder, com seus privilégios e influência.

E no que isso se relacionava com os *Anales*, uma publicação de estudos intelectuais sobre o passado mexicano? Apesar da ordem política tender ao liberalismo, Brading discorre que o conservadorismo no México era mais um estado mental e que rondava as atitudes do que um movimento político *per se*. E aqui nos deparamos com a figura de Lucas Alamán¹⁵ (1792-1853), um dos estadistas mais atuantes da época e quem organizou a legitimação jurídica do *Museo Nacional*, em 1824. Alamán publicou cinco volumes da *Historia de Méjico*, entre 1849 e 1852, no qual “[...] completaba su reivindicación de la Colonia con una evaluación magisterial, nostálgica da era borbona [...] buscaba hacer la Colonia, Nueva España, el verdadero y único pasado mexicano aceptable” (BRADING, 1985, p.111). Destruiria, dessa maneira, todo o esforço dos intelectuais *criollos* em alçar as civilizações mesoamericanas como o passado “oficial mexicano”.

Dentro dessa complexa, binária e paradoxal política nacionalista mexicana Brading discorre sobre uma terceira via na compreensão da identidade. Seria uma espécie de imbricação de conservadores e liberais, exemplificada, e personificada, por Carlos María Bustamante (1774-1848),

“[...] cuya mezcla de conservadurismo católico y de republicanismo patriótico escapaba a su clasificación [...]. En gran parte gracias a sus esfuerzos, el indigenismo no histórico del periodo insurgente sobrevivió para convertirse en parte integral de la mitología nacional” (BRADING, 1985, pp. 115-116).

¹⁵Lucas Ignacio José Joaquin Pedro de Alcántara Juan Bautista Francisco de Paula Alamán y Escalada foi um político e historiador mexicano que ocupou diversos cargos em governos da Primeira República. Na outorga do decreto era ministro das *Relaciones Interiores y Exteriores*. Cargo que teve um papel fundamental nas negociações para a repatriação de peças pré-colombianas que estavam no exterior.

Historiador, católico e republicano, Bustamante publicou em 1805 o *Diario de México*, uma série de artigos sobre a história indígena mexicana e se mostrava favorável à independência, como vimos na citação acima. Partindo de exemplos como Clavijero e Fernando Alba Ixtlixóchitl, foi pioneiro no processo de construção dos heróis nacionais da pátria e do resgate do passado como legitimador do sentido de *mexicano*. Essa digressão é necessária para se compreender o papel dos *Anales* como instrumento de divulgação da ideia de nação que abarcasse todo o território. O passado indígena deixou de ser um “sentimento” de orgulho que residia no campo das sensações para se tornar fonte documental para o estudo da nação mexicana. O que nos importa é que a História foi fundamental para o desenvolvimento do sentido de nação planejado pelo governo do México. E o *Museo Nacional* e o *Anales* foram ferramentas basilares para a legitimação do discurso oficial nacionalista.

Portanto, foi a partir da apropriação da história Mesoamericana que as bases do projeto nacionalista mexicano foram fundadas. Mas qualquer esforço oficial não seria validado sem a participação da população. Mesmo com o patriotismo *criollo* à la Brading, ou a visão de ruptura mais ligada à independência, como González, a assimilação do sentido de *mexicano* deveria abarcar a sociedade. Portanto, a construção de uma “memória coletiva”, como definiu Maurice Halbwachs,¹⁶ era condição primordial para o sucesso da empreitada. Para o sociólogo, a memória humana é construída a partir das interações sociais, refutando uma essencialidade dos fatos como reais, ou seja, lida com o pressuposto de um passado maleável, reconstruído, vivido e experimentado por uma sociedade para daí se formar a memória coletiva. Ela é tecida, sobretudo, a partir de memórias individuais que se entrelaçam nas suas semelhanças. “[...] se a nossa impressão pode apoiar-se não somente sobre nossa lembrança, mas também sobre a dos outros, nossa confiança na exatidão [...] será maior [...]” (HALBWACHS, 1990, p.25).

Apesar da sensação de estabilidade que o passado nos dá, essa memória pode ser modificada no presente, se adaptar às mudanças e/ou às diretrizes que os indivíduos querem lhe dar. Mas ela sempre terá um espaço (material ou imaterial) que é sua base, fundação, e

¹⁶Além da famosa obra *A Memória Coletiva*, publicada postumamente na década de 1950, o sociólogo francês também publicou *Os quadros sociais da memória*, em 1925, na qual continua esse tema.

nos dá a sensação de permanência que a história (passado) possui, mesmo que se modifique ao longo do tempo em cada pessoa.

“Não é suficiente reconstituir peça por peça a imagem de um acontecimento do passado para se obter uma lembrança. É necessário que esta reconstrução se opere a partir de dados ou de noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desses para aquele e reciprocamente, o que só é possível se fizeram e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade.” (HALBWACHS, 1990, p.34).

Ou seja, o projeto de construção de uma identidade nacional no México procurava encontrar os denominadores comuns de uma sociedade em formação. E foram buscá-los nas origens pré-hispânicas, no resgate daquele passado que poderia ser moldado, modificado e compreendido a partir de um espaço inteligível àquela sociedade. Seriam os “lugares da memória”, a união de monumentos, aparatos arquitetônicos, a própria bandeira, etc., como a “memória oficial”, adicionada das tradições orais, pensamentos, lembranças familiares. A partir do sentido de lugares simbólicos da nação francesa, Pierre Nora¹⁷ discorreu sobre a recuperação de conteúdos do passado como instrumento catalisador da memória coletiva. A História seria uma auxiliar da memória, principalmente pelas sociedades contemporâneas, por materializá-la em uma tentativa de evitar o esquecimento, tão frequente no presente, mas que, segundo o autor, escapava às sociedades antigas (FERNANDES, 2009, p.21). Criou-se, portanto, a ideia de Memória como viva e imutável, e a História como um resgate do passado, de fatos estanques.

A memória, para Paul Ricoeur era uma das bases da História, sobretudo por sua “ambição veritativa”, em um esforço contínuo de rememoração do passado, mas que não era estanque. Tanto as memórias individuais quanto coletivas são manipuláveis no presente, e podemos nomear como “escultores” os próprios historiadores. Retomando a definição de Michel de Certeau na *Escrita da História*, Ricoeur adota a expressão “operação historiográfica”, e a fragmenta em três partes: a primeira é a fase documental, “[...] aquela que vai da declaração das testemunhas oculares à constituição dos arquivos e que escolhe como seu programa epistemológico o estabelecimento da prova documental [...]” (RICOEUR, 2007, p. 146); a segunda é a fase explicativa/compreensiva, na qual os “por que” e “porquês” são acionados na indagação e respostas do devir histórico; e, por fim, a

¹⁷*Les Lieux de mémoire*, sua obra célebre, foi publicada em três tomos pela editora Gallimard: 1. *La République* de 1984; 2. *La Nation*, em 1987; e 3. *Les France*, em 1992.

fase da escrita, e é nela que “[...] se declara plenamente a intenção historiadora, a de representar o passado tal como se produziu – qualquer que seja o sentido atribuído a esse ‘tal como’” (RICOEUR, 2007, p. 147). Esses processos abarcam reflexões epistemológicas e fenomenológicas dos usos da Memória e o Esquecimento pela História, a partir de pressuposto que podem variar de acordo com a linha de pensamento do sujeito. Portanto, escolher deliberadamente um momento da memória mexicana e construí-lo para se tornar História Oficial, pensando na identidade nacional, foi o trabalho organizado entre governo, intelectuais e instituição (*Museo*), mas só sendo legitimado com a aceitação da população.

3.

A origem do *Museo Nacional de México*¹⁸ pode ser atribuída ao final do século XVIII, especialmente na década de 1790, com a criação da *Real Expedición Botánica a la Nueva España* em conjunto com a *Real Expedición Anticuaria a la Nueva España*, que possuía um braço chamado *Junta de Antigüedades*. Nessas viagens exploratórias, vários objetos de sociedades pré-hispânicas foram coletados e enviados para a Universidade¹⁹, o local mais adequado para o armazenamento. Luis Gerardo Moreno²⁰ discorre sobre uma “censura estética” em relação às peças naquela época, sobretudo o *Coatlicue*, o “Calendário Asteca”, o que indicaria “[...] la desvinculación real, por parte de las autoridades eclesiásticas y civiles con el pasado indígena prehispánico” (MORENO, 1994, p. 36). O estudo das antiguidades, segundo o autor, só teve apoio em 1825, em um acordo promovido pelo presidente Guadalupe Victoria²¹ (1786-1843) e conduzido pelo ministro das Relações

¹⁸A partir de 1940 o acervo do antigo *Museo Nacional* foi deslocado e enviado a novas instituições criadas ao longo do século XX. Foram essas: *Museo Nacional de Historia* (1944); *Museo Nacional del Virreinato* (1964); *Museo Nacional de Antropología* (1964); *Museo Nacional de las Culturas* (1965) e o *Museo Nacional de las Intervenciones* (1981).

¹⁹A *Real y Pontificia Universidad de México* foi criada em 23 de setembro de 1551, uma das mais antigas da América. Lá foram abrigadas as peças que viriam a formar o *Museo Nacional*, e que hoje fazem parte do acervo do *Museo Nacional de Antropología*. Foi desmembrada em 1910, com a criação da *Universidad Nacional Autónoma de México*, e, em 1982, criou-se a *Universidad Pontificia de México*.

²⁰Sua obra *Orígenes de la museología mexicana: Fuentes para el estudio histórico del Museo Nacional, 1780-1940* abarca a construção museológica do *Museo* em conjunto com a formação de uma identidade nacional mexicana. Ele continua o tema em “History and Patriotism in the National Museum of México”, publicado na compilação de Flora Kapa intitulada *Museums and the Making of “Ourselves”: The role of objects in national identity*, Londres: Leicester University Press.

²¹Guadalupe Victoria foi o primeiro presidente da República Federal Mexicana, com mandato de 1824-1829. Seu nome era pseudônimo de José Miguel Ramón Aducto Fernández y Félix, criado a partir de dois

Exteriores Lucas Alamán, para que “[...] com las antigüidades que [...] existen en esta capital se forme un Museo Nacional y que a este fin se destine uno de los salones de la Universidad [...]” (GARCÍA, 2005, p. 305).

O museu foi legalmente firmado como figura jurídica e legitimado pelo governo apenas com o decreto de 21 de novembro de 1831. Este, assinado pelo presidente Anastacio Bustamante²² (1780-1853), outorgava a concessão patrimonial sobre os bens culturais encontrados em território mexicano. Vale ressaltar que desde 16 de novembro de 1827, a alfândega marítima e territorial proibia a exportação de antigüidades, o que demonstrava uma preocupação imediata em manter no país os objetos considerados significativos para a história mexicana. Mas é a partir da década de 1860, quando o imperador Maximiliano I²³ (1832-1867) atribuiu a *Casa de Moneda* como um local mais apropriado para a exposição das peças que se considera a importância do museu como instrumento de educação pública aos olhos do governo, onde se reuniria os diversos objetos considerados de “utilidad y lustre nacional” (MORENO, 1994, p.37). Deste momento em diante, depois dos governos de Benito Juárez²⁴ (1806-1872), Sebastián Lerdo de Tejada²⁵ (1823-1872) e Porfírio Díaz, houve uma transição de apenas armazenamento de objetos para uma conservação pensada das peças que remetem às origens do passado mexicano.

Os objetos museológicos conservam a memória cultural de um povo e o museu representa os ideais pelos quais são designados determinados valores a esses bens, ou seja, evidencia as ações que convergiram no *status* de tal acervo como representante cultural daquela população. Isso significa que, obviamente, esse valor de “representante cultural” que são atribuídos a uma coleção é um dado artificial baseado em variados aspectos, e todos culminam na intenção do momento. Aí reside a importância da investigação histórica de um museu para se analisar a historicidade de casa sociedade. O *Museo Nacional* foi um caso representativo da importância do nacionalismo cultural mexicano para o fortalecimento do Estado-nação (MORENO, 1994, p.24). A consolidação de “estereótipos

elementos simbólicos: Nossa Senhora de Guadalupe, a protetora dos insurgentes e a vitória dos movimentos de independência.

²²Trinidad Anastacio de Sales Ruiz Bustamante y Oseguera governou o país em três oportunidades: de 1830-1832 como parte de uma Junta Provisória; em 1837-1839 e em 1839-1841.

²³Foi de 1864-1867, o primeiro e único imperador do Segundo Império Mexicano.

²⁴Foi presidente mexicano entre 1858-1861, como interino, e depois entre 1867-1872.

²⁵Lerdo de Tejada governou de 1872 até 1876, quando houve o golpe e Porfírio Díaz foi alçado presidente.

nacionais”, tão caras ao período pós-revolucionário, já vinha se delineando ao longo do século XX (MONTFORT, 1999, p.178). Os intelectuais tinham papel fundamental na consolidação da instituição museológica como local de legitimação cultural, pois eram os mesmos que transformavam determinados mitos, símbolos e conceitos em “nacionais”. Compreende-se, portanto, que elementos culturais pertencentes a civilizações díspares como a mesoamericana ou a novohispana, ganhavam a alcunha de “aglutinadores” culturais. O que não significa que acreditamos na homogeneidade social a partir de noções culturais consideradas nacionais, mas faz parte da gênese do Estado-nação oitocentista encontrar um denominador comum para uma recém-nascida sociedade independente. Esse controle da imagem e o seu significado para as massas não se restringia a ações museológicas. Serge Gruzinski, assim como Brading mais acima, cita a utilização da Virgem de Guadalupe como símbolo mariano protetor dos insurretos durante as guerras de independência. Situação que a classe política manteve após a liberdade política. A Virgem se tornou emblema e marco oficial do novo governo até 1873, quando houve a separação entre Estado e Igreja. Contudo, sua força simbólica com as massas ainda era conservada, como ocorre até hoje (GRUZINSKI, 2006, pp. 288-290).

O *Museo* não foi apenas responsável pela conservação e disposição do acervo. Em sua instituição foi desenvolvidos estudos e aulas técnicas de variadas áreas das humanidades e biológicas, que formaram o maior centro de pesquisas históricas, antropológicas e arqueológicas do país. Durante o porfiriato, tornou-se cada vez mais uma referência nas exposições e estudo das coleções mesoamericanas, e esse esforço deveria ser divulgado. Entre 1867 e 1887, o *Museo Nacional* passou a adotar uma concepção educativa positivista (MORENO, 1994, p.38), e é nesse período que

“se hace la primera organización general de las colecciones [...]” e se publica em 1877 “[...] la primera revista de divulgación histórico-arqueológica titulada *Anales del Museo Nacional de México* y, en 1882, sale a la luz el primer catálogo científico de las colecciones.” (MORENO, 1994, p. 39).

Numa época em que a educação patriótica foi uma das políticas públicas para o estabelecimento do sentimento de nação, o papel do museu era fundamental para a análise antropológica e histórica do passado. Os *Anales* são importantes para o estudo da construção da identidade nacional como projeto político devido a dois pontos principais: primeiro por ter reunido um grande número de intelectuais, conservadores e liberais, que

buscavam interpretar a origem do mexicano; e, sobretudo, por estar atrelada a uma instituição que obtinha auxílio do governo federal e que era parte da estruturação programada pelo mesmo.

Jesús Sanchez, biólogo e pesquisador, começa seu *Informe al Secretario de Justicia é instrucción pública*, publicado no Tomo IV, em 1887, dos *Anales*, com seguinte declaração : “Desde el día en que el Supremo Gobierno me honró, confiando á mi incapacidad la direccion del Museo Nacional [...]” (SANCHEZ, 1887, p. 03). Aí ele deixa claro sua nomeação para Diretor da instituição pelo governo federal, percebemos, então, uma aliança das instituições que ultrapassava o nível ideológico e alçava o político. E ele segue:

“1º. Procuré adquirir varios objetos antiguos de inestimable valor para nuestra historia [...]. Este tesoro dará tal vez más tarde resultados prácticos, pues la descifracion de los geróglifos esculpidos en esas piedras revelarán episodios desconocidos del mundo antiguo, confirmarán hechos que hoy se tienen por dudosos, ó rectificarán otros que pasan como la expresion de la verdad histórica.” (SANCHEZ, 1887, p.03)

Ele inicia a descrição das diretrizes que o *Museo* seguirá em sua administração. Observa-se que os objetos pertencentes às sociedades pré-hispânicas, de valor “inestimável”, representavam o resgate do passado, na busca por uma aprendizagem sobre as próprias origens, “a expressão da *verdade histórica*”. O *Informe* continua:

“2º. Si las naciones cultas como Alemania, Francia, Inglaterra, Italia y los Estados Unidos, gastan sumas de cuantía en la adquisicion y estudio de las antigüedades de Egipto, Grecia, China, México, etc., es justo que nosotros demos la importancia que las nuestras se merecen, y por esto que la protección que el Gobierno dispensa al Museo, será siempre estimada en lo que vale, por toda persona ilustrada amante del progreso de este país” (SANCHEZ, 1887, p. 03).

Neste trecho em sequência, encontra-se a comparação legitimadora entre o Novo e o Velho Mundo, as influências dos pensamentos europeus e norte-americanos na maneira de se pensar o papel das antiguidades expostas no museu como propagador (e alicerce) da memória do país. Como diz Luiz Estevam Fernandes: “Equivaler a memória sobre o indígena à tradição de representação greco-romana era equiparar o passado do Novo Mundo ao da Europa, inserindo a América na tradição clássica eurocêntrica” (FERNANDES, 2009, p. 46). Sanchez ressaltava os resquícios históricos mexicanos como merecedores de atenção e reconhecimento tanto quanto os das sociedades egípcias, gregas ou chinesas, que recheavam os museus da Europa. É um discurso político para validar suas

origens como importantes, dignas de estudo e de memória, que estava atrelado às diretrizes do *Museo* e do governo. Além disso, ele fala do lugar de um intelectual *ilustrado*, amante do progresso do país, e que conseguiria entender, assim como seus iguais, os esforços em se reavivar uma memória *mexicana* visando o desenvolvimento da sociedade.

Somente essas disposições já nos levariam a diversos questionamentos, mas é no fim do *Informe*, onde ele define os objetivos da instituição, que encontramos as ideias basilares para a representatividade da instituição. O museu se auto intitulava uma *escuela popular*, no sentido de transmissor de saber, tido como indispensável para o desenvolvimento crítico do cidadão.

“La idea dominante en las reformas emprendidas, ha sido hacer del Museo Nacional una *Escuela popular de enseñanza objetiva*, tanto más útil cuanto que en ella recibirá instrucción principalmente la multitud de personas que no adquieren en las escuelas los beneficios de la enseñanza” (SANCHEZ, 1887, p. 04).

Ele se refere em especial às pessoas que não tiveram o benefício da aprendizagem nas escolas e que poderiam ter o museu como instrumento condutor de todo ensinamento “objetivo” da história do México. No seu curto *Informe*, Sanchez não destriça todos os tópicos a serem explorados pelo *Museo* e nem nos *Anales*. Sua intenção era delimitar as políticas que seriam seguidas com a exposição da coleção permanente na *Casa de Moneda* e com a divulgação dos estudos históricos, antropológicos, arqueológicos, etnográficos por meio da revista.

Os *Anales del Museo Nacional de México* tiveram início em 1877 e foram encerrados em 1977, totalizando 100 anos de contribuição intelectual para a análise do passado mexicano. Com esse nome foram publicados até 1908, correspondendo ao que chamaram de 1ª época (1877-1903) e 2ª época (1903-1908). De 1909 a 1913 foi lançada a 3ª época do periódico, intitulado *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*²⁶. Devido à Revolução e as turbulências políticas que o país enfrentava, a 4ª época começou somente em 1922 e terminou em 1933. As 5ª, 6ª e 7ª épocas, de 1934 a 1976, foram chamadas de *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, por

²⁶Em 1909 foi criado o Departamento de História Natural no museu, um braço independente dentro da instituição. A partir desse momento, os *Anales* deixaram de publicar estudos relacionados à História Natural.

conta da fundação do instituto homônimo em 1934²⁷. O último volume foi publicado em 1977 sob a alcunha de *Anales de Arqueología e Historia*.

A primeira época, na qual se encontra o volume VI analisado nesta dissertação, tocou temas relacionados à história, arqueologia, tradução e interpretação de códices, tratados de idolatrias, filologia, paleontologia, antropologia e estudos artísticos e estéticos das peças do *Museo*. Da mesma maneira, a segunda época enfatizou esses estudos, o que reflete o interesse intelectual do período em se desvendar o passado pré-hispânico. Cada volume representa o discurso de um momento. Se pegarmos os primeiros números, percebemos a influência positivista oitocentista na busca incansável de documentos inéditos que ditariam os fatos da história americana. Mas esses intelectuais mexicanos, além da publicação de fontes documentais, também realizavam interpretações a partir de diversos vieses analíticos. Um exemplo: dentro do tomo I, de 1877, o autor Gumesindo Mendoza elaborou um estudo filológico e linguístico comparando o náhuatl com o sânscrito, o grego e o latim.

“Las religiones y la ciencia están de acuerdo en señalar un mismo origen á todos los hombres: las primeras los hacen salir de las manos de un Dios que se dignó venir á nuestro pequeño planeta para este solo y único objeto; la segunda los hace provenir de los Catharhineos apoyándose en la teoría de la descendencia. [...] es decir , que aquellos han llegado á sacarla misma consecuencia con respecto al género humano, que las razas de todo los hombres han provenido de un mismo tronco; [...] consecuencia que es el fruto de las profundas investigaciones en el terreno de las lenguas Asiáticas y Europeas: es el triunfo avanzado á los secretos y misterios de las lenguas ya extinguidas, pero que han dejado una historia, una literatura [...]” (MENDOZA, 1877, pp.75-76).

Mendoza justifica um estudo comparativo da língua náhuatl a partir de argumentos que sugerem a sua mesma origem com as línguas vernáculas asiáticas e europeias. O que motivaria tal feito? Uma tentativa de se encontrar elementos universalizantes dentro de culturas tão díspares como que, no fundo, dissessem: *nós* (civilizações americanas) não somos tão o *outro*. Ele continua:

²⁷Com a divisão do *Museo Nacional* entre *Museo Nacional de Antropología e Museo Nacional de Historia*, o nome da revista foi atrelado ao *Instituto Nacional de Antropología y Historia* (INAH), pois o departamento de estudos arqueológicos, a direção de monumentos pré-hispânicos e coloniais e a Escola Nacional de Antropología passaram a atuar sob a jurisdição do INAH. Contudo, vale ressaltar, a política de publicação e os conteúdos da revista não sofreram alterações. O que ocorreu foi uma maior atenção ao campo arqueológico, que se encontrava em progresso no México, mas ainda mantinham esforços para se publicar fontes documentais referentes ao passado pré-colombiano (BEALS, 1947, pp. 291-292).

“Basados en estos principios, los filólogos de grande autoridad por sus estudios muy severos en las lenguas indo-europeas, han llegado á concluir, que todos ellos, los muertos como los vivos, han provenido de la lengua de los Brahmas; lengua la más rica y armoniosa, y en la que se han expresado y escrito las más altas y grandes concepciones del pensamiento humano en religión, en derecho, en filosofía [...]. Los filólogos de nuestro Continente, basados en los mismos principios y apoyándose en la ligüística, han comenzado á trabajar en el mismo sentido que los Europeos [...]” (MENDOZA, 1877, p. 76).

Ao dizer que todas as línguas conhecidas provieram de uma mesma matriz, significa alçar o náhuatl ao mesmo patamar que os idiomas indo-europeus. O *nós*, os americanos, também partilhava dessa origem do Velho Continente, ou seja, era um discurso que legitimava a cultura pré-hispânica e colonial como tão importantes quanto a europeia. É a figura do “índo-europeu”, criação dessa época e que também aproximava academicamente a Europa e a América. Encontramos aí, então, características que fizeram parte da construção daquele discurso nacionalista apresentado pela nova República e corroborado no porfiriato.

Esse não é o único exemplo dentre as publicações da revista que abarca o século XIX e início do XX, mas o olhar editorial vai se modificando ao longo das décadas. Cada vez mais o foco se direcionava às análises do que uma ode à documentação *per si*, em um revisionismo histórico daqueles intelectuais responsáveis pela organização dos artigos em primeiro lugar. Portanto, os *Anales* tornaram-se um dos mais importantes veículos da história oficial mexicana, produzida e autenticada pela elite intelectual do país.

No *Prologo a los Anales del Museo*, o mesmo Gumesindo Mendoza apresenta a publicação e afirma:

“Las columnas de esta publicación quedan abiertas para todo el que tenga algo que decifrar, algo que decir útil acerca de tantos y tantos objetos naturales que abundan en nuestro país. El gobierno general que han fundado este útil establecimiento ha comprendido que al fundarlo, fue su objeto vulgarizar los conocimientos científicos y difundirlos entre todas las clases sociales de nuestra sociedad. Por tanto, el gobierno actual apoya y fomenta los trabajos comprendidos en este sentido.” (MENDOZA, 1877, s/p)

A função do governo como financiador e apoiador do projeto tinha por objetivo alcançar todas as classes sociais, ou seja, a instituição aparece como um dos braços que alicerçaram a identidade nacional mexicana.

As crônicas de Pedro de Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar, Hernando Ruiz de Alarcón, Gonçalo de Balsalobre, Jacinto de la Serna, e Pedro de Feria formaram os VI

Anales del Museo Nacional de México, em uma edição dirigida por Francisco del Paso y Troncoso. Devido sua importância para o cenário intelectual mexicano, cabe aqui discorrermos brevemente sobre sua biografia. Natural de Veracruz, nasceu em 1842 e foi um historiador, médico, linguista e professor de náhuatl. Profundo conhecedor do passado indígena, dedicou sua carreira ao garimpo de documentos sobre a história mexicana, sobretudo em solo europeu, onde iniciou seu objetivo em 1892. Três anos antes havia se tornado diretor do *Museo Nacional* e em sua gestão foram publicados os *VI Anales*, que consistiram no primeiro volume da revista totalmente voltado às crônicas religiosas.

Vale ressaltar que o interesse nesse tema já era notório entre seus colegas pesquisadores. Ele contribuiu para a divulgação da obra do frei Bernardino de Sahagún²⁸ que estava arquivada na Espanha e na Itália. Joaquín García Icazbalceta foi o pioneiro nos estudos da *Historia General de las cosas de Nueva España* e fez a primeira biografia do franciscano em seu livro *Biblioteca Mexicana del siglo XVI*, de 1886. Icazbalceta enviou cartas a Paso y Troncoso sobre algumas dúvidas em relação ao missionário, o que teria contribuído para a finalização de sua obra (ALVIM, 2008, p. 26). Além disso, foi o responsável pela publicação do *Código Matritense*, em cinco volumes, entre 1905-1907, composto por manuscritos de Tepepulco e Tlatelolco que se encontravam em Madri. Apesar de ter lançado diversos livros em vida²⁹, foi após sua morte, em 1916, que muitas das suas coleções documentais foram divulgadas. Em 1939 foi publicada a obra *Francisco del Paso y Troncoso, su misión en Europa*, na qual há uma lista dos documentos que organizou ao longo de sua carreira. No mesmo ano, deu-se início à publicação de 15 volumes intitulados *Epistolario de Nueva España, 1505-1818* que, apesar do título, não se resumia a cartas. Como diz Roscoe Hill: “Actually this group of documents represents the type of random selection which has been practiced all too frequently by investigators in European archives” (HILL, 1942, p. 558). Com um recorte cronológico que abarca pouco

²⁸Nasceu em 1499 na Espanha, Sahagún foi um missionário franciscano que aportou na Nova Espanha em 1529, onde ficou até seu falecimento, em 1590. Assim como seus colegas, veio com o objetivo de evangelizar os indígenas. Para isso, escreveu a *Historia General de las cosas de Nueva España*, na qual abrangeu “[...] a religião, os costumes, as crenças, as idolatrias e o modo de vida mexicano, servindo como um compêndio que deveria ser utilizado pelos missionários.” (ALVIM, 2005, pp. 54-55).

²⁹Dentre os mais conhecidos estão: *Historia de la Medicina en México*, em 1884; *Lingüística de la República Mexicana*, de 1886; *Ensayos sobre símbolos cronológicos de los mexicanos*, em 1892; e *Estudio sobre la historia de la medicina en México*, de 1896.

mais de três séculos, a obra consta uma coleção de cerca de 900 documentos entre manuscritos, cartas, atas eclesiásticas. Portanto, como sugere Hill, ele não possuía uma linha temática bem definida, mas seu colecionismo contribuiu imensamente para o desenvolvimento científico de seu país.

Foram nessas viagens que encontrou parte dos manuscritos publicados nos *VI Anales*, até então inéditos para os intelectuais mexicanos. Essas crônicas denunciaram a permanência da idolatria entre os indígenas, no mesmo grau ou mais forte do que se encontrou no início da conversão e, ainda, alertavam para o perigo de influenciarem a população branca. Como diz Alberro, isso em pleno século XVII, quando se imaginava que os conflitos da conquista já estariam amenizados. Essa documentação, que será analisada ao longo da dissertação, traz casos de convivência entre práticas pagãs e cristãs. A partir desses relatos, percebemos a tentativa desses autores de incitar mudanças no campo eclesiástico. Os indígenas não eram mais vistos como inocentes e deveriam responder pelos seus crimes, para isso, o período demandava maior controle institucional e devocional.

Pedro Ponce era neto do rei *Cuatlatlapaltzin* da cidade de Tlaxcala, sendo sua família parte da elite tlaxcalteca e conhecidos por se aliarem aos espanhóis na época da conquista. Ele possui uma trajetória biográfica singular em relação aos outros cronistas, pois apesar de ter uma ancestralidade indígena, se identificava ao lado do vencedor, graduou-se em Teologia e seguiu a carreira eclesiástica (MORAIS, 2004, pp. 141-142). A sua *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, parte do *Códice Chimalpopoca*, foi descoberta por Botunini Bernaduci entre 1736 e 1740, sendo que o original hoje se encontra no Museu Nacional de Antropologia e História do México. O texto é permeado pela desconfiança em relação à catequese, sobretudo devido à manutenção das crenças indígenas. Ponce era um cura de ascendência pré-hispânica, portanto possuía um olhar imerso na cultura do *outro* e, ao mesmo tempo, na dos próprios espanhóis. Elaborou nesse texto uma relação entre a idolatria e os hábitos da população indígena, como a medicina, a embriaguez e os sacrifícios. Percebe-se que os ídolos indígenas não desapareceram e, além disso, houve uma aparente mistura com os preceitos católicos que já faziam parte desta sociedade naquele momento.

A obra *Informe contra Idolorvm Cvltores del Obispado de Yucatán* de Pedro Sánchez de Aguilar foi escrita em 1613, mas só publicada em 1639. Ao relatar casos

idolátricos da península de Yucatán, o autor documentou a disputa eclesiástica com o governo civil sobre o julgamento e punição dos índios idólatras (GUBLER, 2007, p. 107). Ele nasceu em Valladolid, em 1555, e era neto do conquistador Fernando de Aguilar. Foi educado no *Colegio San Idelfonso*, na Cidade do México, onde permaneceu até seu doutoramento em Teologia pela *Real y Pontificia Universidad*. Voltou à sua terra natal, foi nomeado cura e permaneceu no cargo até se tornar vicário geral, sob a proteção do bispo Diego de Landa³⁰. Foi nesse período em que começou seu *Informe*.

Aguilar dedicou suas páginas aos problemas eclesiásticos com a manutenção das idolatrias, assim como De la Serna com seu *Manual de Ministro de Indios*. O vicário, contudo, não realizou um estudo aprofundado sobre a cultura maia, nada que fosse considerado uma etnografia indígena³¹. Sua apreensão residia em delimitar claramente a influência e poder da Igreja novohispana na punição dos indígenas, em uma oposição ao braço civil. A averiguação das idolatrias e os processos seriam (ou deveriam ser) ocupações eclesiásticas. Aguilar tratou, portanto, da crescente atenção com o aumento dos casos de insubordinação e a necessidade de punições mais efetivas.

Hernán Ruiz de Alarcón, irmão do dramaturgo Juan Ruiz de Alarcón, foi cura em Atenango, atual estado de Guerrero e dedicou um capítulo aos “bruxos” mexicas, o que deixa a entender no próprio título que o problema plantado por essa classe de feiticeiros requeria uma explicação. Como ministro de índios, percorreu os estados de Guerreros, Morelos e Puebla, a partir dos quais registrou as práticas consideradas supersticiosas, os rituais de origem pré-hispânica que ainda eram vigentes entre os nativos. O Arcebispo do México, em 1624, Don Francisco Manso de Zuñiga, pediu-lhe, por meio de uma carta, que fizesse o registro das práticas indígenas com base em um questionário enviado por ele. Cinco anos depois, seus dados se tornariam o *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que ou viven entre los indios naturales desta Nueva España*. O interessante deste

³⁰Diego de Landa, nascido na Espanha em 1524, desembarcou em Yucatán em 1549 e foi o primeiro coordenador de uma missão franciscana naquela parte da Nova Espanha. Foi nomeado bispo em 1573. Escreveu o livro *Relación de las cosas de Yucatán*, em cerca de 1566, também com o propósito de auxiliar os ministros de índios.

³¹Uma das explicações plausíveis para a falta de detalhamento nas práticas e superstições dos nativos pode ser atribuída à cédula real de 1577, expedida por Filipe II. Nesta estava preeminentemente proibido, entre outras coisas, escrever sobre as idolatrias indígenas, para que não adquirissem raiz e se espalhassem pela população.

documento é que Zuñiga solicita dos inquisidores informação sobre as práticas supersticiosas dos espanhóis,

“[...] y al mismo tiempo una representación de esa institución para poder juzgarlas y reprimirlas. Esto nos señala en certa manera, que trataba de tener un control sobre la población no indígena que quedaba al margen de su poder, por ser sólo ministro de indios.” (QUEZADA, 1980, p. 324)

Alarcón retratou casos de *criollos*, mestiços e nativos, o que, dessa maneira, demonstra que a preocupação já não se limitava à esfera indígena, alcançava toda a população.

A *Relación de Idolatrías* de Balsalobre foi feita a pedido do bispo de Oaxaca, Dom Diego de Hevia y Valdes, a quem dedicou a obra e enfatizou que “[...] los Curas, y Doctrineros de su Obispado, guarden y obseruen el modo de castigar semejantes delictos.” (BALSALOBRE, 1987, p. 229) Foi uma encomenda direta realizada pela hierarquia eclesiástica no intuito de auxiliar os ministros na extirpação de idolatrias e, assim como os outros aqui abordados, também apela ao perigo do “contágio” de tais errôneas diretrizes no restante da população. A obra é composta por meio da licença concedida por Dom Francisco Fernandez de la Cueva (1619-1676), Vice- Rei da Nova Espanha entre 1653 e 1660, Duque de Albuquerque e Marquês de Cuellar, na forma de uma “carta pastoral” redigida por Hevia y Valdes para os curas, “beneficiados” seculares e regulares, além da relação propriamente dita, que inclui: a interpretação dos processos como *cavsas en particvlar* ou *cavsas fvlminadas*; as falhas e sentenças do bispo que decidia sobre o processo inquisitorial, na sua função de Inquisidor Ordinário; as cartas de distintos participantes do Auto, derivadas a partir de uma *Real Provisión* emitida pelo rei Filipe; a *Relación de otros casos de idolatria*, feita pelo próprio Balsalobre; e se encerra com instruções designadas pelo bispo (ORTIZ, 2005, p. 328).

“[...] antes vtilidad, porque corriendo publicamente, los demas Prelados se alentarán, y no descaecerán de lo mesmo, procurando la total extirpacion de semejante contagio, tan encargada y castigada por todos derechos, porque detrahe á la dignidad de Christo N. Señor, y se opone derechamente á la Religion Christiana, y al culto que la criatura deue al Criador, dándole como á Deidad á criaturas hechuras del Criador: Y los naturales con el castigo executado, y aperseuido con la reinsidencia, se abstendrán, y reformarán de semejantes supersticiosos excessos, sabiendo lo que deuen declinar, y seguir; [...]” (BALSALOBRE, 1987, p. 229)

Acima, o bispo Helvia y Valdes deixa claro qual seria a premissa para toda a *Relación*: a única deidade existente era Deus (Criador) e ele deveria ser respeitado; os nativos deveriam se render e seguir a “verdadeira” religião. E inicia sua carta pastoral com a metáfora das ovelhas e o perigo de dormir, ou melhor, de se deixar levar por uma situação, o que acarretaria a dificuldade em consertá-la no futuro. Balsalobre produz sua obra por causa dos processos inquisitoriais contra indígenas *oaxaqueños* devido a casos de idolatria, os quais ele sintetiza ao longo dos excertos.

Pedro González, nascido em Feria, em 1524, era um dominicano espanhol que chegou à América em 1551. Sua primeira missão teve lugar em Oaxaca, de onde partiu para viagens ao longo da Província, sobretudo em La Florida. Chegou a voltar à Europa, mas retornou à Nova Espanha em 1575, já como bispo de Chiapas, onde faleceu em 1588. A figura de Feria é importante pois foi um dos eclesiásticos convidados a participar do III Concílio Provincial Mexicano, mas não pode comparecer devido a problemas de saúde. Enviou como representante seu companheiro de ordem, Juan Ramírez, que seria denominado bispo da Guatemala em 1600. Ramírez levou os memoriais de Feria, relatos e documentos de mais de trinta anos de projeto missionário. “Son unos documentos dedicados exclusivamente al problema del indígena” (BUSTOS, 2010, p.41).

Jacinto de La Serna, reitor do colégio de Todos os Santos, doutor, teólogo da Universidade Imperial, foi cura e percorreu parte da Nova Espanha como visitador geral a mando dos arcebispos D. Francisco Manso e D. Juan de Mañosa.

“Nuestro extirpador fue cura de indios, visitador general del arzobispado de México, e incluso en tres ocasiones rector de la Universidad de la capital antes de fallecer en 1681. Construyó su tratado basándose en gran parte en el examen de las persecuciones emprendidas por sus antecesores, en sus notas de campo cada vez que pudo tenerlas en sus manos, así como en informaciones que se precia de haber recogido personalmente.” (BERNAND e GRUZINSKI, 1992, p. 132)

Em conjunto com a proposta tridentina, escreveu o *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpacion de ellas*, em 1656, com o objetivo de que esses hábitos fossem identificados e extirpados e discorre em seu texto sobre a necessidade em se conhecer para curar:

“Para ningún fin es mas a proposito esta parábola, que para los indios, por que no ay mas que decir para conocer el estado, en que están oy en sus idolatrias, y supersticiones, para que los ministros los conoscan; ni mas al viuo, que proponer, para que los medicien, y curen de tan graue enfermedad epiritual, y remedien tan graue daño (...)” (SERNA, 1892, p. 270).

O que percebemos é que pouco havia mudado desde 1613 com o *Informe* de Aguilar, por exemplo. O sacramento principal adotado passa a ser a confissão, para que fosse de conhecimento dos religiosos os atos praticados intimamente pelos indígenas. Novamente, a preocupação residia na solução do problema, e lhe parecia que a gravidade do caso não era compreendida pelos evangelizadores. Portanto, o que percebemos nas obras desses autores, é o interesse em se mostrar, de maneira cada vez mais contundente, o problema da idolatria desenfreada na Nova Espanha.

“Muchas de las preocupaciones y actitudes expresadas en el *Informe*, el cual se centra en la difícil empresa de extirpar las antiguas prácticas idolátricas en la península de Yucatán, encuentran eco en varias fuentes de otras áreas del Nuevo Mundo, tanto del siglo XVI como del XVII: del altiplano de México en las obras de Durán (1576-1579), Sahagún (ca. 1579), Mendieta (1596) y otros; de Oaxaca en las de Balsalobre (1654) y De la Serna (1656); en la de Ruíz de Alarcón (1629) de Atenango, Guerrero, como también del Perú en las obras de Acosta (1588) y Arriaga (1621), principalmente” (GUBLER, 2007, p. 109).

A preocupação com as idolatrias em território colonial não eram isoladas e cada um desses religiosos citados escreveram tratados, relações, manuais sobre quais condutas adotar e o que fazer nesse período de crise. Esta é o mote do próximo capítulo, em uma digressão sobre o discurso decadentista no pensamento ocidental que estava presente nos escritos desses autores.

CAPÍTULO II: *Decadentia* e declínio: a dialética da crise no pensamento ocidental

1.

A intenção desse capítulo é destringer o conceito de declínio que aparece na historiografia ocidental, para discorrer sobre a Nova Espanha do século XVII e as crônicas de Pedro de Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar, Hernando Ruiz de Alarcón, Gonçalo de Balsalobre, Jacinto de la Serna, e Pedro de Feria, que denunciaram a permanência da idolatria entre os indígenas, no mesmo grau, ou mais forte, do que se encontrou no início da conversão. Como diz Solange Alberro, isso em pleno seiscentos, quando se imaginava que os conflitos da conquista já estariam amenizados. Essa documentação traz casos de convivência entre práticas pagãs e cristãs. A partir desses relatos, percebemos a tentativa dos autores de incitar mudanças no campo eclesiástico. Os indígenas não eram mais vistos como inocentes e deveriam responder pelos seus crimes e, para isso, o período demandava maior controle institucional e devocional.

O que pretendemos mostrar nesse excerto é a constância de um pensamento decadente no século XVII americano, sobretudo na visão religiosa da Nova Espanha. Esta passava por um período de afirmação de uma recém-aprovada legislação conciliar que tinha como um dos seus maiores objetivos embasar a reformulação de uma Igreja novo-hispana, que lidasse com os problemas específicos da colônia. A idolatria ascendia (ainda mais forte levando em conta o já centenário plano de evangelização em vigor), as denúncias mostravam-se mais frequentes (e só possíveis devido ao conhecimento dos indígenas sobre o significado de suas práticas), e uma aura de ineficiência da doutrinação que os levaram a repensá-la. Portanto, a partir dos cronistas escolhidos, notamos uma reflexão acerca dos rumos ministeriais da Igreja da América devido a uma constatação da problemática do presente, e a busca por soluções definitivas. Afirmar que esse era um período decadente, em crise, é corroborar a historiografia e se utilizar dessa conceituação teórica presente na História para se entender um momento chave na colonização mexicana.

O capítulo percorrerá tais caminhos: uma reflexão acerca da perspectiva decadentista do homem a partir de trechos da Bíblia, enfatizando o Deuteronômio e Jeremias do Velho Testamento; o Ato dos Apóstolos, a Epístola aos Romanos e o Apocalipse, do Novo Testamento. A escolha de cada um desses conteúdos se relaciona à

edificação doutrinária judaico-cristã que estão presentes nos mesmos. Depois enfatizaremos a construção da decadência como recurso narrativo e teórico, para isso analisaremos o historiador antigo Tácito, e a reverberação de seus escritos com os iluministas Edward Gibbon e Voltaire. Passaremos para a noção de crise que a historiografia apresenta no período da monarquia dos Áustrias, para então, tratarmos da especificidade histórica da Nova Espanha.

2.

2.1 –

Declínio, decadência, crise são conceitos que permeiam o pensamento ocidental, apresentados como recursos discursivo e teórico que usualmente são empregados em explicações de ordem histórica, filosófica e/ou literária, de origem política, religiosa, cultural e social. O substantivo latino *decadentia* derivou: “decadence”, do inglês; “décadence” do francês; “decadência” no português; assim como a palavra italiana “decadenza”, entre outras. De acordo com Matei Calinescu, mesmo que tal vocabulário não apareça antes da Idade Média, “the idea of decadence itself is certainly much older, and probably as old as man himself”. (CALINESCU, 2003, p. 151). Atendo-nos apenas ao período em que o homem se encontra, o mito da decadência permeia a nossa história de diversas formas, seja a partir de alegorias religiosas, como a visão de pecado e culpa dos profetas judeus e a sua ramificação cristã, com o Apocalipse e o Juízo Final, por exemplo; ou a desilusão romana com a corrupção política no Império. A tensão do medo, da angústia do prelúdio do fim são características existentes na vida humana e já incansavelmente debatidas ao longo da história. O homem sentiria reverberações daquela sensação de perigo constante do inimigo, acrescentada de outros temores provenientes da complexidade do convívio social. O que se observa, ao analisarmos variados tipos de escritos sobre esse conceito, é a polissemia. A aplicação do sentido de declínio é diferente em casa época, autor, lugar, mas todos compartilham de uma particularidade: o julgamento do presente. Atribuir um juízo de valor ao passado indica uma reflexão do agora, e isso vale para abordagens religiosas ou políticas.

A visão cristã da decadência tem seu ponto fundamental na questão da urgência da salvação, apresentada já pelo caráter escatológico da doutrina. A dialética da decadência faz parte da História da Igreja, em uma constante tentativa de sair da inércia do declínio moral

do ser humano (KARNAL, 1998, p. 44). O ciclo “vida, morte, julgamento” é essencialmente declinista, pois o presente (vida) é inteiramente julgado em seu fim (morte e Juízo), ou seja, as ações do agora serão sempre limitadas em relação à salvação, a maior estima de um cristão. Alguns textos da Bíblia trazem essa pedagogia do medo por meio da constatação da decadência da humanidade, que só poderia escapar da danação se abraçasse a doutrina. Essa afirmação aparece de forma mais acintosa nos livros do Novo Testamento, que, até o Apocalipse apresenta um tom mais esperançoso. Em seu final, é o momento de perseguição aos cristãos, o que aumentava a agonia da demora de uma próxima libertação, com o retorno de Cristo. O Antigo Testamento é pautado pelos perigos e medos da derrota militar e da morte, mas sem a preocupação com o castigo eterno, este não adotado pelo judaísmo. Mas a ideia de declínio não lhe foge. O período presente foi relatado como decadente pela Igreja, assim como foram os homens em suas crenças e costumes e só haveria uma maneira de sair dessa situação: a absolvição. Esta só era dada por Deus, por meio de seu filho e do Espírito Santo. Porém, para que essa graça fosse representativa, tivesse significado, fosse querida pela população, a doutrina tinha que demonstrar que o presente não estava de acordo com os preceitos Dele, daí sua categorização como idolátrico, desobediente (nas partes mais contundentes), ou ignorante (nas mais amenas). Ou seja, em uma leitura teológica, a natureza humana é decadente, mas pela graça pode-se alcançar a salvação.

O Deuteronômio, por exemplo, é considerado a base jurídica de uma reforma religiosa e moral após um período de decadência e idolatria, em um estilo imperativo de narrativa. Em suas linhas abrange desde os Dez Mandamentos à exortação à obediência (Dt. 4,1 “E agora, ó Israel, ouve as leis e os preceitos que vou ensinar-vos. Ponde-os em prática para que vivais e entreis na posse da terra que o Senhor, Deus de vossos pais, vos dá.”); os desdobramentos da justiça local contra a corrupção e a perdição (Dt. 16,19 “Não farás curvar a justiça, e não farás distinção de pessoas; não aceitarás presentes, porque cegam os olhos do sábio e destroem a causa dos justos.”); além do castigo aos idólatras:

Dt. 13,1-3 “Se se levantar no meio de ti um profeta ou um visionário, anunciando-te um sinal ou prodígio, e suceder o sinal ou prodígio que anunciou e te disser: vamos, sigamos outros deuses – que te são desconhecidos – e prestemos-lhes culto, tu não ouvirás as palavras desse profeta ou desse visionário; porque o Senhor, vosso Deus, vos põe à prova para ver se o amais de todo o vosso coração e de toda a vossa alma.”.

Na fundação do pensamento judaico-cristão a decadência é uma reflexão do presente como catastrófico, mas era o caminho a ser pautado para a renovação, ou seja, o futuro esperançoso. Haja vista o caso de Jeremias, que recebeu uma dupla missão, castigar e restaurar:

Jr. 1,9-10,16 “E o senhor estendendo em seguida a sua mão, tocou-me na boca. E assim me falou: Eis que coloco minhas palavras nos seus lábios. Vê: dou-te hoje poder sobre as nações e sobre os reinos para arrancares e demolires, para arruinares e destruíres, para edificares e plantares. [...] Eu os condenarei pelos males que cometeram, por me haverem abandonado, ofertando incenso a outros deuses e adorando a obra de suas mãos.”.

É a fala de um Deus implacável e juiz, pregando a ruína como seu plano de salvação, o caminho para o perdão e a graça. O profeta continua sua previsão sobre a restauração sobre o povo de Israel:

Jr. 31, 7,10-11 “Porque isto diz o Senhor: Lançai gritos de júbilo por causa de Jacó. Aclamai a primeira das nações. E fazei retumbar vossos louvores, exclamando: ‘O senhor salvou o seu povo, o resto de Israel’. [...] Nações, escutai a palavra do Senhor; levai a notícia às ilhas longínquas e dizei: Aquele que dispersou Israel o reunirá, e o guardará, qual pastor o seu rebanho. Porquanto o Senhor resgata Jacó e o liberta das mãos do seu dominador.”.

Essa perspectiva judaica de destruição para se salvar manteve-se no Cristianismo, já que o ciclo “paixão, morte e ressurreição” foi sua base desde o início. Os textos do Novo Testamento são antes de tudo uma mescla entre a doutrina falada de Jesus Cristo e os testemunhos de próprio punho dos apóstolos, portanto, possuem um caráter evangelizador com a pregação da palavra, assim como apresentam relatos do presente. A Epístola aos Romanos, por exemplo, é dedicada à impossibilidade dos homens se salvarem de seus pecados por méritos próprios, sendo a palavra de Deus o caminho. Elas são consideradas uma apresentação de Paulo sobre seu ministério e compreensão da doutrina que seria pregada em Roma pela primeira vez por suas mãos, algo que não ocorreu. A religião estava em seu início nesse período, não era aceita e nem reconhecida pelo Império, o que tornava o trabalho evangelizador ainda mais complicado.

Rm. 1, 18,21,32 “A ira de Deus se manifesta do alto do céu contra toda a impiedade e perversidade dos homens, que pela injustiça aprisionam a verdade. [...] Porque conhecendo a Deus, não o glorificaram como Deus, nem lhe deram graças. Pelo contrário, extraviaram-se em seus vãos pensamentos, e se lhes obscureceu o coração insensato. [...] Apesar de conhecerem o justo decreto de Deus que considera dignos de morte aqueles que fazem tais coisas, não somente as praticam, como também aplaudem os que as cometeram.”

Nessa passagem, logo no começo das cartas, Paulo se dirige aos judeus e gentios que, mesmo conhecendo as palavras do Criador, decidiram não segui-las, numa atitude de insubordinação, portanto, a cólera divina viria como uma punição do juiz supremo. Porém, a penalidade tinha um significado maior, era por esses meios que a paz e a salvação eram alcançadas, desse modo, a doutrina e a palavra eram os meios pelos quais fim poderia ser alcançado. O reino de Israel precisava ser restaurado, a decadência estava instaurada e ela fazia parte dos planos de Deus para a total cristianização dos homens. Ou seja, é como se estar em um declínio moral fosse o estopim para que a humanidade saísse da inércia.

Essa ideia de ciclo da decadência se repete em todo pensamento ocidental. As análises passam da religião à economia e ainda discorrem sobre a história de uma determinada sociedade a partir do viés declinista. Geralmente, ele possui uma origem, um passado que, analisado com os filtros escapistas e nostálgicos do presente, sempre aparece melhor do que realmente foi. No caso da historiografia da Igreja, e aqui destaco a ida dos franciscanos à América, esse passado idílico era a Igreja Primitiva, cujo nascimento que podemos encontrar relatado no Ato dos Apóstolos. Esse livro fala da ascensão de Jesus Cristo, as primeiras pregações em Jerusalém e na Palestina, além de detalhes sobre as obras dos evangelizadores, com ênfase nas viagens doutrinadoras de Paulo pela Ásia Menor, Grécia e sua prisão, processo e transferência para Roma. Foi nesse período que escreveu suas famosas epístolas, nas quais detalha com mais afinco seus trabalhos de conversão.

“[...] a existência de um período perfeito e áureo. Ora, este período jamais existiu na História da Igreja. O que ocorre é que determinados períodos, como a Igreja Hierosolimitana do século I ou a Igreja das Catacumbas, são constituídos na memória historiográfica como períodos edênicos, em referência aos quais todos os outros são considerados decadentes.” (KARNAL, 1998, p. 44).

Essa é uma época edênica, pois mostrava o início da esperança. Cristo havia ressurgido após a crucificação, a prova fundamental de que era o filho do Senhor. A união dos primeiros fiéis são narradas com o entusiasmo dos crentes de verem a graça atingindo àqueles que antes duvidavam:

At. 5, 14, 15, 16 – “Cada vez mais aumentava a multidão dos homens e mulheres que acreditavam no Senhor. De maneira que traziam os doentes para as ruas e punham-nos em leitos e macas, a fim de que, quando Pedro passasse, ao menos a sua sombra cobrisse alguns deles. Também das cidades vizinhas de Jerusalém afluía muita gente, trazendo os enfermos e os atormentados por espíritos imundos, e todos eles eram curados.”.

Daquele momento em diante, o que restava era convencer os que ainda duvidavam, e alguns detalhes dessa conversão foram relatados. Quando pensamos no início da conquista espiritual da América sempre nos deparamos com relatos sobre o batismo em massa, que também se encontram na Bíblia. Claro que uma comparação direta seria leviana, devido ao oceano de diferenças entre os dois contextos, porém não podemos esquecer que uma das bases do pensamento milenarista dos seráficos era a construção da Igreja Primitiva encontrada no Ato dos Apóstolos. Da mesma forma que os cristãos antigos passavam por um período otimista da sua história, com a intensificação dos trabalhos doutrinários para levar a palavra a todos os lugares, os mendicantes partilhavam a ideia de que a descoberta do Novo Mundo era um sinal da vinda do Messias, o fim da Igreja institucional e a instauração do reino do Espírito Santo. Mas desse assunto trataremos depois.

Até esse momento, vimos que os textos judaicos do Velho Testamento discorrem sobre uma humanidade desligada da sua moral, necessitando de uma mudança profunda após um período de idolatrias e insubordinações. Como a nossa base aqui é a Bíblia católica, podemos interpretar essa primeira parte como a preparação da alma dos homens para receber a salvação. Portanto, o Novo Testamento, concebido com textos sobre a vida, morte, ressurreição de Cristo e os desdobramentos da doutrina, possui um teor otimista, aqui no sentido de esperança. Os apóstolos e discípulos do filho de Deus propagavam a Sua palavra, enfrentavam todos os obstáculos para que a salvação e a graça chegassem ao reino dos homens. Esse é o tom que dita esses livros, até o Apocalipse.

Apocalipse vem do grego *apokálypsis* e significa “revelação”. Foi uma obra atribuída pela tradição ao apóstolo João e estima-se que foi escrita em meados do ano 100, ou seja, já quase um século da vida de Cristo e da pregação de sua doutrina após sua morte. Foi uma época em que a perseguição aos cristãos pelo Império Romano e outros reinos crescia, e nos escritos vemos um discípulo narrando a angústia do não retorno do salvador. O paganismo, a idolatria, o desrespeito ainda continuavam, e os esforços dos doutrinadores não eram reconhecidos. João discorre sobre revelações simbólicas dirigidas à humanidade sobre o período da ressurreição de Cristo e sua volta, a Parusia.

“Ap. 20, 4, 5, 6 – Vi também tronos, sobre os quais se assentaram aqueles que receberam o poder de julgar: eram as almas dos que foram decapitados por causa do testemunho de Jesus e da palavra de Deus, e todos aqueles que não tinham

adorado a Fera ou sua imagem, que não tinham recebido o seu sinal na fronte nem nas mãos. Eles viveram uma vida nova e reinaram com Cristo por mil anos. (Os outros mortos não tornaram à vida até que se completassem os mil anos.) Esta é a primeira ressurreição. Feliz e santo é aquele que toma parte na primeira ressurreição! Sobre eles a segunda morte não tem poder, mas serão sacerdotes de Deus e de Cristo: reinarão com ele durante os mil anos.”

A primeira ressurreição, que significava a vinda da graça, momento no qual, pelo batismo, o pecado desaparecia, estava diretamente ligada à segunda ressurreição, que seria o encontro dos cristãos com Jesus Cristo no Juízo Final. Creio esse ser o livro da Bíblia com mais apropriações e interpretações e o apocalipse é fundamental para se entender a dialética da decadência da Igreja por ser um dos grandes motivadores de reações durante a história da humanidade.

Um exemplo foi a leitura das Sagradas Escrituras feita pelo abade cisterciense Joaquim de Fiore (1130-1202), nas quais encontrava indicados os três diferentes estados (reais ou metafóricos) da humanidade. No seu *Liber introductorius in expositionem in Apocalipsium* (c1184-1200), apresentou uma leitura histórica do Velho Testamento, pelo qual se poderia entender o Novo e o último tempo dos homens até a chegada do Messias e a formação do reino do Espírito Santo³².

“Estas edades, en otros términos, correspondían primeramente a la época de Dios Padre, que iba de Adán a Cristo, tiempo de la iglesia secular; a continuación, al que iba de Cristo a 1260, tiempo del Dios Hijo y de la Iglesia de los sacerdotes; finalmente el último, el del Espíritu Santo, tiempo por venir que podía comenzar en 1260 y sería el de la Iglesia de los religiosos que aboliría la Iglesia terrenal.” (BAUDOT, 1983, p. 89)

O que vemos é a ideia de que a Igreja temporal seria destruída e se iniciaria um novo tempo, no qual a conversão dos judeus seria total, assim como a eliminação das idolatrias e de qualquer hierarquização de saberes cristãos, além da promulgação da caridade pura (BAUDOT, 1983, p.90). Essa interpretação “joaquinista” fundamentou as teses de São Francisco de Assis (1182-1226) ao criar sua ordem e que reverberaram fortemente na América com a chegada da primeira missão evangelizadora em 1524. A leitura do Apocalipse, portanto, baseou a criação de teorias, como a milenarista, por ditar claramente o tom decadente e escatológico que permeia a Igreja cristã.

³² Ele escreveu quatro obras, sem datas definidas, comentando o Apocalipse. São elas: *Expositio in Apocalypsim*, *Enchiridion super Apocalypsim*, *Prephacio super Apocalypsim* e a já citada.

Além da óbvia importância da Bíblia como disseminadora do ideal cristão que influenciou o pensamento ocidental, devemos, também, analisá-la como um produto político. É de interesse da Igreja que a palavra seja transmitida a todos possíveis para que o reino de Cristo como disseminado no Ato dos Apóstolos seja concluído. Apesar da conversão ser individual, esse tipo de influência ultrapassa o foro íntimo quando decisões acerca do bem-estar social passam a ser tomada a partir de preceitos morais e religiosos. Por isso, devemos ressaltar ser a doutrina judaico-cristã uma das leituras bases daqueles que escreveram a partir de um conceito de decadência, ao longo da História.

2.2 –

Foi durante a Idade Média que os manuscritos copiados de Tácito (c. 56 d. C. – 117 d. C.), historiador romano antigo, foram descobertos, em sua maioria, em mosteiros beneditinos, mas foi no Renascimento que suas ideias começaram a ser analisadas, do mesmo modo que foi Tito Lívio (59 a. C. – 17 a. C.) para os humanistas, por exemplo. A retórica da Antiguidade Clássica passou a ser valorizada e a busca pelo passado glorioso tornou-se uma constante nesse período. Arnaldo Momigliano definiria Tácito mais como um discípulo de Tucídides do que de Heródoto,³³ devido a ênfase prestada nas figuras políticas e nas batalhas. Vale ressaltar que as obras taciteanas, assim como de seus contemporâneos, tinham o compromisso com a verossimilhança e com o ensinamento moral. Portanto, ao narrarem o passado, buscavam o aprendizado para o presente, haja vista as definições de bem e mal que circunscrevem suas obras.

“[...] a cultura romana tem uma constante preocupação com o passado ancestral, sua relação com o presente e com sua continuidade no futuro. [...] mesmo que de maneira intuitiva, Tácito invariavelmente constroi planos distintos de temporalidade para situar os eventos que narra, e também os julga de acordo com os padrões de valor de sua realidade contemporânea.” (MARQUES, 2004, p.58)

Ou seja, além da perspectiva de uma história “mestra da vida” (*magistra vitae*), expressão utilizada por Cícero (106 a.C. – 43 a. C.), a noção do declínio é trabalhada em

³³Arnaldo Momigliano em seu artigo “A tradição herodoteana e tucídideana” desenvolveu duas linhas de organização historiográfica que teriam delineado o pensamento Ocidental até o Renascimento: uma produzida por Heródoto e outra por Tucídides. O primeiro enfatizaria o antiquário e a experiência, assim como a erudição, mas sem uma definição objetiva do que se poderia ou deveria escrever. Ou seja, seria um escopo estrutural e documental mais amplo do que a tucídideana, que basicamente primaria por uma história política, com a prevalência dos relatos e ações militares, privilegiando uma narrativa de eventos que, em teoria, seriam importantes para um todo.

todas as obras de Tácito, mas de formas variadas. Elas foram descobertas nos arquivos europeus em forma de códices. O primeiro foi achado por Boccacio no Monte Cassino, em 1362 e chamou-se *Mediceus II* (século XI) que, junto com o *Mediceus I* (século IX) encontrado em 1509 por Ângelo Arcimbaldo, continham ambos manuscritos da *Historiae* (c.108-109) e dos *Anais* (c.98-138). No século XV, o outro códice, *Aesinus*, foi localizado por Enoch de Ascoli no monastério de Hersfeld na Alemanha, e nele estavam *Germania* (c. 98), *De Vita Iulli Agricolae* (c. 98) e *Diálogo dos Oradores* (c. 102). O desaparecimento por um longo período também pode ser explicado pela localização: muitos dos textos estavam em territórios germânicos, dificultando a leitura pelos outros impérios ocidentais. Para Momigliano existem dois pontos que fizeram as obras taciteanas obscuras em Roma: a predileção por outros classicistas, como Cícero e o próprio Tito Lívio; e as ressalvas feitas pelo autor em relação aos cristãos. Após a Reforma e a Contrarreforma, quando as questões teológicas estavam assentadas e as disputas cristãs mais bem delineadas, coincidentemente passamos a encontrar maiores referências a Tácito nos debates intelectuais (MOMIGLIANO, 2004, p. 174).

A temática do declínio aparece de maneira mais explícita no *Diálogo dos Oradores*, na *Historiae* e nos *Anais*. A primeira trata sobre a decadência da oratória e da eloquência no momento em que a sociedade romana encara o nascimento do Império, e apresenta seu argumento a partir de uma conversação entre os oradores Marcos Apio, Julio Segundo, Curiácio Materno e Messala. Havia uma preocupação de Tácito sobre o assunto no momento de mudança política da República para o principado. Ele discute que a organização imperial não permitia o desenvolvimento do Fórum como espaço de articulação política, pois a eloquência e a oratória eram alimentadas pelo debate em busca de um governo estável. Porém, com o surgimento da figura do príncipe dominante – apesar de não ser déspota – a *domus Caesaris* passou a concentrar o ambiente de discussão (VARELLA, 2008, pp. 17-18). Nos *Diálogos*, o autor analisa a situação política romana e sua visão sobre os rumos da sociedade a partir da decadência da oratória, introduzindo sua perspectiva de julgamento moral do presente para que houvesse o aprendizado. Ou seja, ele “[...] delinea uma pesquisa a respeito das interrelações entre a liberdade política e as atividades intelectuais.” (MOMIGLIANO, 2004, p.164).

Os *Diálogos*, assim como a *Agricolae* e *Germania*, são obras do início de sua carreira de historiador e não desenvolvem completamente o tema da decadência. Isto ocorreu na *Historiae* e nos *Anais*, considerados seus trabalhos mais maduros, nos quais discorreu sobre as guerras civis e o perfil tirânico dos imperadores romanos, em um paralelismo com a liberdade do saber e do questionamento sobre o que a elite possuía no período republicano. A massiva historiografia sobre Tácito revela a complexidade em analisá-lo devido à grande envergadura de interpretações que seus escritos promovem. A expansão de territórios durante a República e no início do Império demonstrava o poder de Roma ao mundo, sua força política e intelectual. Todavia, com a chegada dos príncipes “[...] o movimento de decadência dos costumes chegou ao ponto máximo, [...]” (MARQUES, 2004, p.61), indicando o descontrole governamental. Quem trouxe o equilíbrio institucional foi Vespasiano³⁴ por tentar imprimir a volta dos valores antigos³⁵, já que “[...] the great promoter of economy was Vespasian, who was himself a man of the olden type, both in his person and manner of life.” (TÁCITO, 1904, p. 238) Descrever a retomada da ancestralidade romana como uma possível salvação dessas circunstâncias desenvolvidas na época imperial foi uma escolha política de Tácito em analisar o presente, ponderar os problemas e demonstrar uma solução. A busca por um governo forte seria necessária para que Roma alcançasse seu esplendor e apogeu como a sociedade dominadora política e cultural que lhe era direito. Portanto o problema não eram os príncipes, e sim a tirania, e a corrupção moral que lhe era característica.

Tanto a *Historiae* como os *Anais* reapareceram na transição da Idade Média para o Renascimento apenas em fragmentos, mas são a partir dessas obras que intelectuais da época, e posteriormente os iluministas, entraram em contato com as interpretações taciteanas sobre as causas e consequências da estrutura política do seu tempo e sua análise histórica do passado. A primeira foi composta, pelo que se estimam, por 12 livros, mas chegaram ao nosso conhecimento apenas cinco, e se iniciam com a instalação de uma

³⁴Tito Flávio Sabino Vespasiano (9 – 79). Tornou-se imperador em um período turbulento após o suicídio de Nero e o assassinato de seu sucessor, Galba. Manteve-se no poder de 69 até 79.

³⁵*Antigo* aqui significa virtuoso, pois Tácito atribui esse sentido a partir da noção de moral adotada pelo governo de Vespasiano, *antiquo ipse cultu victuque*. Cf. MARQUES, 2004, p. 61.

guerra civil em Roma após a morte de Nero³⁶, em 69, até o fim do governo de Domiciano³⁷, em 96.

“Many historians have treated of the earlier period of eight hundred and twenty years from the founding of Rome, and while dealing with the Republic they have written with equal eloquence and freedom. But after the battle of *Actium*, when the interests of peace required that all power should be concentrated in the hands of one man [...]” (TÁCITO, 1962, p. 03)

Já no início ele imprime o tom de sua narrativa e sugere a necessidade de um poder forte para um maior controle social e político. Ao longo do texto, Tácito considerou que, para a situação que o Império sofria, a melhor resolução seria encontrar um príncipe que não fosse tirano, como era Domiciano, ou inábil, como Galba³⁸. A paz política era fundamental para o desenvolvimento de Roma em todos os sentidos, mas principalmente na dominação cultural. Era somente a partir do debate e argumentação que a sociedade cresceria e o pensamento romano se estabeleceria cada vez mais forte nas províncias. Tácito não ignorava as especificidades locais, haja vista obras como *Agricolae* e *Germania*, mas acreditava ser de direito do império manter forte influência em cada canto dominado. A *Vida de Agrícola*, por exemplo, é uma biografia sobre a vida de seu sogro, Júlio Agrícola, enfatizando a sua carreira política na Bretanha e insere dados geográficos e sociais, sobretudo em relação ao povo dominado pelos romanos (VARELLA, 2008, p.11). Nela ele discutia sobre as especificidades da região e as dificuldades de um romano em dominá-la. Contudo, as distrações promovidas por problemas imediatos, como o suicídio “forçado” de Nero após um governo tirânico e o caos que foi instaurado, contribuíam para o não sucesso da empreitada romana. Essa visão de paz e poder centralizado para se ter liberdade intelectual, ou seja, a possibilidade de não se distrair com outros assuntos, foi muito difundida pelos filósofos iluministas em época dos déspotas esclarecidos.

Os *Anais* são considerados sua obra prima e, segundo Juliana Marques, o contexto no qual foram produzidas merecem atenção. Chegaram para nós apenas o governo de

³⁶Nero Cláudio César Augusto Germânico (37-68) é um dos mais conhecidos imperadores romanos até hoje, sobretudo por ser citado em obras clássicas da historiografia, como Suetônio e o próprio Tácito. Seu governo foi conhecido pelas relações diplomáticas e guerra contra os bárbaros, mas a característica mais acentuada por esses historiadores foi sua tirania e extravagância.

³⁷Tito Flávio Domiciano (51-96). Governou entre 81-96.

³⁸Sérvio Sulício Galba (3 a.C. – 69 d. C.). Foi imperador por um ano, entre 68-69, logo após o suicídio de Nero, quando foi assassinado. Vespasiano assumiu o cargo.

Tibério³⁹, o fim do império de Cláudio⁴⁰ e parte do principado de Nero. E com esse texto podemos compreender a mudança discursiva que o autor demonstra desde as *Historiae*,

“[...] abandonando a euforia e a celebração de Trajano como um período de *libertas* renovada, presente no *Agricola* e ainda nas *Histórias*, e adotando um silêncio em relação ao momento para ele presente nos *Anais*. Tal questão é evidenciada pela contradição entre o anúncio de Tácito nas *Histórias*, de pretender relatar posteriormente o governo de Trajano [...] e sua decisão posterior de voltar ainda mais no passado e escrever sobre o período dos Júlios-Cláudio.” (MARQUES, 2010, p. 45)

Vale ressaltar que, apesar do texto fragmentado, sabe-se que o autor discorreu sobre 54 anos de história do Império Romano, com ênfase nas ações dos imperadores e na mudança de caráter de cada um. Dessa maneira, ele mostrou a definição política de cada governo a partir das figuras imperiais, ou seja, se utilizou desse recurso estilístico para definir os caminhos políticos de Roma. Além disso,

“a interação entre os imperadores e os personagens secundários que os acompanham é fundamental, pois serve como forma de evidenciar os principais aspectos de seu caráter e de como isso determina, mesmo que indiretamente, a evolução do sistema do Principado” (MARQUES, 2010, p.46).

Aqui encontramos a ruptura com a estrutura narrativa da *Historiae*, que enfatizava os acontecimentos, como as guerras civis e as províncias. Nos *Anais* ele priorizou uma continuidade entre os impérios, buscando, assim, um “diálogo no qual o processo de deterioração moral do Principado se torna gradualmente evidente” (MARQUES, 2010, p. 46).

A preocupação principal era com a honra de Roma, a manutenção de uma paz política que motivasse o desenvolvimento cultural e a expansão territorial. Seu discurso exaltava o direito do Estado em conquistar, mesmo que isso levasse a consequências questionáveis. Segundo Momigliano, o maior problema para Tácito se encontrava na *adulatio*, na prática da adulação e na fraqueza dos governantes facilmente seduzíveis pelo luxo e o poder. Essa corrupção moral foi o catalisador para a decadência da instituição política romana, e é nesse ponto em que os *Anais* se diferenciam das outras obras, pois ele traz claramente a perspectiva de uma sociedade em declínio. “As for the Senate, they cared nothing for loss of honour upon distant frontiers.” (TÁCITO, 1904, p. 336). A tirania era necessária para a centralização do poder, mas se tornou um mal para as liberdades da elite,

³⁹Tibério Cláudio Nero César (42 a. C. – 37 d. C.) foi imperador de 14 d. C. a 37 d. C. Foi no seu governo que Jesus foi crucificado.

⁴⁰Tibério Cláudio César Augusto Germânico (10 a. C. – 54 d. C.) governou de 41 d. C. a 54 d. C.

alimentado pela lisonja frívola e inútil. “Quanto mais Tácito desenvolve este ponto, das *Historiae* aos *Annales*, mais ele se torna pessimista.” (MOMIGLIANO, 2004, p. 168). O que não significa que ele era niilista. Apesar da mudança de perspectiva e o teor declinista, sua narrativa possui silêncios que indicam que nem todas as instituições se corromperam. A família, a educação, a manutenção do estamento social se preservaram, pois estavam, aos olhos do autor, alheios à decadência política. A grande questão a ser debatida era o caráter despótico da tirania.

“Ele talvez tenha tido esperanças [...] quando começou a escrever as *Historiae*, mas estas esperanças tinham morrido muito tempo antes dele começar os *Annales*. Assim, ele foi levado a admitir um aspecto maléfico imutável no Império romano. A psicologia do tirano tornou-se uma manifestação proeminente da ganância permanente e luxúria e vaidade do homem como tal. Paradoxalmente, é o seu conservadorismo que força Tácito a ser pessimista. Ele é um pessimista porque não consegue sequer conceber uma alternativa ao Império romano.” (MOMIGLIANO, 2004, p.169)

Tácito, especialmente na transição das *Historiae* para os *Anais*, trouxe uma mudança na abordagem da história política de Roma, deixando a narrativa esperançosa do início do império de Trajano para adotar um viés declinista não só pela crítica à situação política, mas também por não conseguir propor uma solução. O verdadeiro objetivo do autor, portanto, era desmascarar o governo do Principado, enquanto fundado na hipocrisia, corrupção e vaidade, com ênfase na corte imperial, apesar de não excluir nenhuma classe das consequências de tal regime. Para Momigliano, esse discurso de Tácito foi o mais apropriado pelos intelectuais modernos, sobretudo os da Ilustração, entre os séculos XVIII e XIX. Assim, com a leitura dos clássicos da Antiguidade aliada às conjunturas do próprio período, fundamentarem as interpretações críticas às monarquias europeias e, no século XX, aos regimes totalitários (MOMIGLIANO, 2004, p. 167).

A discussão sobre os limites do poder, a dicotomia entre República e Império foi vastamente explorada pelos pensadores ocidentais dentro de suas específicas realidades.

“Entre os séculos XIV e XVIII, a leitura e análise histórica de Tácito é fonte de inspiração moral e de diversas formas de questionamento da tirania em toda a Europa, especialmente por conta da disputa entre teóricos monarquistas e anti-monarquistas no período iluminista.” (MARQUES, 2008, p.01).

Ou seja, a mentalidade liberal surgida nos Setecentos e Oitocentos se utilizava dos escritos taciteanos para embasar suas argumentações. A visão de uma República menos pecaminosa que o Império também pode ser analisada como uma defesa do autor de seu

lugar familiar, um representante dos áureos tempos do Senado, de liberdade e influência política. Tal imagem foi rebatida no século XX com o revisionismo historiográfico, principalmente a partir da década de 1950. Para Momigliano, a ambivalência de suas ideias abriu margem para uma gama de apropriações e poderia ser tomada como ensinamento ou não. Após a Contrarreforma, a aparição de referências às suas obras foram encontradas na França, Inglaterra, Espanha, Portugal, cada localidade com uma perspectiva diferente, interpretando os clássicos a partir da historicidade do presente.

“Por três séculos, Tácito havia ensinado aos leitores modernos o que era a tirania. Não há dúvida de que havia filósofos e moralistas, de Platão a Epíteto, que tinham coisas importantes a dizer a respeito desse tema. Mas os filósofos valem-se de termos abstratos. Tácito retratava indivíduos. Ele era tão lúcido, tão memorável, que nenhum filósofo poderia competir com ele. Foi Tácito que transmitiu a antiga experiência da tirania aos leitores modernos. Outros historiadores e biógrafos – como Diodoro, Suetônio e Plutarco – tinham muito menos autoridade: tinham sido incapazes de reproduzir um retrato convincente em tamanho original de um déspota.” (MOMIGLIANO, 2004, p. 182)

Durante a Ilustração, suas obras foram utilizadas como base argumentativa contra o sistema político vigente, ao mesmo tempo em que diversos intelectuais iluministas acreditavam ser a figura do déspota a melhor fonte para a disseminação das suas ideias para todo o território. Um tipo de contradição similar às encontradas nos textos de Tácito. “Não pretendia jamais encorajar revoluções, mas, sem dúvida abriria os olhos de quem se preocupasse em ver os efeitos [do despotismo].” (MOMIGLIANO, 2004, p.170). Mas o ponto principal foi delinear a importância de tais trabalhos para a disseminação de uma perspectiva decadentista da natureza humana, que no caso dos *Anais*, analisava a crise do Império Romano a partir das relações entre a elite e os príncipes tirânicos. Essa personificação da política e a já citada ambivalência interpretação de suas ideias, fizeram com que Tácito fosse lido e apreendido em cada época de maneira diferenciada.

Edward Gibbon (1737-1794) foi um dos intelectuais ilustrados que se utilizou de Tácito como fonte para a análise da Roma antiga e, também, como exemplo para a construção da sua narrativa, adotando um estilo cético e cínico. O inglês recorreu, sobretudo, aos *Anais* e a *Historiae*, nos quais Tácito disserta sobre a decadência moral de Roma, a dicotomia entre República e Império. Peter Gay analisa o estilo historiográfico de Gibbon, ligado ao modelo taciteano, um cético, com quem aprendeu “uma espécie de desencantamento criterioso”. (GAY, 1990, p. 40) Ambos partilhavam uma visão de mundo

particular, o que explicaria, segundo Gay, a escolha do inglês em se apoiar numa narrativa considerada por vezes sombria, até mesmo pessimista, do historiador romano. (GAY, 1990, p. 36-38).

“A grande lei da imparcialidade nos obriga com frequência, outrossim, a revelar as imperfeições dos insípidos mestres e crentes do Evangelho; e, para um observador descuidoso, os defeitos *deles* parecem lançar uma sombra sobre a fé que professavam” (GIBBON, 2005: 235-236)

Gibbon exaltava os estadistas romanos, a sociedade, a política, numa adjetivação nada imparcial. O começo da obra possui um tom grandiloquente, uma estratégia de construção de uma narrativa sobre a tragédia, sendo Roma a protagonista. Os séculos iniciais são descritos como brilhantes seguidos de escolhas egoístas que descambaram na queda do Império, a consequência.

No seu *Essay on the study of literature*, de 1761, escrito originalmente em francês, o historiador inglês afirmou: “The history of the empires is that miseries of humankind [...]” (GIBBON, 1764, p. 1). Ele demonstra uma perspectiva crítica dos clássicos a partir de um contexto próprio. Gibbon foi considerado um filósofo-historiador em sintonia com a erudição de seu tempo, levando em consideração que a historiografia iluminista “[...] foi o palco do conflito entre o método histórico antigo dos eruditos ou amantes das antiguidades e a nova abordagem dos historiadores filósofos” (PARADA, 2012, p. 245). O historiador das Luzes não distinguia a escrita da história da própria História, porque construíam a sua narrativa a partir das suas ideias sobre o tema em um amálgama com o que pensavam sobre o presente. Por exemplo, o inglês escolher narrar o declínio e queda do Império Romano não era algo propriamente inovador, mas o importante é notar “[...] sua exposição brilhante do que *já era sabido* pela República das Letras, mas, de acordo, agora, com uma prática argumentativa que era realmente sua” (PARADA, 2012, p. 246).

Porém, foi no seu *Declínio e Queda do Império Romano* (1776-1788) que esmiuçou a perspectiva do declínio não só da sociedade romana da Antiguidade, como também do Império Britânico do século XVIII em expansão.

“No segundo século da Era Cristã, o império de Roma abrangia a mais bela parte da terra e o segmento mais civilizado da humanidade. [...] Durante um ditoso período de mais de oitenta anos, a administração pública foi gerida pela probidade e aptidões de Nerva, Trajano, Adriano e os dois Antoninos. É propósito [...] descrever a prosperidade do Império sob esses imperadores e posteriormente deduzir, a partir da morte de Marco Antonino, as circunstancias mais importantes do declínio e da queda do dito Império, uma revolução que será

para sempre lembrada e cujos efeitos são ainda sentidos pelas nações da terra.” (GIBBON, 2005, p.30).

A perspectiva da análise decadente do Império não foi inovação do inglês, mas ele trouxe sua especificidade. Como diz John Pocock: “The historical imagination of western Europe – we are still not acquainted with any other imagination of history that had developed comparable intellectual complexity – was of course dominated by the thought of the Roman empire and its decline and fall [...]” (POCOCK, 2005, p. 331). Gibbon narrou a tragédia do Império Romano, a ruína do seu nobre monumento. (GAY, 1990, p. 49) Ele discorre sobre uma República triunfante e ambiciosa, que expandiu o território e o domínio pela Península Itálica. Porém, o título refere-se ao declínio do Império, portanto, discute-se que a queda do poder teria ocorrido a partir de causas internas, sejam econômicas, políticas e, sobretudo, religiosas. Ele aponta, portanto, que a destruição do Império Romano foi um triunfo da barbárie e do cristianismo:

“A unidade da sua narrativa se manifesta, em sua visão de historiador, na concepção de um processo de declínio inelutável dos ideais de liberdade política e intelectual. A decadência material foi o resultado e era também o símbolo da decadência moral” (PARADA, 2012, p. 249).

Essa ideia não era original, outros iluministas, como Voltaire (1694-1778) também a abordaram como argumento para sua filosofia de “progresso da razão”. Ele estava atento aos processos de declínio, tema que não era secundário para a historiografia do século XVIII (MIRANDA, 2011, p. 280). Estudar o retrocesso firmado pelas “nações bárbaras” era necessário para confirmar sua ideia de progresso de uma sociedade civilizada. Luiz Miranda ressalta que, a noção de decadência aqui combina o binômio civilização e barbárie, esta apresentada como “bizarra” e “difusa”, assim como a situação da Europa entre os séculos V e X “[...] é necessário reconhecer que os ilustrados pensaram o avanço da vida civilizada e das Luzes em face da possibilidade de decadência reconhecida então como parte da história”(MIRANDA, 2011, p. 280). Foi em seu *Ensaio sobre os costumes* (1756) que Voltaire discorre sobre o assunto em dezesseis capítulos (do XI ao XXVI), no qual, ao comparar a situação da Europa com a China, denota as disputas passionais que desembocam em guerras civis e conflitos políticos e religiosos. O ambiente de conflito estimularia o desenvolvimento científico e artístico da humanidade, mas essa prosperidade facilmente cairia por terra caso a situação saísse de controle. “Desde a Antiguidade, a

Europa na longa duração, experimenta um movimento pendular entre o progresso e a decadência” (MIRANDA, 2011, p.281).

A longa duração é demonstrada por dois períodos de luzes (desenvolvimento civilizatório) – Antiguidade Clássica e o Renascimento –, e um período decadente e de trevas (barbárie) – Idade Média. Essa ideia pendular é ainda muito difundida no ensino de História, mas imensamente questionadas pelos medievalistas, sobretudo na definição do medievo como “Idade das Trevas”. Todavia, aqui o que prevalece é o pensamento da Ilustração sobre o tema e como foi difundido. O binômio civilização e barbárie foi criado para discorrer sobre a situação europeia, mas também caracterizou a América. Portanto, mesmo que tais ideias estejam hoje obsoletas, suas reverberações na historiografia moderna fazem com que sejam de importância ímpar para análise do pensamento ocidental.

A noção de decadência que surgiu no Renascimento, desenvolveu-se na Ilustração e estava ligada às reflexões e motivações acerca do fim do Império Romano. Discute-se, a partir desse momento, o que se compreende por *decadentia*, o porquê dessa classificação para o período. Com a ideia de barbárie e religião, Pocock discorre justamente sobre esse ponto: a conexão entre o fim dos impérios com a definição decadente do presente, analisando as perspectivas criadas pela historiografia moderna. Para Miranda, o conceito de decadência de Voltaire estava na falta de controle das paixões, e para isso ele evoca a comparação com Rousseau. Para este, as paixões se

“[...] originam em ‘nossas necessidades’, e no ‘estado de natureza’ o homem ‘só experimenta paixões desta última espécie’, porém nossos ‘conhecimentos’ levam ao ‘progresso’ das paixões, pois graças a eles passamos a desejar e temer coisas ‘segundo as ideias que delas se possa fazer’ e não apenas em decorrência do ‘simples impulso da natureza’.” (MIRANDA, 2001, p. 289).

É com a apuração da sua sensibilidade e dos elementos da natureza que o processo de corrupção da mesma se torna mais latente. Mas para Voltaire o caso era diferente, porque não se utilizava do sentido de “estado de natureza” como Rousseau para definir que os rumos intelectuais do homem o corromperiam. Ele prima pelo controle das paixões como necessário para a formação de uma elite intelectual que conduziria a sociedade para as Luzes. Portanto, o descontrole das paixões seria o pior cenário possível para o desenvolvimento civilizatório.

A noção de decadência tem estreita relação com o domínio das paixões, e Voltaire se utilizou do exemplo do Império Romano, assim como Gibbon, para dar corpo às suas argumentações. Com a expansão do Cristianismo, os conflitos teológicos passaram a ser pautas e preocupações principais das elites, pois “O Império Romano tinha mais monges que soldados e os primeiros corriam de cidade em cidade para defender ou destruir a consubstancialidade do Verbo” (VOLTAIRE, 1963, I, p. 290). Ou seja, os homens passaram a gastar mais energia nos conflitos com os cristãos do que focando no desenvolvimento científico. Dispor atenção aos assuntos metafísicos e insolúveis era um dos problemas que levaram o governo imperial à dissolução, o que deixa clara a crítica de Voltaire à superstição, à alienação religiosa da elite. O discurso da decadência revela o que cada um considera importante para o apogeu.

O período de progresso, contudo, não foi contínuo: ocorreu a partir de centros mais vanguardistas, por exemplo, Grécia, Roma, Itália e França. O próprio processo de Renascimento da civilização no século XVI teria se iniciado em alguns núcleos e reverberado pelo continente.

“[...] esse mesmo gênio que fazia florescer as belas-artes em Roma, Nápoles, Florença, Veneza, Ferrara, e que espalhava sua luz pela Europa, suavizou os costumes dos homens em quase todas as províncias da Europa cristã. A galanteria da corte de Francisco I operou em parte essa grande transformação. Houve entre Carlos V e ele uma emulação de glória, de espírito cavalheiresco, de cortesia, mesmo no seio de suas dissensões furiosas. Essa emulação, que se comunicou a todos os cortesãos, conferiu a esse século um ar de grandeza e de politesse desconhecido até então” (VOLTAIRE 1963, II, p. 135 *apud* MIRANDA, 2012, p. 282).

E é nesse momento que entra a figura do déspota esclarecido, considerado o condutor mais preparada para a difusão dos movimentos artísticos e culturais. Um Estado forte era condição *sine qua non* para o desenvolvimento científico, argumento similar ao de Tácito na sua análise sobre a tirania. E aqui se encontra outra faceta da decadência: o recrudescimento do poder das elites provinciais. A liberdade sem limites da elite era prejudicial ao progresso, e era o outro lado do descontrole das paixões. Deveriam existir regras que fossem respeitadas, pois o poder central tinha que ser reconhecido.

O que se estabelece aqui é a utilização de um conceito de decadência para discorrer sobre a esperança. Se no caso da doutrina católica ela se encontrava na graça e salvação, nos ilustrados ela está na civilização, no progresso científico e intelectual.

Novamente, uma ideia de declínio que permeia o pensamento ocidental e molda o presente por meio das análises do passado.

2.3 –

Voltaire também utilizou a perspectiva decadente ao classificar a monarquia espanhola do século XVII, sobretudo o reinado de Filipe III (1578-1621), que não conseguiu administrar as conquistas territoriais de Filipe II (1527-1598).

“Ali não se conhecia nenhuma pólicia. O comercio interior estava arruinado pelos direitos (impostos) que se continuava a cobrar pela passagem de uma província à outra. [...] Nenhuma indústria secundava, nesses climas felizes, os presentes da natureza: nem as sedas de Valência, nem as belas lãs da Andaluzia e de Castela eram preparadas por mãos espanholas. [...] As manufaturas flamengas [...] forneciam à Madri o que então se conhecia de magnificência.” (VOLTAIRE, 1963, II, pp.628-629 *apud* MIRANDA, 2011, p. 292).

Neste trecho ele salienta a falta de preparo da monarquia em promover a autonomia econômica, pois manteve a obsoleta ênfase no acúmulo de metais. Essa característica indicaria a negligência do governo espanhol em cumprir seu papel de mantenedor do império, dando início a um período de decadência política ligado com a crise na economia. Porém, vale a ressalva que a maior argumentação do filósofo sobre o declínio dos Áustrias está na forte conexão da monarquia com a Igreja. A elite, portanto, “[...] misturava fanatismo, desinteresse pelo mundo técnico-produtivo e rígidos preconceitos que orientavam as relações interpessoais” (MIRANDA, 2011, p. 293). O ponto principal é: o discurso da decadência foi abraçado pelos intelectuais ao longo do século e modificado de acordo com suas perspectivas.

O período aqui denominado *Monarquia dos Áustrias* corresponde ao governo da dinastia homônima que, dentre outros aspectos, colonizou e cristianizou a América. Eles são conhecidos como: os *Áustrias Mayores*, Carlos V (1516-1556) e Filipe II (1556-1598), monarcas durante o século XVI; e, os *Áustrias Menores*, Filipe III (1598-1621), Filipe IV (1621-1665) e Carlos II⁴¹ (1665-1700). Essa caracterização compreende as definições impostas ao período: “mientras el siglo XVI correspondería a un tempo de auge, el

⁴¹Carlos II tinha apenas 4anos quando seu pai, Filipe IV, morreu em 1665. Portanto, a monarquia viveu um período de regência administrado pela sua mãe Mariana de Austria com a ajuda e influência de outros membros, como o jesuíta Nithad até 1669, e Fernando de Valenzuela. Assumiu o trono em 1685.

escenario se invierte por completo en el siglo siguiente. Una implacable decadencia sucede entonces al esplendor.” (ABALADEJO, 2009, p. XVII).

O *siglo menor* é uma classificação comparativa para os reis do XVII por não alcançarem o esplendor de Carlos V e Filipe II, que reconduziu o reinado deixado por seu pai e protagonizou um processo de expansão pela Europa e além-mar, instaurando um poder hegemônico para o império espanhol. Com a morte de *El Prudente* em 1598, críticas e ressalvas já eram ouvidas por parte da alta hierarquia, seja Igreja ou Estado, sobre as possibilidades de reinado do novo monarca, uma “introspecção coletiva” que passou a ser uma constante na identidade espanhola (FONTANA y VILLARES, 2009, p. 01).

A crise é uma interpretação de fatos, partindo, sempre, de um ponto de vista específico, seja político, econômico, religioso, cultural. Um exemplo, em 1588 houve uma investida imperial a fim de conquistar a Inglaterra. Falhou miseravelmente, pois enfrentaram uma tempestade que atrapalhou a Armada. A perda dos navios juntou-se com a estagnação mineradora na América, que, em meados dos seiscentos já mostrava esgotamento. A dependência do estoque de metais preciosos, como disse Voltaire, foi uma das razões para o início dos problemas econômicos e da análise da crise, mas não a única. Explicações religiosas também foram dadas para o declínio do império espanhol. Um caso da época dos Áustrias exemplifica: Lucrécia de León foi uma jovem que passou a sonhar com a iminente “perdição espanhola”, a derrota para a Inglaterra, oito meses antes do acontecido. Mas suas visões apontavam um culpado: Filipe II e seus pecados, que faziam com que toda a monarquia sofresse a punição. Isso representa, portanto, “[...] una cumplida demostración de la intensidad de esas predicciones, formuladas en este caso en un tomo visiblemente profético.”(FONTANA y VILLARES, 2009, pp. 02-03). Esse episódio é bem específico, mas delinea uma situação recorrente: a necessidade de se encontrar um culpado e/ou uma explicação que justificasse a crise. Nesse caso, a questão da decadência está intimamente ligada à noção de pecado e punição, em conjunto com a doutrina cristã e a esperança, alarmismos, pessimismo, exaltações e ameaças. A previsão de tragédias é uma prática difundida até os dias de hoje, pois antevê-las é atestar o óbvio.

A elaboração de tratados foi outra característica não só do período dos Áustrias, mas também de outros reinos europeus. No caso espanhol, Josep Fontana e Ramón Villares destacaram dois autores em particular: Frei Juan de Orozco e seu *Tratado de la verdadera y*

falsa profecía, de 1588; e o jesuíta Pedro de Ribadeneyra, com o *Tratado de la tribulación*, de 1589. O primeiro tentou discorrer sobre o que significava a profecia e assim como Ribadeneyra, apesar da narrativa deste ser mais tranquilizadora, afirmava que os problemas enfrentados “Formaban parte por el contrario de un plan previsto por la Providencia, un castigo divino por un comportamiento no virtuoso en el que el propio monarca también había incurrido” (FONTANA y VILLARES, 2009, p. 04). Tudo o que acontecia era culpa dos pecados dos espanhóis e, sobretudo, do monarca. O império passava por estranhamentos políticos e religiosos com a França e conflitos internos, como a Revolta de Aragão (1591-1592), problemas com Portugal devido à resistência de dificuldade de aceitarem a incorporação à monarquia espanhola. Todos os governos passavam por um período de adequação e mudança, mas

“La principal diferencia que podía constatarse tenía que ver con la creciente incertidumbre con la que en el caso español se contemplaba su horizonte de expectativa. Mientras en Francia se ponía en marcha un proceso de reconstrucción *politique* interna y en Inglaterra se sentaban las bases de un *Empire of the Seas*, la monarquía española aparecía sometida a un interminable castigo del que la peste, que desde 1596 asolaba el país no constituía sino una última manifestación.” (FONTANA y VILLARES, 2009, p. 07).

Em uma situação como essa, a imagem do monarca se deteriorou largamente. Filipe III herdou um comando central que já não agradava totalmente às elites. Seu predecessor conseguiu manejar a política deixada por Carlos V, mas sua popularidade mudou ao longo do seu reinado, tendo suas decisões finais questionadas, já que se fixou em uma dinâmica autoritária do poder, diminuindo o valor consultivo da monarquia. Ou seja, a partir da visão dos servidores das altas hierarquias (Igreja, por exemplo), suas influências estavam cada vez menores.

Em 1600 o advogado Martín González de Cellorigo, produziu o *Memorial de la política necesaria y útil restauración a la república de España*, que possui um título auto explicativo: criticava os rumos da política espanhola. Aqui, o que nos interessa é o exemplo de que o foco da decadência sai da leitura profética da perda/redenção para dar voz a uma perspectiva política de análise do declínio/restauração. E tal reflexão partiu da questão da peste. Em Valladolid, área de atuação do autor, havia uma epidemia que foi enxergada como um castigo. A diferença na proposta de Cellorigo está na resolução pragmática, que deixava o campo de ações míticas e supersticiosas insolúveis, como diria, provavelmente,

Voltaire. Vale ressaltar que tal enfermidade contribuiu para mudanças drásticas na Europa, sobretudo em relação à intelectualidade e à religião. No caso da Espanha, o alastro da doença no século XVI fez com que ressurgissem (e fossem reafirmadas) teorias sobre a decadência do povo e da monarquia. Um castigo enviado por Deus na sua condição de juiz supremo ante uma situação em que os pecados saíram de controle. (FONTANA y VILLARES, 2009, pp. 08-09). Mais do que isso,

“[...] el propio fracaso de las medidas adoptadas para luchar contra ella había enseñado que, junto a los remedios de la ‘física’, existía una *medicina moral* más efectiva, capaz de conseguir sanar los males del cuerpo a través de ‘la buena disposición del alma’” (FONTANA y VILLARES, 2009, p. 09 Grifo meu).

A solução? A volta às origens. Ou seja, houve uma recuperação da memória sobre os reis Católicos, mas de maneira positiva. A *República* proposta por Cellorigo dizia mais respeito à visão de que havia mais liberdades com os *Áustrias mayores*, devido à presença de uma elite mais ativa e um tido laço com os súditos. Apesar do regime de déspotas, na Espanha se provou a burocracia ser um dos pilares da sua formação política (que também chegou à América), portanto, requeria uma delegação maior de poder. (FONTANA y VILLARES, 2009, pp. 10-11).

Os *Áustrias menores* teriam sofrido com a sombra da decadência desde o início e essa percepção era trabalhada pelos contemporâneos, que, como visto, “[...] dibujaron un retrato del mismo cuyos trazos, comprensibles, resaltaban el lado oscuro de la realidad que tenían ante sus ojos” (ABALADEJO, 2009, p. XVIII). A decadência, aqui, não conhece meio termo, ou é ascensão ou é queda. Pablo Abaladejo discorre que a memória do Império Romano alimentava reflexões acerca do declínio do estado espanhol, devido aos caminhos aparentemente similares de ambos, o que demonstra um senso crítico perante a situação do presente e, também, a releitura de clássicos da Antiguidade, reapropriando conceitos e perspectivas. A monarquia espanhola parecia destinada a ter o mesmo desenlace da de Roma. As reflexões internas sobre o momento se fortaleciam, encorajadas, também, por reconhecimento de casos do exterior.

“Tanto fué así que, sin dejar de reconocer en ningún momento la referencia fundacional romana, la monarquía española se convirtió en el paradigma de lo que podía ser una decadencia de los tiempos modernos.” (ABALADEJO, 2009, pp. XVIII-XIX)

A imagem de uma Espanha decadente, portanto, combinava as reflexões dos espanhóis e a persistente atividade dos estrangeiros que passaram a ser analisadas e comparadas. Mas a conjectura que Abaladejo propõe é relativizar o termo “decadência”, pois se converteu em um escapismo *per se*, sustentado por uma retórica que se auto abastecia. Ganhou um sentido unidirecional que tinha o binômio ascensão e queda como o único caminho analítico. A complexidade das mudanças ocorridas nos planos político, econômico e cultural no século XVII fez com que os revisionistas passassem a utilizar o termo “crise”, mais genérico e, talvez, possível de se fundamentar com dados e estatísticas. É mais fácil dizer que há queda na quantidade de minérios do que discorrer sobre uma sociedade decadentista.

E aqui cabe uma consideração. Como estamos vendo, tanto *crise* quanto *decadência*, assim como *ascensão* e *declínio*, são conceitos que permeiam o pensamento humano desde o momento em que reflexões foram feitas, e é esse um dos motes desse capítulo. Se buscarmos analisar cada ápice e queda na utilização de um determinado conceito na História, elaboraríamos uma história da historiografia, já que delinearíamos o como e o porquê de cada época destacar uma ideia específica. Nesta dissertação, escolhemos um recorte temático específico e decidimos analisar esses conceitos a partir do mote da “ascensão da decadência” da evangelização indígena na América do século XVII.

A crise, para o autor, assinala o ponto crítico de um processo social, mas não pré-determina a resolução. A Espanha teve um estancamento econômico e impasse político que auxiliaram no descontentamento geral, normalmente motivado pela elite que não se sentia representada. “[...] se trata de un momento decisivo en la evolución de un sistema, de un tempo crítico que obliga a la adopción ineludible de decisiones de cuya idoneidad depende el escenario que pueda instalarse posteriormente.” (ABALADEJO, 2009, p. XX).

Na década de 1950, o revisionismo historiográfico chega ao tema da crise geral da economia europeia no século XVII, surgindo, assim, explicações de variadas matrizes teóricas. O historiador Eric Hobsbawm discorreu sobre a formação dos impérios nacionais durante o século XIX, mas contribuiu para uma análise marxista na questão da crise nos seiscentos. Esta teria sido determinante para o nascimento de um novo modo de produção, pois foi em um processo de sair da inércia e ineficiência do metalismo que foi possível o

desenvolvimento do capitalismo⁴². Era uma visão de história serial e quantitativa que manteve o parâmetro principal de análise, a economia, apesar de terem ampliado o escopo documental e analítico. As críticas que surgiram a esse tipo de pensamento discutiam o tom generalizador dos argumentos sobre as conjunturas do desenvolvimento do capitalismo, que dividiam a Europa entre Norte e Sul. Historiadores da economia, como Carlo María Cipolla⁴³, na década de 1970, enxergavam que a metodologia empregada não poderia esquecer-se das variáveis sociais, culturais e religiosas que condicionam um processo histórico, sociológico e político. Como ressaltam Fontana e Villares,

“Después de todo, la decadencia, como el desarrollo, es un proceso histórico y no una teoría. Y no sólo: cada decadencia [...] ‘es un caso propio’ cuya comprensión cabal exige que haya de ser estudiado ‘en su individualidad histórica y en sus propios términos’”. (FONTANA y VILLARES, 2009, p. 210)

3.

No contexto da Nova Espanha, as práticas religiosas indígenas e europeias tinham uma similaridade visível, o que permitiu um intercâmbio cultural desconfortável para o projeto colonizador espanhol. As fontes documentais sobre a América, sobretudo as crônicas, passavam por uma espécie de filtro, sendo muitas vezes modificadas pelas instituições normativas, como os tribunais eclesiásticos, antes de serem publicadas. Solange Alberro aponta que o que se percebe na leitura de certas fontes é a incapacidade de se conceber a existência de um processo de “aculturação invertida” (ALBERRO, 2006, p. 101). Dessa maneira, assumir a posição de que espanhóis e indígenas poderiam partilhar crenças devido à convivência, seria questionar a religiosidade do espanhol, que, sobretudo o iletrado, não seria tão ortodoxa quanto deveria, renunciando, assim, ao projeto colonial trazido para a América.

Foi a rigidez do processo de ocidentalização americana, nos termos de Serge Gruzinski (1991), que proporcionou certa liberdade de ação e reação aos nativos no campo

⁴²Suas ideias sobre o desenvolvimento dos impérios são mais bem expressadas em *A Era dos Impérios, 1875-1914*. RJ: Paz e Terra, 2005 e em “A crise geral da economia europeia no século XVII”. SANTIAGO, Theo. *Do feudalismo ao capitalismo: uma discussão histórica*. São Paulo: Contexto, 2006.

⁴³Italiano, foi historiador da economia e se dedicou ao tema da estupidez humana. Suas principais obras são: *Storia dell'economia italiana: Saggi di storia economica*, de 1959, *The economic decline of empires*, de 1970, *Allegro ma non troppo*, de 1988, entre outras.

religioso. A inflexibilidade dos colonizadores aparecia ao admitirem a necessidade de *cambio*, de adaptação com as características locais para o sucesso da empreitada.

“La occidentalización no podría reducirse a los azares de la cristianización y la imposición del sistema colonial; anima procesos más profundos y más determinantes: la evolución de la representación de la persona y de las relaciones entre los seres, la transformación de los códigos figurativos y gráficos, de los medios de expresión y de transmisión del saber, la mutación de la temporalidad y de la creencia, en fin, la redefinición de lo imaginario y de lo real en que los indios fueron destinados a expresarse y a subsistir, forzados o fascinados.” (GRUZINSKI, 1991, pp. 279-280)

Don Pedro de Ponce, logo no início de sua *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* diz:

“En todo tiempo a procurado satanas usurpar la reuerencia y adoracion que a nuestro señor Dios verdadero se le deue, procurandola para si atribuyendose las cosas criadas y pidiendo que por ellas el hombre le haga reconocimiento y así en los tiempos pasados como en los presentes a tenido y tiene quien le haga sacrificios en onor de los beneficios que el hombre recieue de Dios nuestro señor los quales atribuye a si y entre los naturales desta nueva España creedores y que le inuocan en sus obras pidiendole fabor en las cosas que obran. no estan olvidados de los nombres de sus Dioses que todauia viejos mosos y niños los tienen en memoria. Los nombres de los Dioses de los indios los pondré aquí para dezir de algunos que oi son selebre entrellos y los inuocan segun les an atribuido las obras a cada uno.” (PONCE, 1892, p. 5).

Ele ressalta que os ídolos indígenas não desapareceram e, mais do que isso, houve uma aparente *mezcla* com os preceitos católicos que naquele momento já faziam parte daquela sociedade. A imposição de uma nova cultura religiosa não significou a sua adesão total pelos nativos, nem o desaparecimento das representações anteriores. A fiscalização era necessária a esse indígena que, mesmo frequentando o ambiente católico, ainda praticava rituais não reconhecidos pela Igreja. Além de ter sido um período quando se começou a perceber a complexidade dos projetos catequéticos, já que não era possível eliminar uma tradição prévia para a construção de outra completamente diferente. O próprio Ponce simbolizava esse “novo” *status quo* da sociedade novo-hispana, pois, era neto de líder indígena, mas se evangelizou desde pequeno e se tornou ministro de índios em sua região.

O olhar desses autores está para o momento em que escrevem e recorrem à interpretação do passado recente para elaborarem soluções aos casos de idolatria que cresciam cada vez mais. Essas crônicas permitem, ao mesmo tempo, como diz Juan Estenssoro, questionar a perspectiva imutável da fé indígena pré-hispânica, pois as rápidas

mudanças que encontramos na Igreja e na sua prática cotidiana refletem na religiosidade dos nativos (ESTENSSORO, 1999, p. 183).

Ruiz de Alarcón, no seu *Tratado de las Supersticiones de los naturales de esta Nueva España*, de 1629, relata sortilégios relacionados à cura de enfermidades. Para ele, todas essas práticas tinham conexão com a morte e a perdição. Mesmo que muitos religiosos cristãos se utilizassem de rituais para fins taumatúrgicos, somente eles tinham essa “autorização”, sendo que os sacerdotes indígenas eram considerados idólatras.

“Pongo en primer lugar este genero de sortilegio por ser el mas vsado de los indios, y de que hiçe mençion em el [inciso] precedente, para cuiã inteligência se ha de aduertir que deste sortilegio se valen para todo genero de dificultades, aora sean dudas presentes o ignorancias passadas, ora sucessos futuros, o no futuros.” (ALARCÓN, 1892, p. 187).

A pouca penitência recebida pelos idólatras também teria sido um dos motivos da reverberação das idolatrias e, para esses cronistas, o “remédio” deveria ser punições mais severas. As sentenças eram prescritas para que o mal fosse arrancado desde a raiz, sobretudo os reincidentes,

“(…) y que se tenga particular cuydado de saber, é inquirir por espias de satisfacion, que para esto se nombren, si los susodichos, ó alguno dellos, reinciden em el dicho delito, para que sean castigados como relapsos, com todo rigor de derecho” (BALSALOBRE, 1892, p. 244).

Portanto, o que era a Nova Espanha em pleno século XVII? Ocorreu o estabelecimento de uma nova organização social, estratificada, e a manutenção, a partir da Coroa, da tentativa de homogeneizar a sociedade culturalmente. O projeto contrarreformista buscava um controle mais acirrado do desenvolvimento religioso americano a partir de preceitos como a ordem e a disciplina.

Alguns historiadores esgarçam o que se compreende por “século XVII”. Antonio García, por exemplo, defende que o período se estabeleceu entre 1550 e 1750, numa alusão às transformações e consolidação da cultura mexicana a partir de um amálgama cultural do barroco com a realidade da América. (GARCIA, 2005, p. 13) María Alba Pastor discorre sobre a crise na Nova Espanha entre os anos de 1570 e 1630, época de reorganização política e de constituição de um novo sistema de ideias e valores culturais. A conquista foi marcada pelo choque de sociedades, já a colônia pelo intercâmbio cultural, mesmo que involuntário.

Nas crônicas compiladas nos *VI Anales del Museo Nacional de Mexico*, encontramos atas do Santo Ofício e relatos provenientes do século XVII que discutem e narram as idolatrias indígenas, os rituais e superstições dos nativos. Ao descreverem ritos pré-hispânicos, processos e denúncias de idolatrias, esses cronistas trazem uma perspectiva expandida da catequese cristã. Além disso, inovaram ao reconhecerem o panorama desfavorável da evangelização naquele momento e produziram, a partir daí, soluções para essa nova etapa doutrinária da Nova Espanha.

A partir de 1563, com o fim do Concílio de Trento, a Igreja passou por reformulações estruturais que atingiram todos os braços de sua influência. Na América, os Sínodos Limense e Mexicano, em 1583 e 1585, respectivamente, trouxeram essas mudanças e as adaptaram aos específicos planos de fundo. Na Nova Espanha, no final do século XVI e ao avançar do XVII, cada vez mais indígenas idólatras eram denunciados. O controle religioso saiu das praças públicas e adentrou as casas. A influência de Trento na Nova Espanha situou-se ainda maior com a chegada da Companhia de Jesus, em 1572. Junto com os jesuítas, vieram novas maneiras de se pensar o catolicismo e a ordem foi de grande importância para a “creación y consolidación de la cultura y la sociedade barroca novohispana” (AIZPURU, 1982, p. 262). As novas premissas enfatizavam a luta contra as idolatrias e o estudo minucioso de cada povo.

No *Informe contra Idolorvm Cvltores del Obispado de Yucatán*, de 1613, Sánchez de Aguilar inicia com uma pergunta: “Puede el Obispo de Yucatán aprehender, encarcelar y azotar, sin el auxilio del brazo secular a los indios de esta Provincia, que adoran á los ídolos?” (AGUILAR, 1892, p. 23) A resolução foi construída a partir de dez argumentos favoráveis ao auxílio secular na extirpação das idolatrias, e cinco contrários, o que deixa claro o viés seguido pelo cronista. Os desfavoráveis circunscrevem a incapacidade dos indígenas de assimilarem a doutrina cristã devido à falta de tradição da mesma naquela terra. Ou seja, a permanência de certas raízes culturais e religiosas os detinha de acompanhar propriamente qualquer outra manifestação de fé. Apelavam para a selvageria e rusticidade desses nativos, características atribuídas pelos europeus, de seres incapazes de responderem por si mesmos. Mas para entender a mudança de abordagem nos cronistas religiosos no fim dos quinhentos e nos seiscentos, precisamos retroceder à chegada da ordem seráfica.

Nas crônicas religiosas do início da conquista, o teor otimista na empreitada de transformar aquele lugar no verdadeiro Paraíso na Terra foi descrito a partir da surpresa ao encontrarem nos indígenas uma facilidade maior de contato. “[...] encontramos a los Frailes Menores agradablemente sorprendidos en primer lugar por la maleabilidad que muestran sus catecúmenos indígenas [...]. Aptitudes favorables que animaban a la acción franciscana [...]” (BAUDOT, 1983, p. 98)

A missão franciscana que aportou na América em 1524⁴⁴ teve um papel fundamental na evangelização indígena. A alegoria do *Paraíso*, como descrita acima, possuía os mais diferentes significados para os europeus: expansão do domínio do império espanhol, acúmulo de riquezas; mas no caso da ordem mendicante, simbolizava a efetivação da esperança milenarista. Esta está diretamente atrelada a uma dialética decadentista que permeia a Igreja desde a sua fundação e que de ciclos em ciclos ressurgiu com aqueles críticos ao presente, escapistas com o passado, e esperançosos com o futuro. O que foi o caso dos franciscanos.

Antes disso, vale relembrar alguns fatos da cristianização do Velho Mundo. No Novo Testamento temos relatos das viagens doutrinadoras de Paulo pela Ásia Menor, por exemplo, nas quais encontrou pessoas que acreditavam na palavra do Senhor ou mesmo aqueles que ajudavam sem querer a conversão, o que demonstrava bondade e pureza no coração, características partilhadas pelos cristãos. As resistências aconteciam por parte do poder local, com repressão aos evangelizadores, e também pelo povo judeu e muçulmano, entre outros, que se mostravam menos inclinados a mudanças⁴⁵. Portanto, os obstáculos se ergueram desde o início da Igreja cristã e não se tornaram menores ao longo do tempo. George Baudot discorre que, no século XIII, após o Concílio de Lyon em 1245, no qual missões para a Ásia foram autorizadas (e encorajadas), os religiosos passaram a sondar (e ansiar) a possibilidade de conversão daqueles povos, sobretudo a Mongólia de Gengis

⁴⁴A chegada de 12 missionários em solo mexicano é considerada o início da evangelização na América. Foram eles: Martín de Valencia, Francisco de Soto, Martín de la Coruña, Juan Xuarez, Antonio de Ciudad Rodrigo, Toríbio de Benavente (Motolín), Garcia de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas, Francisco Jiménez, Andrés de Cordoba y Juan de Palos.

⁴⁵Claro que temos exemplos na Bíblia daqueles que foram tocados pela Palavra mesmo depois de a negarem. O perdão é um dos gestos cultuados pelo Cristianismo, e receber um pagão com braços abertos faz parte do amor e caridade pregados. Por exemplo, a negação tripla de Pedro ou a conversão e cura de Saulo no Ato dos Apóstolos.

Khan⁴⁶ e o Extremo Oriente. Essas missões terrestres saíram do âmbito esperançoso da crença para caírem nos problemas de ordem prática. O “redescobrimento” da Ásia se inseria em uma perspectiva apocalíptica da esperança de viverem os últimos tempos da História sob a figura de um único Cristo. Para isso,

“[...] mongoles y judios deben ser cristianizados lo antes posibles y las posibilidades entrevistas en el siglo precedente para apresurar la conversión del Asia gengiskánica son un signo que anuncia la inminencia de este acontecimiento” (BAUDOT, 1983, p. 87).

A união desses povos com os Cristianismo faria o Islã perder sentido, e com a conversão, todos existiriam sob a profecia.

O *milênio* era desejado como o reino da igualdade e dos humildes, uma Igreja sem a hierarquização, como a pré-constantiniana, e esses ideais foram apropriados e desenvolvidos por São Francisco de Assis. Desde seu início, a pobreza era o modelo evangélico adotado, rejeitando a vida monástica e suas implicações. “Há uma resistência [...] aos ‘letrados’ e aos próprios ‘superiores’ religiosos, de modo quase oposto ao movimento inaciano que viu, na obediência, o caminho mais sólido para a vida evangélica.” (KARNAL, 1998, p. 52). Revela-se, assim, um descontentamento com o tempo presente:

“En la logica de su fe, San Francisco encontraba en ella los fundamentos de una crítica global contra el orden feudal que se construía basado en la jerarquía y la desigualdad y de allí sacaba las consecuencias escatológicas que justificaban y ampliaban sus propias acciones” (BAUDOT, 1983, p. 90).

A busca pela Igreja primitiva fazia parte do ideal franciscano, principalmente como crítica aos rumos da instituição e assim foi durante toda a sua vida. Mas, como diz o historiador francês, São Francisco não enfrentou os limites da ortodoxia, não propunha acordos e discussões no nível institucional, ou seja, mantinha sua exegese nas estruturas clericais de sua ordem que foi aprovada por Inocêncio III (1198-1216). Essa outorga papal e o alinhamento natural com as estruturas da Igreja passaram a se defrontar com os ideais de pobreza e humildade que fundamentavam o pensamento seráfico. Retomando a decadência como uma reflexão do presente e escapismo sobre o passado “San Francisco en su *Testamento* expresaba ya, también él, su nostalgia de la primera época del

⁴⁶Sobre as missões cristãs na Ásia e o caso específico da Mongólia, temos a crônica etnográfica do OFM italiano Giovanni da Pian del Carpine *Historia Mongalorum* de cerca de 1250.

franciscanismo, de los años de 1209-1217, y proclamaba su tristeza al ver degradarse el ideal primitivo” (BAUDOT, 1983, p.90).

Há a noção de declínio com ênfase no passado nostálgico. A saudade está diretamente ligada ao sentido de nostalgia, muitas vezes o tempo saudosos não foi vivido, nem mesmo presenciado, mas mesmo assim há um resgate desse passado com uma espécie de filtro, que faz com que a memória se torne mais palatável. É o emprego de outra ideia, o escapismo. Há também o declínio que enfatiza a mudança para o futuro. O presente estaria tão decadente que o tempo que está por vir só poderia significar a ascensão. Aqui, a ideia análoga é a esperança.

Essa concepção apocalíptica da história da Igreja e sua disseminação se confundem com o pensamento fundador da ordem seráfica que chegará à América. A escatologia da revelação permeia os ideais de evangelização franciscana até na administração da catequese, que se mostrou superficial com os batismos em massa, pois consideravam que o tempo na Terra seria curto, portanto, os indígenas deveriam ser batizados o mais rápido possível. Não significa, contudo, que todo o processo de conversão fosse assim. Os cronistas ligados à ordem medicante elaboraram estudos linguísticos e etnológicos sobre os povos gentios no intuito de aprimorarem o ensino da mensagem. Essa classificação de “superficial” foi realizada anos depois, já no fim do século XVI, como um balanço sobre a missão até aquele momento, e os religiosos perceberam a manutenção da idolatria e práticas supersticiosas pré-colombianas por parte dos nativos.

Em linhas gerais, o caminho da Ordem dos Frades Menores pela Europa não foi sem alguns obstáculos. Como diz Leandro Karnal, “[...] o reformismo anda muito próximo à heresia [...]” (KARNAL, 1998, p. 55), portanto a ligação dos seráficos com teorias milenaristas e escatológicas resultaram em algumas perseguições, principalmente entre aqueles chamados por Baudot de “extremistas”. Ao exacerbarem os escritos de De Fiore, alçavam a figura de Francisco como o novo Messias, além de promoverem um programa prático de ação, no qual aboliam o casamento, a propriedade (na tentativa de reformularem o reino de Jerusalém). A heterodoxia tornou-se mais acintosa e, assim, as punições se iniciaram. “Esta penetração de joaquinismo seria a pedra de toque para os inimigos da Ordem, especialmente durante o período do papado de Avinhão” (KARNAL, 1998, p. 55).

Na Espanha, os franciscanos milenaristas encontraram um espaço maior para se desenvolver e se tornaram uma das principais ordens nas missões americanas. Ainda mais, a notícia do descobrimento do Novo Mundo reavivou os ideais joaquinistas na Península, haja vista a publicação da obra *Liber Concordia a Novoac Veteris Testamenti* em 1519, ano em que Hernán Cortés aportou em Yucatán. Mais do que perspectivas, esses ideais também eram respostas acalentadoras em um período em que novas civilizações, com culturas, organizações sociais e políticas drasticamente diferentes, preocupavam a sociedade europeia. Para os mendicantes isso “Proporcionaba [...] la oportunidad de desempeñar un papel decisivo en la ordenación definitiva de la humanidad que había anunciado la Escritura y que proponía la historia de su tiempo” (BAUDOT, 1983, p. 94). Portanto, dentre os primeiros missionários que convergiram à América era forte a crença apocalíptica e esta dependia da conversão dos nativos.

Os seráficos trouxeram ideias particulares sobre os processos de evangelização que deveriam ser desenvolvidos na nova terra. A premissa principal foi a proibição de qualquer culto ou ritual pagão. O interesse na destruição dos ídolos não era apenas para eliminá-los da prática religiosa dos nativos. Eles procuravam entender essa cultura indígena para substituí-la pelo cristianismo. Segundo Fernando Aínsa, os franciscanos buscavam “restaurar las formas olvidadas de los primeros tiempos de la cristandad”(AÍNSA, 1992, p. 99). Para tanto pensaram em criar “no solo uma reivindicación eclesiástica, sino uma forma integral de organización civil y política de la sociedade entera” (AÍNSA, 1992, p. 99). Ou seja, a compreensão dos aspectos sociais e culturais indígenas abarcava a intenção de conhecer essa sociedade a fim de mudá-la.

Frei Toríbio de Benavente, o Motolínia (c.1491-c.1569) fez parte da primeira comitiva que chegou à América e participou do processo de catequização dos indígenas no início do século XVI. Deu início ao seu trabalho na chamada “era de ouro”⁴⁷ do processo evangelizador franciscano. Em sua obra, *Historia de los indios de la Nueva*

⁴⁷Essa categorização possui uma referência direta ao profeta Daniel e ao período de domínio político de Carlos V. Em termos cronológicos iniciou-se com a chegada de Cortés, em 1519, até 1571. Essas datas, adotadas por Robert Ricard na sua obra *La Conquista Espiritual*, são tomadas como recortes cronológicos em relação ao fim da dominação das ordens mendicantes e maior atuação do clero secular.

*España*⁴⁸, (1536-1541) produziu uma narrativa teleológica sobre a vida indígena, desde a idolatria até a conversão para a fé cristã (REIS, 2007, p. 4). Motolinía toca no milenarismo em seu texto, sobretudo ao traçar paralelos entre a conversão gentia e as narradas na Bíblia, na época de Cristo.

“[...] Dios comenzaba a obrar sus maravillas y misericordias con esta gente, ahora como quien ya conversa y trata con gente cristiana y convertida, hay muchas cosas bien de notar [...] porque se bien mirarnos, en la primitiva Iglesia de Dios mucho se notaban algunas personas que venían a la fe, por ser primeros, así como [...] los pueblos que recibieron primero la palabra de Dios, como fueron Jerusalém, Samaria y Cesaréa etc.” (MOTOLINÍA, II, 1914, p. 07).

Portanto, percebemos uma ambiguidade em relação aos nativos: os sacrifícios e a idolatria eram hábitos condenáveis e considerados uma conexão com o demônio e praticados rotineiramente, porém esses indígenas estavam apenas desviados do caminho certo, aquele ensinado pelo cristianismo. Vemos no autor a descrição de um Deus preciso e cumpridor de sua palavra. Os nativos eram considerados facilmente iludidos pelas “forças do mal”, e a tarefa de coordená-los, mostrá-los a redenção, estava nas mãos desses clérigos (KARNAL, 2004, p. 85). Não somente salvavam as almas, mas também buscavam “[...] construir con los indios la otra cristandade, próxima a la pureza evangélica, conforme al reinado del Espíritu Santo, en la línea de pensamiento [...] de un Joaquían de Fiore” (BAUDOT, 1983, p. 99).

Não foi só Motolinía que discorreu sobre os primeiros anos da evangelização na América. O franciscano Gerônimo de Mendieta (c. 1525-1604) chegou à América quando a missão franciscana já estava estabelecida. Nota-se que escreveu seus relatos depois do advento do Concílio de Trento (1545-1563) e seu texto apresenta um teor legitimador do trabalho catequético da ordem. Uma clara oposição à Reforma Protestante ressoa em seu texto. Numa descrição interessante, Mendieta exalta os feitos de Hernán Cortés numa contraposição aos danos que teriam ocorridos com o protestantismo.

“Débese aqui mucho ponderar, cómo sin alguna dubda eligió Dios señaladamente y tomo por instrumento a este valoroso capitán D. Fernando Cortés, para por médio suyo abrir la puerta y hacer camino a los predicadores de su Evangelio em

⁴⁸Sobre essa crônica do religioso, Anderson dos Reis define seu conteúdo – “[...] a obra de Motolinía trata dos costumes e natureza dos indígenas (sacrifícios, rituais, festas, “religiosidade”, disciplina e disposição para trabalhos manuais), do calendário, das diversas línguas, dos “livros de caracteres”, do clima e vegetação, entre outros temas. Logo, o manuscrito interessava muito àqueles recém chegados da Espanha ou mesmo aos padres que precisavam de informações para completar suas histórias, tratados ou relações” (REIS, 2007, p.12).

este nuevo mundo donde se restaurase y recompensase la Iglesia católica con conversión de muchas animas, la pérdida y daño grande que el maldito Lutero había de causar en la misma sazón y tiempo en la antigua cristandad” (MENDIETA, 1973, p. 107-108).

Em sua obra *Historia Eclesiástica Indiana*⁴⁹ percebe-se certa nostalgia de um passado recente que precisava ser lembrado. As idolatrias e sacrifícios eram uma tentação do demônio, os nativos apenas os adoravam devido à falta de conhecimento sobre o Deus cristão. A partir do momento em que tiveram contato com a nova religião, foram prestativos e interessados em adotá-la. Ele fez longos relatos sobre a aceitação dos sacramentos (batismo, confissão, matrimônio), assim como das penitências por parte dos indígenas. O aspecto que mais chama a atenção é a aparente facilidade com que os nativos adotaram esses novos “rituais” ao seu cotidiano.

“El ejercicio y ocupacion de algunos de estos naturales, más parecía de religiosos que de gentiles recién convertidos, porque tenían mucho cuidado de guardar la ley de Dios y de cumplir y poner por obra todo cuanto el confesor les mandaba, por dificultoso que fuese, (...)” (MENDIETA, 1973, p.174).

A pergunta que surge ao lermos os escritos do franciscano é: por que tanto escapismo se a aceitação ocorreu? A construção de uma memória positiva sobre o comportamento dos nativos diz mais a respeito aos missionários em relação ao papel evangelizador do que o próprio comportamento indígena. Se destrinçarmos o conceito de declínio debatido na primeira parte desse capítulo, o religioso poderia ser compreendido a partir de uma posição nostálgica imersa em conotações políticas. Ele escreve no fim do século XVI, momento em que as transformações e a chamada crise se iniciaram com força. Recorrer a um passado recente heroico, exaltando o trabalho de seus colegas de ordem, era uma maneira de reiterar os feitos produzidos até então e manter a ideia de revelação viva.

4.

O final do século XVI e início do XVII foi um período de grandes mudanças sociais, políticas, culturais e religiosas na Nova Espanha, rompendo com a primeira etapa da vida colonial. O mundo tão complexo da colônia foi caracterizado pela pluralidade étnica, hierarquização e diferenças econômicas, um ambiente em que todos eram vigiados

⁴⁹Finalizada em 1604. Contudo, A primeira publicação só ocorreu em 1870, com uma compilação de documentos sobre a colonização, produzida por Joaquín García Icazbalceta.

por todos, sendo que a trama social se apertava entre o convívio de indivíduos, corporações e instituições (GARCIA, 2005, p. 14-15). “La ‘realidad’ colonial se desplegaba en un tiempo y espacio distintos, descansaba en otras ideas del poder y de la sociedad, desarrollaba enfoques específicos de la persona, de lo divino, de lo sobrenatural y del más allá” (PASTOR, 1999, p. 186). As transformações abarcaram as práticas sociais de homens e mulheres: “[...] se inició en el contexto occidental, sobre todo en el espacio católico al que pertenecía Nueva España, ‘una cultura masiva’” (PAWLING, 2005, p. 590). Houve a elaboração de entretenimento e produtos artísticos que se destinavam a persuadir o público para que vivessem suas vidas a partir de pautas morais e sociais determinadas. Nesse aspecto, estão inseridos os textos religiosos, criados, também, como manuais de conduta necessários para a construção de uma identidade, neste caso, religiosa, a partir de práticas cotidianas.

“Sin embargo, [...] en la aparición de instrucciones cada vez más especializadas para diversos grupos de destinatarios, se dio la diversificación y el recuso de géneros, tradicionalmente orales, para nuevos fines: sermones como libros de espiritualidad, devocionarios para grupos diferenciados socialmente, manuales de meditación ajustados a las necesidades de tiempo y ocupación, [...]” (PAWLING, 2005, p. 590).

Há, no século XVII, um sentido de “comunidade” sendo construído, sobretudo, pelos narradores da história. A reinterpretação do passado é feita nessas crônicas e escritos da época, transpondo as origens e mitologias pré-colombianas pelas cristãs. O redesenho dos tempos anteriores à Conquista foi uma etapa fundamental para o desenvolvimento de uma “colônia coesa” a partir de preceitos legalistas europeus (GRUZINSKI, 1991, p. 119). Autores como Garcilaso de la Veja narraram “a sociedade inca como semelhante à da Roma antiga” (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2011, p. 19). É o desdobramento da alteridade e a apropriação do outro a partir de nós mesmos. No caso da Nova Espanha, os indígenas e espanhóis foram retratados como se estivessem em comum acordo todo o tempo. Os indígenas teriam recebido de bom grado a fé imprimida pelos europeus. Todo o choque e transtorno trazidos pela Conquista eram esquecidos ou relegados a uma espécie de ônus existente em qualquer empreitada daquele porte. Essa foi a memória que deveria permanecer. “El discurso indígena parece entonces totalmente imbuido de ideología colonial” (GRUZINSKI, 1991, p. 120).

O eco dessa construção do passado indígena manteve-se durante todo o século XVII e, como discorre Serge Gruzinski,

“No es que los indios hayan elegido de un modo deliberado ese lenguaje español de la legitimidad en vez de otro: en el México colonial y cristiano del siglo XVII, difícilmente hay otra manera de formular un discurso que sea al mismo tiempo comprensible para los indios y ratificable por los representantes de la Corona y Iglesia.” (GRUZINSKI, 1991, p. 121).

Pilar Aizpuru também diz que os indígenas já não podiam

“definirse de una manera clara por simple oposición a los españoles, y los que todavía quedaban fieles a sus costumbres y creencias eran grupos marginados, de relativa impotencia en la proporción numérica pero insignificantes desde el punto de vista de los habitantes de las ciudades, criollos y mestizos en gran mayoría, que eran quienes influían en la vida novohispana.” (AIZPURU, 1985, p. 09).

Décadas se passaram desde o início da evangelização, com os franciscanos e o otimismo nas narrativas, da construção do Paraíso Terrestre, uma sociedade inteira vivendo a partir dos preceitos cristãos⁵⁰. O que no primeiro momento da colonização foi construído a partir do emprego da técnica, domínio físico, destruição e abafamento das culturas antigas, constituiu-se como a base para o segundo período do processo colonial. Este se iniciava com altos índices de despovoamento e a evidência do fracasso da dominação e da evangelização realizadas anteriormente, o que trouxe um terreno fértil para uma reconfiguração da sociedade (PASTOR, 1999, pp. 35-36).

A metáfora da “vinha estéril” foi desenvolvida por Castelnau-L’Estoile, a partir das palavras do jesuíta Claudio Aquaviva, no caso brasileiro, como a decepção daqueles religiosos da primeira geração que saíram de suas próprias terras com uma missão a ser realizada, porém sem os resultados esperados. No solo infrutífero da América, não se desenvolveram as árvores do cristianismo, os frutos não foram gerados e se descobriu um indígena muito menos passivo do que foi descrito.

“A metáfora da ‘vinha estéril’ utilizada por Aquaviva impõe-se a todos, ainda que a avaliação das consequências as difira muito conforme os atores. Os índios são julgados pouco aptos à conversão, o contato com eles aparece como desestabilizador para os missionários e a aldeia é considerada um lugar de perdição. A administração da conversão tenta então organizar a missão nessas

⁵⁰ Aqui vale ressaltar a escolha pelos franciscanos como representantes do que chamamos de “otimismo” catequético. Diferentemente dos dominicanos e dos jesuítas, que discorreram sobre problemas na evangelização desde que chegaram na América, os seráficos apresentaram um comportamento mais esperançoso em relação aos resultados que poderiam ser atingidos. Portanto, nessa dissertação, procuramos contrapor as opiniões dessa ordem com a nossa documentação.

condições difíceis, ajudando o missionário a persistir em sua identidade religiosa apesar de seu isolamento, confiando o encargo de missionário apenas a especialistas e privilegiando uma estratégia missionária extensiva ao invés de restrita às aldeias.” (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 375).

Ao tratar da história das missões e sendo a obra de José de Acosta um marco pedagógico para os missionários, a autora citada interpreta a partir das crônicas religiosas o quão decepcionante teria sido a evangelização até o final do século XVI. A partir daquele momento, boa parte dos missionários deveria adquirir uma nova postura para a realização da catequese e da manutenção da conversão. A adaptação da doutrina para a melhor compreensão pelos indígenas seria fundamental. Para isso, conhecer os habitantes era necessário.

O julgamento do processo evangelizador como infrutífero foi uma das formas de apropriação do passado. A autora relata a dificuldade dos jesuítas em registrar uma missão considerada como uma “vinha estéril” e, ao descrevê-la assim, há uma escolha em “contar de maneira edificante uma conversão julgada pouco frutífera, realizada por missionários vacilantes em sua virtude e em sua vocação” (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 377). Foi uma forma deliberada de produzir um determinado sentido na ação missionária jesuíta no Brasil, de caráter exclusivamente espiritual, que educa as almas, assim como operava a Companhia de Jesus.

Mas não foi somente a historiadora francesa que delineou esse aspecto da conversão dos índios brasileiros. Eduardo Viveiros de Castro, ao retomar a metáfora do mármore e a murta⁵¹ do padre Antonio Vieira⁵² discorre sobre uma ideia de “jardinagem

⁵¹No *Sermão do Espírito Santo*, de 1657, disse: “Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, uma de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estatua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificultosamente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidas, uma vez que receberam a fé, ficam nelas firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário – e estas são as do Brasil – que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e

espiritual”. Os índios seriam amáveis, dóceis e ávidos por novidades, mas dificilmente as assimilava. Eles seriam a murta do padre lisbonense, necessitando de reparos e vigilância constante.

“Eram como a sua terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia se poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinenti pelas ervas daninhas. Esse gentio sem fé, sem lei e sem rei não oferecia um solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deitar raízes” (CASTRO, 2002, p. 185).

A questão das diferenças pesou na constatação dos religiosos do século XVI. Na Europa eles sabiam o que encontrar, quais eram suas lutas e adversários. Na América, no caso Brasil e México, tudo era uma aprendizagem, já que a maneira como ministravam a doutrina, por exemplo, não surtiam os mesmos efeitos, ou seja, mudanças eram necessárias. A “inconstância” dos indígenas é uma condição designada por europeus frustrados com a falta de sucesso da sua empreitada. É a retomada do sentido de selvagens, ininteligíveis e de difícil aprendizagem. “O inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa de escolher” (CASTRO, 2002, p. 185). A falta de compreensão do *outro* levava os espanhóis, ou portugueses no Brasil, a definirem a superficialidade da crença nos nativos como escolha. E isso faz parte da própria fé dos cristãos, que não entendiam como, mesmo após a evangelização, ainda existiam as idolatrias. No Velho Mundo estas eram duramente punidas, enquanto na América os indígenas primeiro foram considerados como maleáveis e suscetíveis à conversão, mas, ao longo do tempo, essa caracterização da figura gentia mudou.

A metáfora da falta de raiz dos indígenas também é recorrente nos escritos da Nova Espanha, pois Sánchez de Aguilar discorre sobre os cuidados necessários que deveriam ser tomados para o melhor enraizamento e manutenção da fé cristã.

“Los indios están recién convertidos á nuestra Fe Católica, por lo mismo son como plantas sin raíz, como párvulos en el conocimiento profundo de lo que mira á nuestra religión: es así que nuestro rey Felipe manda que estos recién

natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas e mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não vêem; outra vez, que lhes cerceie o que vicejam as relhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez, que lhes decepe o que vicejam os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. É só dessa maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos.” (CASTRO, 2002, pp. 183-184).

⁵²O Padre Antonio Vieira (1608-1697) foi um religioso lisbonense da Companhia de Jesus que atuou no Brasil por quase toda sua vida, vindo falecer em Salvador. Mestre na oratória, seus sermões são conhecidos como exemplos de uma literatura barroca.

convertidos sean tratados como plantas tiernas y como párvulos (...)” (AGUILAR, 1892, p. 27).

Gonçalo de Balsalobre, em *Relacion Avtentica de las Idolatrias, sypersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*, de 1654, por sua vez, também remete à ideia: “No dudo, Señores, que el natural del Indio es infructuoso, rebelde, y duro por las profundas rayzes que en ellos há echado la idolatria” (BALSALOBRE, 1892, p. 233) A única maneira de salvá-los seria a partir de um endurecimento das práticas de controle desses indígenas, uma conversão que pudesse, finalmente, trazê-los para o que os religiosos consideravam salvação.

Esses cronistas publicados nos *VI Anales* demonstram o indígena a partir de um ponto de vista ligeiramente diferente. Ele passou a ter responsabilidades pelos seus atos. Na prática, na sociedade, os autores relatavam a manutenção das idolatrias como obra da falta de apoio dos próprios nativos. Contudo, há um argumento importante após a questão missionária: talvez, a doutrina não tenha sido ensinada corretamente, por meios claros o suficiente para a sua compreensão. A criação de uma nova legislação não era apenas para otimizar o trabalho do catequizador, pois havia outras preocupações, até de ordem política. A Igreja mexicana já não se via tão atrelada a Roma, já que cada uma tinha seus próprios problemas locais para resolver. Ou seja, houve um questionamento interno: ou o nosso trabalho não está sendo efetivo, ou o indígena se utilizava de má fé por manter suas tradições idolátricas. O que nos leva a acreditar na primeira são os relatos encontrados em textos religiosos e a própria menção aos problemas sociais que os autóctones enfrentavam. A saída deveria surgir em uma combinação com a alta hierarquia católica e os ministros de campo, que anotavam os casos de suas províncias e bispados.

Já a segunda proposição não pode ser totalmente descartada. Encontramos nos cronistas adjetivações pouco elogiosas aos índios, em condições de aprendizes. Eles os narram como conscientes de suas posições de idolatras cristãos, diferente daquele indígena amável dos franciscanos. Não eram mais inocentes em relação às superstições proibidas, mas também não eram completamente culpados, haja vista que não passavam pelo escrutínio da Inquisição, como ocorria com os hereges na Europa. As punições estavam mais no âmbito pessoal, nas confissões e penitências dos próprios padres.

Na Nova Espanha, com a institucionalização da fé, a sociedade passou a ter uma legislação eclesiástica como base não só para a evangelização, como também para as punições. O III Concílio Provincial Mexicano, de 1585, foi pautado na intenção de confrontar as idolatrias e construir novos métodos de conversão. Estudar o comportamento dos indígenas nas suas especificidades era uma prerrogativa base para maior conhecimento sobre um povo que deveria ser dominado e transformado. Administrar a catequese na língua indígena foi um dos processos que foram mantidos, ocorrida desde o início da colonização para uma melhor absorção da doutrina cristã. “Amonéstase también á los obispos á que quanto antes hagan traducir este catecismo en aquella lengua de los indios, que cada uno conozca sea mas usada en sus Diocésis” (RIVERA, 1859, p. 15).

Se pensarmos a partir da mudança de perspectiva do próprio indígena, não mais como passivo e sim dono de seus atos, doutriná-los no seu idioma também seria uma maneira de deixar a condescendência de lado e identificar os verdadeiros idólatras, ou seja, aqueles que eram catequisados e ainda sim praticavam atos considerados não católicos. Controlar e fiscalizar eram as tarefas principais a serem tomadas.

“Las decisiones finales del Tercer Concilio consideraron la necesidad de que se mantuviese la instrucción religiosa de los indios en su propia lengua; la enseñanza del castellano como recomendación a los párrocos, cuando pudieran hacerlo cómodamente; la enseñanza por el ejemplo de vida de los doctrineros; la reducción de fiestas religiosas, la vigilancia de festejos populares que pudieran encubrir cultos idólatricos y la búsqueda de vestigios de hechicerías y supersticiones de las antiguas creencias.” (AIZPURU, 1985, pp. 08-09).

O que é interpretado a partir de algumas crônicas do século XVII é a enorme quantidade de casos de idolatria denunciados, sendo que um dos principais culpados assinalados era a condescendência e falta de punições. Esses escritos surgiram com a intenção de mapear os problemas e trazer pedagogias próprias na condução desse novo projeto evangelizador. A qualidade da fé ministrada, assim como dos fieis, passou a ser mais importante do que a conversão massificada e sem controle: “malo es el paninho pero tambien tiene mucha culpa nuestra negligencia, y tibieza” (BALSALOBRE, 1892, p. 233). As crônicas encontradas nos VI Anales del Museo Nacional de Mexico detalham casos específicos de determinados locais, como Gonçalo de Balsalobre sobre Oaxaca, Pedro de Feria sobre Chiapas, ou mesmo Jacinto de la Serna e seu manual para ministros.

No momento em que eles escrevem, o otimismo franciscano a respeito da conversão total dos nativos estava em decadência. Assim sendo, ambos tentam resgatar um passado da história americana, legitimando os preceitos evangelizadores do início da “conquista espiritual”, em detrimento das mudanças eclesiásticas que surgiram a partir do final do século XVI. É importante ressaltar que esses escritores do século XVII não se esqueceram de citar a coragem dos primeiros homens que vieram a uma terra inóspita e deram início ao grande processo evangelizador. Porém, qualquer um desses cronistas mencionados tem passagens em seus textos que destacam a necessidade de mudanças, de um endurecimento do clero, de maiores penitências e disciplinas. Tudo corroborado pela jurisdição eclesiástica oficial, reconhecida pelo poder apostólico, neste caso, o III Concílio Provincial. Jacinto de la Serna, por exemplo, discorre sobre a importância desses homens que serviriam de exemplos para a nova empreitada a ser conduzida: “Tambien es consuelo para los Ministros de estos tempos el seguir los exemplares, que nos dexaron los primitivos Ministros Apostolicos de esta Monarchia indiana: (...)” (SERNA, 1892, p. 271).

Porém, no momento em que Aguilar escreve, no século XVII, essas observações tornaram-se pouco importantes. “El desencanto por los resultados de la evangelización de los primeros años, llevó a generalizar la creencia en la escasa capacidad de los indios para la vida piadosa y la formulación intelectual (...)” (AIZPURU, 1985, p. 08). Ele inicia seus argumentos favoráveis à liberdade punitiva aos idólatras desta forma:

“Los indios de esta Provincia de Yucatán, fueron reducidos á la Fe poco más o menos en 1540 con derrame de sangre de los españoles (vulgarmente llamados conquistadores), en cuya época, según he sabido por los ancianos, unánimamente y con la mejor disposición recibieron la Fe dejando la idolatría con espontaneidad (...)” (AGUILAR, 1892, p. 28-29).

Segundo o próprio Aguilar, anos depois, mais precisamente em 1550, alguns indígenas voltaram ao comportamento idólatra. Foi feito o possível desde o início: queima dos ídolos, encarceramento, açoite. A partir da prática do medo, alguns voltaram à doutrina cristã, como o cronista aponta. A repressão de práticas anciãs foi a maneira encontrada para obliterá-las da vida religiosa dos autóctones. Os casos de idolatria cresciam na Nova Espanha, assim como o número de denúncias. O otimismo e a condescendência para com o comportamento herege já não era o discurso predominante. O que antes era visto como

desconhecimento passou a ser encarado como impertinência. Era o fim da conquista, a colônia se iniciava.

CAPÍTULO III – O III Concílio Provincial Mexicano e as mudanças eclesiásticas na Nova Espanha

Nessa dissertação trabalhamos com a ideia de crise e decadência, intrínsecas na teologia católica e que fazem parte do pensamento ocidental. Já vimos a construção dos *Anales* em um México independente que buscava uma identidade nacional. Discorremos, também, sobre os ecos de um discurso declinista na Europa e na América. Neste capítulo resolvemos analisar o papel do III Concílio Provincial Mexicano (1585) nesse período de transformações na sociedade novohispana. A escolha desse mote se deu por diversos motivos, sendo o principal a natureza reformadora do concílio. Nossas fontes narram as idolatrias e superstições encontradas em várias partes do território, sendo que esses autores recorrentemente clamam por soluções. Estas viriam do âmbito institucional, já que esses religiosos e cronistas apontavam a evangelização como uma das áreas mais problemáticas. Para isso, trouxemos o contexto em que o concílio foi convocado, as discussões sobre a demora em ser publicado e quais fontes os bispos se basearam para a construírem os decretos. Uma das documentações mais importantes resultantes da assembleia foi o *Directorio de Confessores*, realizado a mando de Pedro Moya de Contreras (c.1528-1591), outra figura basilar para entendermos as dinâmicas por trás desse evento. O *Directorio* não chegou a ser publicado, mas seu conteúdo abrange o pensamento daqueles religiosos acerca dos caminhos que a evangelização deveria tomar. Portanto, mais do que destrinçar a legislação, tentamos compreender quais transformações deveriam ser feitas nos final do século XVI e XVII, a partir das conjunturas políticas e religiosas da colônia.

Para entendermos as diretrizes promovidas no concílio provincial, alguns pontos devem ser esclarecidos. Existe uma análise historiográfica que discorre sobre os fatos que teriam marcado o final do século XVI como um período de ruptura. Anderson dos Reis trabalhou essa questão tentando fugir dos cânones “idade de ouro” e “idade de prata” e para isso trouxe as matrizes franciscanas, jesuíticas e o que ele chamou de “outras interpretações”. Estas circunscreviam a perspectiva da crise social, política, econômica e religiosa para explicar o momento: “Entre as novas leituras, lançou-se luz sobre as alterações na sociedade *virreinal* que ajudariam a compreender a ‘troca de comando’ na Igreja por volta de 1570” (REIS, 2011, p. 35). Dentre os fatos que suportavam essas

interpretações estão: a instalação do Santo Ofício em 1571; a nomeação de Pedro Moya de Contreras para arcebispo do México; o sequestro de crônicas dos mendicantes, em 1577; o *Real Patronato* em vigência; e, por fim o que mais nos interessa, o III Concílio Provincial Mexicano, em 1585 (REIS, 2011, p. 26).

1.

O III Concilio Provincial Mexicano foi convocado em 1584, pelo então arcebispo do México, Pedro Moya de Contreras. Avaliado como um dos principais sínodos realizados em solo americano, buscou dogmatizar as prerrogativas tridentinas, o que já vinha ocorrendo desde o II Concílio, realizado em 1565. Em 1555⁵³ foi convocado um concílio provincial, pelo então arcebispo Alonso de Montúfar (c. 1489-1572), uma primeira tentativa de se construir um corpo legislativo de uma recém-criada Igreja novohispana. Quando Trento foi concluído, em 1564, Filipe II ordenou que os decretos fossem obedecidos. O arcebispo, então, convocou novamente uma assembleia conciliar no mesmo ano. A partir desse momento, as reivindicações dos clérigos ficavam mais claras e independentes, demonstrando uma leitura circunstancial da sociedade (POOLE, 2012, p. 206). Por exemplo, foi determinada a aprendizagem da língua indígena, para que a doutrinação fosse devidamente ministrada. Contudo, os decretos não foram aceitos pela Santa Sé, e a impressão das atas ocorreu somente em 1769, para fins analíticos.

A convocação de 1584 coincidiu com o desenvolvimento do clero diocesano, que buscava preencher os espaços até então ocupados pelas ordens regulares. Com a promulgação de Trento pela Santa Sé e a reafirmação do patronato pela Espanha, houve o respaldo para a consolidação desse modelo de igreja diocesana na América. Mas a relação entre a Monarquia e Roma enfrentava problemas. A primeira insistia na defesa nas vantagens e privilégios que obtinha, enquanto a outra queria limitar a interferência das autoridades civis em matérias de jurisdição eclesiástica. E a implicação pessoal de Filipe II tem que ser considerada. Como soberano, ele comandava a máquina estatal em função das suas prerrogativas, mas o poder absoluto não se estendia ao âmbito religioso. O direito

⁵³Entre 1555 e 1585, as datas dos três primeiros Concílios Provinciais Mexicanos, a Igreja passou por sete conclaves, sendo seus Pontífices: Julio III (1549-1555); Marcelo II (1555); Paulo IV (1555-1559); Pio IV (1559-1565); Pio V (1566-1572); Gregório XIII (1572-1585); Sisto V (1585-1590).

canônico conferia ao pontífice o domínio legislativo da fé, e era reconhecido pelo monarca, só que com especificações. Devido ao momento que a Igreja vivia na Europa, com as dissensões promovidas pela Reforma protestante, a influência de Filipe II perante a mesma era maior. Segundo Jean-Pierre Amalric, por conta das circunstâncias que envolviam a situação da Igreja e a herança da monarquia espanhola, ele conseguiu intervir na finalização do concílio, sobretudo com a nomeação pessoal de representantes da Coroa para estarem em Roma. Desde a convocação, por meio de seus embaixadores, o rei mantinha correspondência com Carlos Borromeo (1538-1584), secretário de Estado do pontífice e Arcebispo de Milão, e o próprio Pio IV (1499-1565) (AMALRIC, 2000, p. 16). Em suma, Filipe II queria que a Reforma Católica abarcasse a redução do poder direto do Papa, outorgando, assim, maior autonomia às monarquias.

As preocupações do monarca resvalavam na concessão de poder. A aliança entre Igreja e Coroa era rentável para esta, principalmente com os impostos eclesiásticos beneficiadores das finanças reais. Outro tópico de disputa era a Inquisição. O governo espanhol não queria abrir mão da sua parte no controle inquisitorial, mesmo que muitas vezes as decisões trouxessem problemas para a sede romana, “negándose, por ejemplo a renunciar a su próprio Índice de libros prohibidos” (AMALRIC, 2000, p. 16). Ou seja, Filipe II reiterava a reforma, mas a partir de seus próprios interesses. Isso é ilustrado no momento em que os decretos tridentinos são publicados. Amalric discorre que não se contentando em reproduzir a legislação em território espanhol, o rei encomendou o exame dos mesmos, no que o autor chama de *derecho de inventario*. Essa revisão pode ser traduzida como uma inserção pessoal de veto em assuntos eclesiásticos que, teoricamente, deveriam ter autonomia. Mas essa não foi a primeira vez que houve atritos com Pio IV.

Na década de 1560, mais precisamente em dois de dezembro de 1560, o pontífice emitiu a bula *Ad ecclesiae regimen*, na qual declarava a reconvocação para a assembleia conciliar⁵⁴. Essa acontece em um contexto problemático, com a iminência de um concílio nacional francês e o crescimento do protestantismo. Ignasi Terricabras pondera que a contradição e dubiedade da bula eram deliberadas, em uma tentativa de acalmar a situação política e eclesiástica, já que a continuidade do concílio era questionada.

⁵⁴As sessões tridentinas não foram contínuas. Foram interrompidas em 1547 pela primeira vez, pelo próprio Paulo III. Em 1551, Julio III resolveu retomar as atividades, mas novamente foi suspenso em 1552.

“Con un ablativo absoluto, el papa declara que convoca el concilio levantando la suspensión anterior (“*sublata suspensione quacumque*”), lo cual puede interpretarse como la continuación del concilio de Trento suspendido por Julio III. Pero en su parte dispositiva explicita que “*indicimus*” el concilio. Dado que en término de derecho canónico que se conoce como “indición” al acto de convocatoria de un nuevo sínodo o concilio, puede también entenderse que la bula llama a una nueva asamblea. Además, como tradicionalmente toda apertura de un concilio va acompañada de la proclamación de las indulgencias que los fieles pueden ganar con ocasión de ese acontecimiento, Pio IV ha publicado el 15 de noviembre una bula que, en cambio, habla inequívocamente de continuación del concilio” (TERRICABRAS, 2000, p.40).

Essa ambigüidade deliberada desagradou a vários monarcas, que discutiam a validade dos decretos até então determinados. Para Filipe II o problema residia na falta de clareza se a assembleia seria uma continuação de Trento ou não, se haveria um novo início em outro local e, o mais importante, se os decretos seriam alterados. Essa insistência na manutenção do processo tinha origem interna. Revogar o que foi feito até então desautorizaria boa parte da sua política religiosa em suas possessões, sobretudo em relação ao clero e a Inquisição⁵⁵. Enfrentando essa situação, o monarca reuniu em Toledo seus principais assessores religiosos, bispos, conselheiros para estudar a bula convocatória (TERRICABRAS, 2000, p. 43). O soberano se afirma, dessa maneira, como *jefe de su Iglesia*.

A Igreja, por sua vez, necessitava dessa influência do rei, sobretudo em assuntos que se relacionavam com a consolidação de alguma ideia. A importância do reino espanhol para a recuperação da Igreja Romana era incontestável. Desde a Paz de Augsburgo⁵⁶, em 1555, regiões como Países Baixos, Polônia, Alemanha ficaram em dúvida entre adotar o protestantismo ou manter o catolicismo. Apenas a Península Ibérica e a Itália mantiveram-se católicas e obedientes ao pontífice, o que as transformava em bases fundamentais para que a Igreja se reerguesse (TERRICABRAS, 2000, p. 34). Portanto, na reconvocação do concílio em 1560, após uma suspensão de quase 15 anos, a Santa Sé enfrentava outro tipo de adversário, com uma década de empoderamento. A ideia de Paulo IV em se realizar uma reforma autoritária, vinda de cima para baixo, se mostrava inviável. A necessidade de

⁵⁵Aqui ele discorre sobre a Seção VI dos decretos tridentinos, que constituiu a base teológica Tribunal do Santo Ofício. Nossa intenção não é expor minuciosamente a legislação conciliar, mas vale destacar que na Espanha, as repressões da Inquisição tinham o aval da Coroa.

⁵⁶Acordo firmado pelo imperador do Sacro Império Romano Germânico, Carlos V, no qual reconhecia oficialmente o luteranismo, além de ressaltar que, a religião oficial de cada principado seguiria as ordens dos príncipes, seja católica ou protestante.

mudança permanecia a mesma, deveriam esclarecer os dogmas e repensar a moral em todas as instâncias. A diferença estava na abordagem, que aparecia mais flexível do que na primeira convocação, em 1545: “Es ahora cuando la evolución histórica va a imponer la victoria de unas opciones y la consiguiente exclusión de otras que, a priori, parecía tan católicas y potencialmente tan eficaces como las primeras” (TERRICABRAS, 2000, p.35). É a partir desse momento que a Contrarreforma toma corpo, e os bispos expedem a legislação que governaria os católicos por séculos.

A elite intelectual eclesiástica do período compôs o concílio com a “suma teológica” em mãos e a teologia tinha *status* de ciência dentre os mesmos. Leandro Karnal define sua importância ao dizer:

“[...] o que marca o Concílio não é a reafirmação sobre a validade da intercessão dos santos ou sobre as imagens; nada foi acrescentado em relação à tradição teológica dos católicos. A novidade a este respeito é definir o católico por este atributo. [...] O católico passa a ser, cada vez mais, quem aceita a autoridade do papa, o que venera santos, o que incorpora a transubstanciação na Eucaristia, as indulgências, as novenas e procissões, os tríduos de intercessão, o celibato clerical como forma superior de vida e tantos outros elementos” (KARNAL, 1998, p. 58).

A intenção era refletir sobre o homem e sua salvação, numa atitude mais intelectual do que prática. “[...] sólo por excepción tenían contacto con el Pueblo y dejaban a otros, a los párrocos y curas que actuaban como pastores y médicos del alma, la responsabilidad y la carga del trabajo pastoral.” (MANCERA, 2012, p. 409) O pensamento europeu e sua maneira de enxergar a vida estavam ligados intimamente ao cristianismo que, já com seu milênio e meio de expansão, era entendido como uma tradição. Havia, portanto, uma distância intransponível entre o teólogo tridentino e o homem analfabeto das ruas que acreditava ser necessário ser cristão e viver como tal devido a uma série de motivos que lhe foi conferido.

A postura autônoma e autoritária da monarquia se refletiu no contexto americano. Foi o poder real que convocou os concílios provinciais garantindo a aplicação de Trento nas colônias, então a recepção desses decretos tornava-se preocupação do Estado. O que era proibido pela Igreja desde 1565, com a expedição do *Tratatello de Provinciale Concilio*. Em seus 20 capítulos, o franciscano Félix de Montalto (1521-1590), futuro Sisto V, estruturava a tradição canônica sobre as maneiras de se convocar um concílio, quem

poderia assistir, participar e intervir (FERRER, 2013, p. 27). Desde essa bula, era atestada a proibição da interferência régia nesse específico assunto eclesiástico.

Percebemos, portanto, que existia uma linha difusa entre a Igreja e a Monarquia. Terricabras mostra que a relação entre ambos, tanto antes quanto depois do concílio, era delicada e bipolar. Eram irredutíveis com suas prerrogativas e defendiam suas autonomias acima de tudo. No caso espanhol, vemos essa situação com a consolidação do *Patronato Real* em 1574, pois assim possuía o controle das carreiras eclesiásticas. Mas aqui, nos interessa como a autoridade de Filipe II atingiu toda a organização e recepção dos concílios provinciais.

“La idea de convocar estas asambleas nace en Trento como un recurso para garantizar la aplicación de los decretos y para abreviar el concilio ecuménico. Éste debería dedicarse sólo a la reforma de aspectos generales de la Iglesia, mientras que los abusos locales denunciados en los diferentes memoriales de reforma serían erradicados a través de los concilios provinciales” (TERRICABRAS, 2000, p. 123).

Os concílios provinciais, do ponto de vista institucional europeu, deveriam apresentar a teologia tridentina aplicada no contexto de suas jurisdições. Para Filipe II, tinha que ser responsabilidade real devido a dificuldade da Igreja de controlar tudo, sobretudo a promulgação em todas as províncias. Porém, podemos interpretar essa postura como uma preocupação com a autonomia do governo monárquico em suas colônias, já que queria o controle dos assuntos eclesiásticos.

Voltando ao contexto americano, encontramos nas palavras de Miguel Rivera, um organizador que revisou a legislação provincial no século XIX, o porquê de uma terceira assembleia:

“A esta necesidad se agregaba la se acabar de poner en práctica los cánones y decretos del sacrosanto concilio de Trento terminado el año de 1563; pues aunque el sínodo diocesano de México, celebrado en 1565, había tenido por objeto la recepción del concilio, y dictado veintiocho constituciones para su mejor observancia, este sínodo no había sido confirmado pela silla apostólica, como tampoco el primero celebrado en 1555, en que se habían formado noventa y tres constituciones sobre disciplina eclesiástica, corrección de abusos y acerca de la instruccion de los indios [...]. Así es que, de una parte la conveniencia de renovar y dar toda validez á aquellas constituciones, incluyéndolas entre los decretos de un concilio que hubiese de obtener la aprobacion pontificia, y de otra, la necesidad de acomodar y proporcionar á las exigencias de esta Iglesia, y al genio peculiar de los indígenas las reglas generales ó cánones de aquel concilio ecuménico, hacían necesarísima la celebración de otro concilio ó sínodo provincial en México” (RIVERA, 1859, p. III).

A convocação de uma nova assembleia em 1585 justificou-se pelo pouco tempo passado entre Trento e o sínodo de 1565. A falta de aprovação do Pontífice aos primeiros concílios, as mudanças que ocorriam na sociedade civil e na organização eclesiástica do Vice-Reinado também foram prerrogativas para o início da terceira celebração. Esta não só introduziu os dogmas já discutidos anteriormente, como também ampliou os temas abordados e teve longa vigência, pois foi a doutrina oficial até a realização do V Concílio Provincial, em 1896⁵⁷. “This legislation was so practical and carefully prepared, though at times excessively severe, that it served as a code of Mexican canon law down to the present century” (POOLE, 1968, p. 114).

Mas não podemos falar desse concílio sem mencionar Pedro Moya de Contreras, Arcebispo de México (1573-1589) e Vice-Rei da Nova Espanha (1582-1585). Considerado como o homem símbolo da Contrarreforma na América, o religioso que, além de preocupado com a pastoral e a evangelização do autóctone, também era legalista, devoto às leis e a administração dos procedimentos litúrgicos corretamente (POOLE, 2012, pp.19-20).

Para Stafford Poole, a Contrarreforma foi feita, principalmente, pelos indivíduos, mas com a ortodoxia sendo o crivo fundamental, e o Concílio de Trento era a legislação determinante que servia de base. As leis tridentinas definiram enfaticamente a posição doutrinal da Igreja e sua reforma disciplinadora. Essa se tornou mais defensiva e intolerante, e na América esse viés punitivo não passaria incólume, sobretudo se analisarmos o contexto novohispano sob os olhos europeus. Para aqueles que estavam do outro lado do Atlântico, a situação da sociedade idólatra era insustentável, reafirmando a necessidade de extinção de qualquer tipo de prática religiosa.

Apesar de comumente não se atribuir a um concílio o caráter de mudança e reforma, já que raramente a Igreja se permite a transformações radicais, no caso da Nova Espanha a outorga da legislação eclesiástica a aproximou de prerrogativas europeias. A ideia principal da assembleia, porém, era de que não era só uma maneira de confluir com a administração romana, mas se fazia necessária devido à falta de uma legislação para a colônia, tendo esta em mente. Na metade do século XVI já se observava uma mudança na

⁵⁷O IV Concílio Provincial Mexicano, de 1771, não foi ratificado pelo Pontífice nem pela Coroa.

perspectiva colonial, e além dos problemas entre Igreja e Estado, como já mencionados, havia a delicada situação da população nativa, os conflitos entre bispos e ordens mendicantes, que deveriam ser analisados (POOLE, 2012, p. 202).

Até o I Concílio Provincial Mexicano, em 1555, existiam as chamadas *Juntas Eclesiásticas*, assembleias que funcionavam como um sínodo, mas não possuíam o poder legal do mesmo. Ocorreram em 1524, 1532, 1539, 1544 e 1546, e eram medidas paliativas para se discutirem problemas fundamentais, como a cristianização dos indígenas. Poole destacou duas delas, que trabalharam essa questão de maneiras divergentes: “La junta de 1532 hizo un importante reconocimiento de la capacidad de los naturales para recibir la fe cristiana y constituyó en cierta forma un anticipo de la bulla *Sublimis Deus*, del Papa Paulo III (1537)” (POOLE, 2012, p.203). Tal documento se refere à capacidade dos índios de receberem a doutrina cristã. Sendo uma das primeiras, as preocupações principais circunscreviam o tema da evangelização, mas sem um aprofundamento mais complexo do assunto. Com o passar do tempo, outros questionamentos foram surgindo.

“[...] y para que el servicio de las tales parroquias e ayuda de los tales curas pastores se ordenen de las cuatro órdenes menores de la Iglesia algunos mestizos e indios, de los más hábiles que para ello se hallaren...pues éstos son cristianos y se les deben los santos sacramentos fiar, pues se les fía el bautismo, que no es menor que el sacerdocio” (POOLE, 2012, p. 204).

Essa é a junta de 1539, que foi a primeira documentação a discorrer sobre a possibilidade de ordenação indígena ao sacerdócio. Mesmo que tais prerrogativas não tenham sido autenticadas pelo poder real, elas demonstram o pensamento dos religiosos do período. Mas a partir do momento em que uma junta eclesiástica promulga a possibilidade de ordenação ao indígena, mesmo que para cargos menores, ela abre um precedente para ascensão hierárquica. Essa situação demonstra as divergências que ocorriam no cotidiano e na legislação religiosa.

Repensando nas nossas fontes, podemos especular sobre a situação em que se encontravam aqueles eclesiásticos já no final do século XVI, menos de 100 anos da estabilização das missões evangelizadoras na América, seus papéis de avaliadores da situação dos índios se mostravam imprescindíveis. Todos repetem a necessidade de expansão da percepção da catequese para que não houvesse uma falha comunicativa. E sim, esse seria o problema principal, uma má compreensão da doutrina. E para analisar melhor o

papel do III Concílio Provincial Mexicano como ordenador da ortodoxia na colônia, devemos discorrer sobre a noção de catequese.

2.

A catequese na América se iniciou com um caráter de afazer heterogêneo, conduzida pelas ordens, obedecendo a suas particularidades. A historiadora Sonia Mancera discute que mesmo com a outorga de Trento e uma tentativa de unidade dogmática, diversos tons ainda eram notados, não somente na evangelização, como também no próprio concílio. Os ministros de índios teriam guardado a ilusão de que certa variedade no discurso não prejudicaria o processo e até se atreveram a “mexicanizar” as instruções (MANCERA, 2012, p. 428).

A metáfora da “jardinagem espiritual”, conduzida por Jorge Cañizares-Esguerra, nos parece a mais interessante para analisar não só os decretos provinciais, mas também o teor das crônicas religiosas. Na América, esse sentido de catequese, que tinha Deus e Jesus Cristo como jardineiros e a Igreja e alma dos indivíduos como jardins, ganhou corpo com a oposição ao demônio. Mesmo não sendo uma abordagem original, haja vista ser o esteio teológico de quase toda evangelização católica, a metáfora das “flores” adquiriu contornos basilares na colônia. O autor discorre sobre essa perspectiva universalizante da doutrinação, mas realçando a existência de especificações regionais. Para ele, no Novo Mundo o exorcismo dos demônios, representados pelas idolatrias, foi uma das premissas principais que galgaram sentido para a evangelização, em uma clara situação de se afirmar o *eu* a partir do *outro*.

No Cântico dos Cânticos, livro do Antigo Testamento, encontramos a exegese dessa conversão semeadora de almas. Em um texto marcado por uma parábola idílica entre homem e mulher, que enfatizava a alegoria do amor de Deus e os fieis, há a insistente repetição das palavras “jardim”, “fruto” e “flores”. Esse é um texto que suscita diversas interpretações, e pode ser entendido com uma alegoria ao Paraíso. Para ir ao Céu os indivíduos deveriam ser fieis, sustentar o amor e a caridade a partir da palavra do Senhor. Ou seja, o crente passaria toda a sua vida semeando seu próprio jardim, a partir dos suplementos enviados pelo “jardineiro”, para então colher seus frutos. Mas isso ocorreria,

em tese, apenas a partir da sua morte, afinal a salvação de sua alma seria a busca primordial sustentada pelo Catolicismo. Os indígenas eram um dos que não possuíam esse conhecimento. Não sabiam da necessidade de se cuidar do presente para alcançar aos céus, e foram apresentados a essa ideologia em um turbulento período de invasões e conquistas.

Vamos a alguns exemplos do livro bíblico: 4, 12 – “Jardim fechado és, irmã minha esposa, jardim fechado, fonte selada”. Podemos interpretar de diversas maneiras, e uma delas seria que a Igreja (jardim) estava fechada para os não convertidos, assim como suas águas só estariam disponíveis aos fieis, ou seja, a alma de um pagão não seria semeada e cultivada. E continua: 5, 1 – “Eu vim para o meu jardim, irmã esposa. Seguei a minha mirra com os meus aromas. Comi o favo com o meu mel; bebi o meu vinho com o meu leite. Comei amigos, e bebei, e embriagai-vos, caríssimos.” Aqui, em um discurso imperativo, o homem convida a todos para irem ao “jardim”, para a doutrinação ou a Igreja, e desfrutarem das recompensas. O caminho promovido pelas palavras de Deus seria o grande provedor dessas regalias. 6,10 – “Eu descí ao jardim das noqueiras, para ver os pomos dos vales, e para examinar se a vinha tinha lançado flor, e se as romãs tinham brotado.” Novamente, a alusão do jardim que, quando bem cuidado, se mostraria cada vez mais fértil.

A flor, no caso americano, simbolizava o quão próximo o indivíduo estava da santidade e circundou o aparecimento de personagens sagrados fundamentais para a consolidação da Igreja. Cañizares-Esguerra discorre minuciosamente sobre a importância do aparecimento de santos e figuras marianas, sobretudo nos séculos XVII e XVIII, para a fortificação da ideia do Novo Mundo como fértil para o cristianismo (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2007, pp. 239-240). Seria uma espécie de exemplificação de que a palavra cristã teria dado certo, pois mesmo com diversos casos de idolatria, o número de “flores” também aumentava.

Para o autor, uma das leituras possíveis do Cântico dos Cânticos é que a Igreja inteira era amante de Deus, representado pelas personagens expostas no livro. Aquela seria um jardim bem cuidado e sem mazelas, que auxiliava os indivíduos e suas almas (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2007, p. 243). Essa crença particularmente teria sido primordial para a “conquista espiritual”, sobretudo no início, em que a doutrinação individual perdia local para as em massas. Ao longo da evangelização, as necessidades adquiriam novos tons. Retomando o discurso do jesuíta José Grunilla (c.1687-1750), que

converteu indígenas na Nova Espanha, os jardins não dependiam somente da “água” da fonte para florescerem, mas também da “profundidad de las raíces de las flores” (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2007, p. 244). O poder da fé não era questionado. O autor demonstra que os religiosos modernos acreditavam que, quando em períodos de seca se ainda houvesse flores brotando, significaria que as raízes cresceram. Porém, as melhorias sempre partiriam para o campo eclesiástico, pois o problema residia no mensageiro, não na mensagem.

O III Concílio revisou a legislação existente relativa às transformações sociais e religiosas da Nova Espanha e adotou algumas medidas no intuito de anular as formas de evangelização utilizadas pelos religiosos do início da conquista, assim como seus projetos utópicos (PASTOR, 1999, p. 36). Com ênfase no caráter normativo, as resoluções circunscreveram, sobretudo, a subordinação das ordens religiosas à jurisdição e ao modelo diocesano. Para manter as leis como a base principal, estabeleceu-se uma regulamentação das ordens, das penalizações, das causas eclesiásticas, da catequese. Criou-se uma série de instrumentos legais para facilitar o controle e a supervisão de ministros, bens e, sobretudo, dos fieis. Para manter a metáfora encontrada nas próprias linhas do Concílio, a lei seria o adubo que solidificaria a plantação para um crescimento robusto.

Além da elaboração de decretos, o III Concílio divulgou vários instrumentos pastorais, com destaque para o catecismo e os livros de rituais, para facilitar a instrução dos dogmas cristãos. Uma maneira de uniformizar e controlar os ministros e o que era passado aos fieis, contudo, não foi publicado como texto oficial (BURRUS, 1958, pp. 171-172). Havia, portanto, uma cartilha com um pequeno resumo da doutrina cristã, o *Catecismo menor*, “que se enpleaba en la enseñanza y para memorizar: señal de la cruz, Paternoster, Avemaria, [...]” (ALCAIDE; SARANYANA, 1991, p. 188), e o *Catecismo mayor*, destinado aos ministros. Muito do expressado nesses documentos foi inspirado nos produtos do III Concílio Limense, de 1583, haja vista que alguns bispos da Nova Espanha estiveram em Lima durante a celebração do Concílio.

“Mas para que las nuevas plantaciones echasen en su juventud raices profundas y correspondiesen con mas abundantes frutos al gran trabajo y conato de los labradores, fue necesario que se las subiese con el solido muro de las leyes, de las cuales, unas dirijen á las operaciones en el cultivo, otras estimulan á los negligentes en el ministerio, y otras reprimen á los que lo tratan indebidamente” (RIVERA, 1859, p. 04).

Outro aspecto que se apreende desse excerto é a menção aos ministros e a fiscalização de seus ministérios. A reforma do clero abarcou um controle que ia desde a sua formação até o estilo de vida, que deveria ser permeado de costumes exemplares:

“La dignidad sacerdotal, y la excelencia de aquellos que sirven al altar, no sufre que sea admitido á este cargo algunos cuyo méritos no fueren primero bien vistos y probados; principalmente por el grave daño que resulta á la Iglesia católica de que muchos, sin elección sean promovidos á los sagrados órdenes, los cuales colocados sin méritos algunos en tan sublime grado, caen después miserablemente irrogando grave injuria al orden clerical” (RIVERA, 1859, p. 35).

O objetivo era promover uma melhor preparação do religioso, para conseguir lidar com todas as circunstâncias diversas que tangiam a vida eclesiástica de uma colônia em desenvolvimento. Esses detalhes são percebidos ao analisarmos as crônicas. Como dito no tópico passado, muitos dos problemas enxergados em relação ao alto número de idolatrias não se restringiram somente aos indígenas; resvalou-se, e muito, sobre o clero e a clemência de algumas ordens, sobretudo na não disciplina e como esta deveria ter sido feita.

A ideia de jardinagem é replicada nas crônicas analisadas nesse trabalho. Os autores, apesar de narrarem locais diferentes, revelam similaridades nos casos de idolatria, em uma espécie de saber coletivo que passava na colônia. A metáfora do índio sem raiz é descrita diversas vezes nos relatos e demonstram o julgamento perante as superstições do *outro*. Solange Alberro insiste que a idolatria é um termo complexo, pois diz mais respeito a quem o cunhou, os religiosos europeus. Mas ao mesmo tempo nenhum conceito pensado no agora, para definir aquela sociedade, abarcaria a realidade colonial e o sentido que lhe foi atribuído (ALBERRO, 2006, p.103). Corresponde, portanto, com a visão de Cristina Pompa de que:

“[...] no momento da Conquista Espiritual do Novo Mundo, o imaginário europeu construiu a alteridade indígena a partir de uma revisão e de uma rearticulação de algumas categorias religiosas: a fé, a profecia, a esfera demoníaca. A partir daí, construiu-se também o projeto missionário, voltado para a realização do desenho providencial da pregação do Evangelho entre todos os povos da Terra, principalmente os ‘naturais’ ” (POMPA, 2006, p. 135).

A idolatria era de entendimento europeu-cristão para identificar no *outro* aspectos cognoscíveis para a sua realidade. As crônicas de Pedro de Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar, Hernando Ruiz de Alarcón, Gonçalo de Balsalobre, Jacinto de la Serna, e Pedro de

Feria, relatavam casos de idolatria entre os indígenas. Porém, mais do que concertar os índios, eles viam na evangelização o local para uma possível mudança. Podemos interpretar de duas maneiras, que são correlatas: não consideravam o nativo apto a compreender seus erros a ponto de mudá-los. Ou seja, e aí está o segundo ponto, só por meio da catequese, da coordenação da Instituição, que as práticas supersticiosas poderiam ser exterminadas. Seriam pelas vias europeias e católicas que o Paraíso na Terra se ergueria.

A punição aos indígenas, cada vez mais pedida nas crônicas ao longo do século XVII, em uma medida educativa, é considerada uma atitude quase irrelevante nos decretos conciliares. É claro que deveriam ser punidos, mas a mensagem também havia de ser clara. Assim nos deparamos com dois discursos cristãos, mas com prerrogativas diferentes. Enquanto os decretos privilegiavam o castigo aos espanhóis e regulamentação dos sacerdotes, além da insistência na educação dos índios, os cronistas bravejavam por justiça e mudanças, já que relatavam casos graves e pouco considerados pelas hierarquias.

Falamos, também, de um período em que o poder dos mendicantes diminuiu consideravelmente dentro do projeto evangelizador novohispano. Do mesmo modo, houve um estreitamento das relações entre Coroa e bispos, primando pela ordem hierárquica e o patronato. Ou seja, agora deveria ser tudo outorgado e revisado pelo alto escalão, e o III Concílio Provincial Mexicano corresponde a essa nova fase da Igreja na América. Portanto, a análise dos trâmites conciliares e o seu conteúdo, com ênfase no *Directorio de confesores*, ocorre em uma tentativa de se demonstrar os movimentos eclesiásticos para aperfeiçoarem a fé cristã na colônia.

3.

Voltando ao concílio. Ele foi convocado em 01 de fevereiro de 1584, teve seu início em 20 de janeiro de 1585, mas só publicado em 1622. Todo esse processo teve várias fases. Após a aprovação das leis por Pedro Moya de Contreras, foram enviadas a Madri para serem traduzidas ao latim, o que ocorreu entre 1586 e 1588. Logo depois foram enviadas a Roma, onde uma congregação especializada em Trento as analisariam. Nesse momento dois documentos foram expedidos pelo Vaticano em 1589, a *Romanum Pontificem*, que atestava a aprovação papal, mas com algumas condições; e a *Recognitio*, que segmentava quais mudanças deveriam ser feitas e inseridas no *corpus* mexicano. Mas

até 1614, houve um congelamento da revisão da legislação, devido a tentativas ineficazes para a obtenção dos direitos de impressão (FERRER, 2013, pp. 29-30).

“La monarquía católica, por medio del Consejo de Indias, debía revisar y aprobar los documentos conciliares mediante real cédula, y conceder los derechos de impresión. La Sede apostólica, por su parte, a través de la recién creada Congregación para la interpretación del Concilio de Trento [...]. Los tiempos de mayor autonomía legislativa parecían quedar atrás” (FERRER, 2013, p. 27).

Luis Martínez Ferrer descreve dois papéis separados para a Igreja e a Monarquia. Uma coordenava o concílio e a produção dos seus decretos, a outra revisaria e imprimia. Laicos não poderiam intervir nas decisões do concílio, nem tratar de assuntos eclesiásticos. Ao mesmo tempo, as leis religiosas não poderiam se referir a questões civis, não poderiam querer administrar algo que não o pertencia. As exceções sempre circunscreviam o âmbito religioso e afetavam a todos, como a guerra contra os chichimecas. Mas na prática, a monarquia possuía representantes em todas as assembleias. Poole discorre que esse *regalismo* teve de ser atenuado ao traduzirem para o latim. Houve modificações quando entregados à congregação romana, por exemplo, as citações a Pedro Moya de Contreras como Arcebispo e Vice-Rei logo no início foram retiradas. Isso demonstrava a participação e influência da Coroa em uma assembleia eclesiástica. O próprio Moya de Contreras encomendou a tradução ao seu teólogo de confiança, Pedro de Ortigosa, uma das interferências diretas que realizou tanto durante a assembleia quanto depois. Como Vice-Rei, ele se tornaria inapto, mesmo sendo arcebispo.

O texto aprovado em 1589 e publicado em 1622 possuía referências diretas ao primeiro Concílio Provincial Mexicano, de 1555, que foram revisados e também adaptados ao esquema mais cientificista do terceiro. Mas não foi somente ele a base da assembleia de 1585. Jesús Galindo Bustos elaborou um longo estudo comparativo buscando as fontes do concílio, e concluiu que as contribuições não se restringiam ao conteúdo, mas também à estrutura das constituições, que adquiriram um teor mais oficial. “Era la primera vez que un concilio americano incorporaba esta estructura, que organizaba los decretos en forma más científica y sistemática” (BUSTOS, 2010, p. 16).

Se utilizando o Sínodo de Granada (1572) como exemplo, a composição dos decretos se deu em cinco livros, que discorriam sobre: a autoridade de ministros, enfatizando a pregação da fé; os processos judiciais, todo e qualquer assunto que se

relacionasse com ordenação e juízos; o terceiro falava da vida dos bispos e dos membros do clero, ou seja, a moral e integridade com as quais deveriam viver; o quarto se restringiu ao matrimônio; e, por fim, as punições. Além de Granada, também foram incorporados o III Concílio Provincial Limense (1582-1583); o Concílio de Toledo (1565-1566 e 1582-1583) e o Sínodo de Toledo (1580). O que Bustos demonstra é que sim, Trento foi muito utilizado pelos bispos, mas a influência das outras assembleias foi fundamental. Ou seja, retira do leitor aquela ideia de uma adaptação pouco original das leis europeias. É interessante perceber que os decretos em si dizem muito sobre o contexto da época, sobretudo acerca do que pensavam seus redatores em relação aos problemas da Igreja americana.

Os decretos abrangeram três pontos principais: a aplicação de Trento, a evangelização e a reforma do clero e do povo. E uma característica que os diferenciavam de outros foi a inserção de *Memoriales* apresentados por bispos, religiosos, sacerdotes regulares e até laicos, onde “[...] expresan fielmente la proyección religiosa y social de la Iglesia de ultramar y esbozar la trayectoria seguida por ella” (BUSTOS, 2010, p. 38). Isso indica uma preocupação com a situação vivida na Província Eclesiástica Mexicana⁵⁸.

O informe do frei Domingo de Salazar, contém passagens interessantes. No momento da convocação ao concílio, em 1584, notificações oficiais foram enviadas aos bispos, solicitando suas presenças. O dominicano também foi convidado a apresentar um relatório sobre as condições da Igreja filipina, onde exercia seu cargo. Em um documento curto e bem detalhado, ele discorreu sobre os principais problemas que enfrentava, desde a autoridade real que limitava o desenvolvimento autônomo dos eclesiásticos, passando pelo abuso aos nativos, a discussão entre os poderes religioso e civil e, também, sobre a ineficiência dos métodos evangelizadores (BURRUS e VELAZCO, 1960, p.66).

Nos capítulos XXII e XXIII ele afirma que a pregação da fé não apresentava resultados satisfatórios, e para legitimar seu argumento, destrinçou as causas:

“Not all agree on the reasons. Cruelty of conquest accompanied by deaths, violence, plundering and other crimes – in short, conversion by force rather than persuasion – all these have played their tragic part. One point can still be

⁵⁸Em 1542, o Papa Paulo III criou a Província Eclesiástica Mexicana, sendo a sede o Arcebispado do México. A partir daquele momento, essa jurisdição já poderia convocar as assembleias conciliares. Faziam parte da PEM os bispados de Tlaxcala, Antequera, Michoacán, Ciudad Real de Chiapa, Nueva Galicia, Yucatán, Guatemala, Verapaz e Manila, nas Filipinas.

remedied and certainly should be – the great insufficiency in the number of priests taking care of natives. The priests in charge should visit the natives in their illness, help them in their poverty, and console them, besides imparting religious instruction to them. One priest cannot take good care of more than 400 or at most 500 natives” (BURRUS e VELAZCO, 1960, p.68).

Ele admite a conversão compulsória como um ato de violência, assim como foi a conquista. A imposição de outro tipo de fé a uma sociedade abalada pela crueldade da colonização teria auxiliado o parco enraizamento da mesma. A solução seria um contato mais útil e prestativo dos padres com os autóctones. O acúmulo de centenas de pessoas inviabilizaria todo o trabalho dos religiosos. E isso ele discorreu apenas na introdução. Nos capítulos propriamente ditos, ele inicia com o argumento de que os batismos em massa realizados na Nova Espanha mostraram-se ineficazes. Assim, a evangelização não seria ministrada da melhor maneira. Para Salazar, contudo, esse problema parecia resolvido na América, ao contrário do que acontecia em sua jurisdição. Ele esperava que as leis conciliares conseguissem ratificar o melhor preparo do clero e suas condições de trabalho (BURRUS e VELAZCO, 1960, pp.82-83).

Outro memorial que resolvemos destacar pertenceu a Gerónimo de Mendieta. O caso dele foi diferente do de Salazar, pois não havia sido convidado para a assembleia conciliar. Mas, como dissemos acima, o envio desses documentos era livre para os outros membros do clero. Elisa Luque Alcaide expõe que Mendieta era uma das figuras mais controversas do período. É considerado por alguns autores como o representante do milenarismo escatológico joaquinista (BAUDOT, 1983, p. 90), com tendências teocráticas utópicas (LUQUE-ALCAIDE, 1992, p. 307). O memorial corresponde a uma continuação de seus escritos⁵⁹, não apresentou nada novo, apenas corroborou seus argumentos. Ele estruturou seu conteúdo em quatro tópicos principais, que ele achava que deveriam ser debatidos na assembleia: a relação dos padres conciliares com a Coroa; quais as demandas que deveriam ser feitas ao pontífice; quais assuntos o concílio conseguiria resolver; e, por fim, qual o caminho que ele acreditava ser o melhor para os religiosos (LUQUE-ALCAIDE, 1992, p 310).

⁵⁹Sua obra mais conhecida é a *Historia Eclesiástica Indiana*, de 1604. Essa é a data de quando Mendieta finalizou sua crônica. A primeira publicação só ocorreu em 1870, com uma compilação de documentos sobre a colonização, produzida por Joaquin Garcia Icazbalceta. Muitas de suas cartas e documentações foram descobertas ao longo dos séculos XVIII e XIX, pelo mesmo Icazbalceta, e publicadas em grandes compilações documentais.

Seu pedido se relaciona com o de Salazar na medida em que discorre sobre a necessidade de se diminuir o número de índios para cada evangelizador. Na mesma intenção do dominicano, ele achava que se precisava aperfeiçoar o ministério, para assim evitar “recaídas” idolátricas, algo muito mais frequente em grupos grandes. Porém, mais do que falar sobre o problema da catequese, resolver discorrer sobre a situação dos religiosos novohispanos:

“Entiendo que será de grandíssima utilidad y tranquilidad para esta nueva iglesia indiana [...] trataren tocantes a Religiosos, se les mostraren favorables como padres y señores verdaderos en especial attento al trabajo passado con que han plantado y sustentado la fe y christiandad entre estas nuevas plantas, y que para adelante no menos es menester su ayuda para conservación de lo que está hecho, y por este respecto ninguna cosa se pierde mas antes se gana en dar mano a las Religiones en quanto se permitiere [...]” (LUQUE-ALCAIDE, 1992, p. 322).

O problema entre o clero regular e o secular precisava ser resolvido para o benefício da própria Igreja americana. Não deveria ser esquecido o que foi feito até aquele momento, mas Mendieta mostrava compreender as mudanças que ocorriam no período. Essa apreensão do religioso tinha respaldo. Cada vez mais os regulares perdiam espaço no contexto eclesiástico. Como já dito, o modelo de igreja diocesana implicava a subordinação das ordens religiosas, e exigia exame e aprovação dos mesmos para que exercessem o ministério (LÓPEZ-CANO, 2004, p. 6).

Outro caso interessante pertenceu ao bispo de Chiapas, frei Pedro Feria, um dos cronistas dos *VI Anales* e foi convocado à assembleia mexicana. Em um cruzamento bibliográfico, sabemos que apesar do chamado de Moya de Contreras, ele não pode comparecer por problemas de saúde. Sabemos, também, que enviou um representante, o dominicano Juan Ramírez, futuro bispo da Guatemala, e um memorial para ser consultado, fruto de mais de 30 anos de estudo sobre os indígenas (BUSTOS, 2010, p.41).

A sua *Relacion que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidência em sus idolatrias de los indios de aquel país después de treinta años cristianos* começa com seu testemunho, narrando uma visita ao povo de Chiapas em setembro de 1583. Pela coincidência cronológica, podemos trabalhar com a hipótese de que essa crônica fez parte dos *memoriales* do III Concilio Provincial Mexicano. O mote de seu relato seria o problema da impunidade eclesiástica aos índios idólatras, e inicia com um caso que lhe despertou interesse.

“[...] habia una cofradía de 12 indios que se intitulaban los 12 apóstoles, y que estos sallan de noche, y andaban de cerro en cerro, y de cueva en cueva, y hacian sus juntas, y consultas, donde debaxo, y so color de religión trataban cosas de sus ritos, y culto del demonio, contra nuestra religión cristiana, y que traían consigo dos mugeres, á la una llamaban Santa Maria, y á la otra ¡Magdalena con las cuales usaban muchas torpedades, hacían ciertas ceremonias diciendo que con ellas se trocaban, y hacian otros, y otras, y se espiritualizaban, y se convertían en Dioses, y las mugeres en Diosas, y que ellas como Diosas habían de llevar, y enviar los temporales, y dar muchas riquezas á quien quisiesen, y que tenian otras muchas supersticiones, y vanidades que parece frizar con la secta de los alumbrados. [...]Vo por otra parle hice ynformacion contra el dicho *Juan Atonal*, y contra su hixo Cristóbal, de las cuales resultó ser el dicho *Juan Atonal*,. y haber sido tan idólatra después que se bautizó como antes, y tener en su casa un idolo, y adorarlo denoche, y de dia como si nunca hubiera oido el nombre de Jesucristo” (FERIA, 1987, p.485).

O relato de Feria se assemelha ao dos outros autores, pois enfatiza a manutenção da idolatria mesmo após a cristianização. Na citação acima encontramos o caso do índio *Juan Atonal*, batizado havia mais de 40 anos, se confessava regularmente e era tido como um cristão até pelas autoridades. Mas mesmo com esse histórico, foi o líder de uma confraria intitulada *La gran junta*, formada por 12 índios homens que se autodenominavam apóstolos e por algumas mulheres que se diziam ser a Virgem Maria e Maria Madalena. Valendo-se disso, saíam em romaria abordando a população, no intuito de realizar algo como consultas e reuniões. Era uma missão oportunista, aos olhos dos cristãos, pois “[...] trataban cosas de sus ritos, y culto del demonio, contra nuestra religión cristiana [...]” (FERIA, 1987, p. 485), e se utilizavam da santidade dos apóstolos e dos símbolos marianos. Além disso, alegavam que se transformariam em deuses e deusas e poderiam trazer riquezas, prosperidade, além de conduzirem superstições. Vale ressaltar que essas são palavras de Feria e a menção aos demônios, e que atrairiam riquezas, remonta aos casos de heresia na Europa.

“Feria would report that they had ‘many other superstitions and vanities’ which be compared to the Alumbrados or Illuminist sect that had been widely popular in Spain during the 1520s and been condemned by the Inquisition” (GOSNER, 1992, p. 115)

Esse tipo de transposição metafórica era uma maneira de destacar sua argumentação para a compreensão do *outro*. Sabemos que se passaram 61 anos entre a chegada dos franciscanos em 1524 e a convocação do concílio em 1585, e que as idolatrias indígenas não eram mais novidades. Mas o caso de *Juan Atonal* era bem específico.

Portanto, se nos valermos da ideia de que esta *Relacion* fez parte do *corpus* documental apresentado na assembleia conciliar, percebemos a importância desses relatos de idolatria. Casos pós-cristianização traziam detalhes importantes: a dissimulação dos acusados, a ousadia em se utilizarem de preceitos cristãos para manterem seus hábitos reprováveis. E para Feria, eram problemas graves a serem trabalhados pela jurisdição eclesiástica.

A preparação do clero era uma das preocupações tridentinas que também resvalaram na América. E para isso, se elaborou no III Concílio Mexicano, o *Directorio de confesores*.

4.

Moya de Contreras, ainda exercendo seu papel de arcebispo, expediu um decreto que obrigava a impressão do *Directorio*.

“Por quanto en el santo concilio prouincial que canónicamente está congregado en esta ciudad se a ordenado vn catecismo para instrucción de los fieles y ministros deste arzobispado y prouincia y vn confessionario que en las lenguas de los naturales della a de aver, y assimismo vn examen y dirección de confesores y penitentes por donde an de ser doctrinados y examinados los que se rezibieren a órdenes menores y mayores y se proveyeren en beneficios, curatos y doctrinas y dieren licencia para confesar, y ceremonial que en conformidad de las reglas del Misal Tridentino, erecciones de las cathedrales y decretos del Sancto Concilio General de Trento a de aver, los quales libros por decreto se mandan ynprimir: el catechismo y confessionario en la lengua castellana y en las demás de los naturales de cada diócesi desta dicha prouincia, y el examen y dirección, estatutos y ceremonial, en la castellana y latina solamente, y para que halla efecto el dicho decreto y copia de los dichos libros, conviene se ynpriman y estampen en esta dicha ciudad, y así prelados y cabildos y sus vicarios y curas como todos los demás fieles deste dicho arzobispado y prouincia obedezcan, guarden y esecuten lo ordenado y provehído en los dichos libros [...]” (AGN. Libro 12º de Mercedes del Archivo General, fol. 153 [*En realidad*, 155 r y v] *apud*. CÁZARES, 2011, pp XVI-XVII)

Um dos documentos mais importantes produzidos pelo concílio provincial foi o *Directorio*, que consistia em instrumentos pastorais destinados aos ministros de índios e teria validade de seis anos. Era composto pelo catecismo e confessionário, estatutos e cerimoniais dos sacramentos, não só em castelhano, mas também nas línguas nativas (CÁZARES, 2011, p. XVI). Seguia, novamente, o exemplo de Trento, que ordenou a composição do *Misal Romano*, o *Breviario* e a *Vulgata*. No caso do México, o *Directorio* foi

“[...] un extenso manual que resumía toda la materia concerniente a la pastoral penitencial, desde la teología dogmática y moral, y el derecho canónico, hasta los decretos del mismo concilio, junto con una guía de la práctica pastoral” (POOLE, 2012, p. 248)

A intenção era de sanar a falta de preparação dos clérigos, e para isso entregar um manual minucioso. O conteúdo, em sua grande parte, é apresentado a partir de perguntas e respostas, em um didatismo catequético. Poole define que, em suas diversas seções, o *Directorio* expõe quais as qualidades de um bom confessor, os conhecimentos sobre os pecados e as penitências. Mas não chegou a ser impresso. Com a nomeação de Moya de Contreras para o Conselho de Índias em 1586, e a chegada do novo Vice-Rei, Álvaro Manrique de Zuñiga (c.1525-1604) em 1585, surgiram uma série de entreveros que causaram a não publicação. O manual tinha data de validade de seis anos, determinada na própria assembleia. O decreto papal⁶⁰ que aprovava o documento foi expedido apenas em 1589, e impunha um prazo de vinte anos de direitos de impressão. Com a afirmativa de Roma, Filipe II também despachou um mandado em que concedia a aprovação secular. Mas isso já era 1595 e, mesmo com a apelação de Moya de Contreras, já havia expirado o prazo de seis anos (CÁZARES, 2011, p. XIX).

Apesar de não ter circulado, a insistência do arcebispo em ter o *Directorio* publicado nos chama a atenção ao seu teor. Sendo um documento produzido no contexto conciliar, seu conteúdo representaria todo um ideal de pastoral defendido pelos bispos. Para Poole, é uma fonte inestimável para a história social e econômica da Nova Espanha, pois inclui comentários sobre a vida dos bispos, sacerdotes, vassallos, profissionais liberais de diversas áreas (médicos, advogados, juizes, boticários), quase como uma crônica do cotidiano da colônia (POOLE, 2012, pp. 248-249). A autoria do *Directorio* não está completamente clara, mas é atribuída⁶¹ ao padre jesuíta Juan de la Plaza, ativo participante da assembleia conciliar e dos processos de adaptação e tradução dos decretos. A instrução para ministros foi uma das primeiras prerrogativas designadas nas reuniões. Além de ter os

⁶⁰Foi cédula *Tui nobilitas generis*, concedida por Sisto V em 31 de outubro de 1589.

⁶¹Stafford Poole, na obra já citada, é um dos que afirma ter sido De la Plaza o redator. A sua opinião é corroborada por LUQUE-ALCAIDE, Elisa e SARANYANA, Josep Ignasi “Fuentes manuscritas inéditas del III Concilio Provincial Mexicano”. *Annuario Historiae Conciliorum*, 1990; “Los instrumentos pastorales del III Concilio Mexicano”. *Scripta Theologica*, 1991. FERRER, Luis Martínez. *Directorio y la Penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)*. México: Universidad Pontificia de México, 1998.

concílios de Trento e Toledo como base, o principal objeto de escrutínio foram os *memoriales* de De la Plaza, daí uma tentativa de comprovar de que teria sido o redator.

“[...] este santo concilio mexicano, deseado cumplir con nuestra obligación, y proveer de ministros suficientes nuestras yglesias, que ayuden a la salud de las ánimas, hemos ordenado esta instrucción, por la qual serán examinados los que huvieren de ser admitidos a las órdenes en nuestras yglesias, especialmente de sacerdotes, y también aquellos a quien se huviere de dar licencia para confessar, o se les huviere de encargar cura de ánimas, que estudiándola con cuidado y guardándola con diligencia como aquí les encargamos, y mandamos que la estudien y guarden, confiamos que harán sus ministerios con mucho servicio de nuestro Señor y provecho espiritual de sus ánimas y de las que estuvieren a su cargo” (CÁZARES, 2011, tomo V, p.7).

Na citação acima está clara a intenção do *Directorio*: instrução para os ministros. Foi uma das primeiras prerrogativas designadas na assembleia conciliar. A ideia de se construir tal manual sugere uma preocupação de se lidar com o lado prático da legislação, o que de fato seria aplicado no cotidiano. Se publicado, seria uma espécie de texto oficial e único, de uso obrigatório em toda a província eclesiástica. A utilização de relatos como base argumentativa, insere o documento em um contexto peculiarmente novohispano, apesar das influências tridentinas, como já mencionadas.

O conteúdo está estruturado em duas partes. A primeira abrange: as condições que um indivíduo deve ter para ser ordenado em qualquer instância; a administração dos sacramentos; as virtudes teológicas e morais à luz da confissão, ou seja, como lidar com assuntos graves que são confessados; as censuras eclesiásticas. “La primera pertenece a la ciencia que ha de tener el sacerdote tan necesaria para no errar en su ministerio” (CÁZARES, 2011, tomo V, p.7). A segunda parte fala, em cinco pontos, sobre a relação confessor e penitente: interrogam-se os pecados contra Deus e a Igreja, para assim resolver qual a penitência a ser atribuída; quais os meios para guiar o penitente ao arrependimento; como impor as penitências; como remediar os casos, visando a não repetição; e, por fim, como recomendar um modo de vida cristão ao penitente. Em suma, essa parte “[...] pertenece [...] a la santidad de vida que ha de tener para ayudar a bien vivir a los que vinieren a tratar con ellos de el remedio de sus almas” (CÁZARES, 2011, tomo V, p.7).

Dentro da primeira parte encontramos o sistema de perguntas e respostas sobre diversos assuntos. Ao tratar da heresia, discorre-se:

“P^a. Qué ha de hacer el confessor con el penitente que tal caso de heregía? R^a. Si es yndio i tuviere facultad del obispo para ello, le podrá absolver; si fuere

otro que no sea indio, remítalo a quien de derecho debe para que le avise del remedio que ha de tener para absuelto” (CÁZARES, 2011, tomo V, p. 96).

Interpretamos que casos graves como os de heresia, se praticados por índios, deveriam ser apresentados a uma ordem superior e esse “se” abre várias precedências. O bispo deveria afirmar a condição do penitente para que fosse absolvido. Esse tipo de intervenção é indicada no memorial de Mendieta, e pode ser analisada com sua maneira de enxergar o indígena como um parvo.

O *Directorio* reitera a posição dos confessores como cooperadores de Deus, evocando a fala de Paulo aos Coríntios⁶².

“Lo que sobre todo levanta la alteza de este oficio es que el que bien lo exercita, hace el oficio que vino el Hijo de Dios a hacer en el mundo, i exercitó en él, procurando la salud de las ánimas con tanto amor i cuidado, con tanta diligencia i trabajo, que vino a poner la vida por ellas” (CÁZARES, 2011, tomo V, p. 153).

O confessor é um dos perpetuadores do amor de Deus na Terra, o soldado na salvação das almas, mas o trabalho tinha que ser bem feito. E esse é o tom de todo o documento. Sendo um manual didático, ele discorre e explica em pormenores cada ponto a ser trabalhado, já que “De este zelo nace el cuidado i diligencia en poner todos los médios posibles para sacar las animas de pecado con qualquier costa i trabajo [...]” (CÁZARES, 2011, tomo V, p. 154).

Ou seja, os evangelizadores necessitavam assumir a postura de soldados e compreender todos os detalhes da doutrina para que a mensagem fosse clara. Isso demonstra a negação institucional, por parte do direito canônico, do indígena como dono de seus atos, possuidor de uma interioridade. As idolatrias ainda seriam combatidas a partir da via eclesiástica, mesmo após relatos clamando por punições mais severas.

⁶²3, 3-10: “Porquanto havendo entre vós zelos e contendas: não é assim que sois carnis, e andais segundo o homem? Porque dizendo um: Eu certamente sou de Paulo. E outro: Eu de Apolo. Não está vendo nisto que sois homens? Que é logo Apolo? E que é Paulo? São uns ministros daquele a quem crestes, e segundo o que o Senhor deu a cada um. Eu plantei, Apolo regou. Mas Deus é que deu o crescimento. Assim que nem o que planta é alguma coisa, nem o que rega: mas Deus, que dá o crescimento. E uma mesma coisa é o que planta e o que rega. E cada um receberá a sua recompensa particular segundo o seu trabalho. Porque nós somos cooperadores de Deus: vós sois agricultura de Deus, sois edifícios de Deus: segundo a graça de Deus, que me foi dada, lancei o fundamento como sábio arquiteto; mas outro edifica sobre ele. Porque veja cada um como edifica sobre ele. “

CAPÍTULO IV – Vamos desencantar as almas? Uma análise da extirpação de idolatrias na Nova Espanha do século XVII.

Nos capítulos anteriores destrinchamos: uma ideia de identidade nacional construída no século XIX, a partir do resgate do passado colonial, o que dialoga diretamente com a publicação da nossa documentação; a noção de declínio e decadência que circunda o pensamento ocidental, fio conceitual que costura toda a dissertação. Especificamos o recorte temático ao resolvermos falar de uma perspectiva de crise da evangelização indígena na América, portanto partimos também do parâmetro institucional, com o III Concílio Provincial Mexicano e suas reverberações. Mas essa ideia de decadência da evangelização só toma corpo, nesse trabalho, a partir de um dado referencial, a idolatria.

As crônicas de Pedro de Ponce, Pedro Sánchez de Aguilar, Hernando Ruiz de Alarcón, Gonçalo de Balsalobre, Jacinto de la Serna, e Pedro Feria narraram casos de idolatria no século XVII novohispano, o que não era uma novidade para o período, haja vista o variado escopo bibliográfico de cronistas modernos. Eles apresentam relatos de superstições e idolatrias a partir de um ponto principal, que é a solução desses problemas. Ao procurarem respostas, nos deixaram rastros de como enxergavam os rumos da doutrinação. O aspecto crítico residia na insistente pontuação de uma idolatria enraizada, que, mesmo após décadas de Cristianismo, mantinha-se viva na tradição cultural e religiosa da colônia. Além disso, discorreram sobre a “contaminação” dos espanhóis por essas práticas, sobre as *mesclas* religiosas que ocorriam nas regiões visitadas. A percepção da figura do índio também sofreu modificações, a eles foi atribuída uma “interioridade”. O indígena era visto por esses autores como capazes de refletir sobre seus atos, pois as heresias cometidas tinham uma intencionalidade. Eles não corroboram a ideia de um nativo ingênuo e desconhecedor das práticas cristãs.

Portanto, se até agora definimos nosso entendimento sobre a decadência, a partir deste capítulo analisaremos o elemento referencial que confere à missão evangelizadora a alcunha de decadente, a idolatria. Buscamos ponderar seu significado, a alteridade por trás da utilização de tal conceito, e tudo isso a partir da análise documental. As descrições de práticas idolátricas, os culpados, e as soluções para a extirpação foram os aspectos mais

abordados aqui. Resolvemos destringir como esses autores veem as ações supersticiosas, em um contraponto com a perspectiva institucional já explanada anteriormente.

1.

Logo no período da conquista, os espanhóis obrigaram aos nativos um determinado contrato social, o *Requerimiento*, que basicamente:

“The contract was real to the natives, offering them the option of accepting the Spanish king as their sovereign and the Catholic God as their deity – with the guarantee of perpetual citizenship and the Faith – or having war declared and suffering death or enslavement.” (SCHROEDER; POOLE, 2007, p. 14).

Desde o início as intenções espanholas estavam bem claras: ou aceitavam ou sofreriam as consequências. No que concerne à religião, os relatos franciscanos eram bastante otimistas: batismos em massa e população participativa, a Igreja finalmente teria seu Paraíso Terrestre, algo que na Europa não estava sendo possível. Porém, a evangelização na América produziu um choque, a conversão a um Deus cristão significava uma mudança de valores culturais e da condição de vida da população indígena. Com as crônicas eclesiásticas a que temos acesso, observamos algumas transformações na perspectiva crítica dos religiosos ao avançarmos o século XVI e adentrarmos no XVII. A ênfase na individualização desses autores se dá na crença de que havia diferenças entre o que deveria ser feito e o fato. O que encontramos nesses relatos são experiências pessoais, realizadas por meio do trabalho missionário, documental, a mando de hierarquias mais altas da Igreja. Porém, os mesmos contêm ideias semelhantes que podem ou não diferir da vontade institucional. A regulamentação das leis conciliares serviu, portanto, para criar uma base a qual recorrer, sendo aprovada por Roma. Todos deveriam se submeter a elas, o que não significa que eram totalmente cumpridas. No âmbito legalista, havia, a partir da publicação do III Concílio Provincial Mexicano em 1622, o respaldo legislativo; já na prática cotidiana, encontramos diversas vias de saída para problemas contextuais americanos.

O escopo documental escolhido sugere a realização, por parte desses autores, de uma análise mais profunda sobre a figura do indígena, a complexidade em se lidar com a visão civil e religiosa da sociedade autóctone. Da mesma forma, indica mudanças paradigmáticas na administração da doutrina que se assemelham às impostas pelo concílio mexicano de 1585. Levando em consideração que o mesmo foi modificado diversas vezes,

traduzido do castelhano ao latim, escrutinado por uma junta romana, como dito do capítulo anterior, concluímos que havia a circulação de um saber e ideias entre os eclesiásticos sobre a situação das missões, das idolatrias e a dificuldade em erradicá-las.

Pensar essas perspectivas alimenta a argumentação sobre um período declinista na sociedade novo hispana, já dissertado anteriormente. Cabe uma ressalva: dizer que houve uma cristianização imperfeita na América é um erro que já foi deveras discutido. A intenção aqui não é apontar as falhas e, sim, analisar, a partir do que eles propuseram como base fundamental para a evangelização, as mudanças de paradigmas que precisavam ser feitas para que a catequese finalmente tivesse fundamento e criasse as raízes que a Igreja ansiava.

“Vista a la luz de los textos históricos que tengo a la mano, la cristianización de los naturales no fue una empresa lineal, ni se resolvió con el final feliz de una comedia, si fue el efecto de una sola causa. En su conjunto, fue una empresa inconclusa porque los naturales no llegaron a ser plenamente evangelizados. Tampoco terminaron por ser cristianizados en el sentido europeo del término, porque nunca se les comunicó la riqueza del discurso moral, como sí pretendía hacerse en el Viejo Mundo ni, al parecer, abandonaron sus tradiciones en favor de la nueva concepción del mundo.” (MANCERA, 2012, p. 426)

Falar em indígenas não propriamente evangelizados, como faz Sonia Mancera, é afirmar que existe uma plenitude evangelizadora ou, simplesmente, um final feliz, estado no qual a palavra de Deus estaria totalmente assimilada. Contudo, ao analisarmos os textos religiosos, que possuem a Bíblia e a legislação eclesiástica como base argumentativa, não tem como se distanciar da perspectiva trabalhada por eles. O fato de despenderem tempo para elaborarem manuais, tratados, catálogos sobre idolatrias, além de sugestões para a administração da doutrina, nos mostra uma crença na mudança dos nativos, na *conquista espiritual* que, segundo a análise desses autores, não havia sido finalizada. Portanto, trabalhamos aqui com a possibilidade desses cronistas acreditarem na existência de uma evangelização efetiva que “desencantaria” as almas enfeitiçadas desses indígenas. Tal possibilidade é descrita nas suas páginas com os silêncios e pronunciações que nos mostram nuances de uma sociedade em transformação, de uma educação eclesiástica que estava em processo de mudança ou que, no mínimo, necessitava dela.

A perspectiva do declínio elaborada anteriormente se deu a partir da interpretação das crônicas de Ponce, Aguilar, Alarcón, Balsalobre, De la Serna e Feria, e o que consideramos o seu relacionamento com os objetos de estudo. Cada um com suas

singularidades que tanto os aproximaram, descreveram os costumes dos respectivos lugares que visitaram e relataram como a idolatria se fazia presente na sociedade novo-hispana. Ao dissertarem sobre casos de sortilégios, elaborarem uma espécie de catálogo, como os *Tratados* de Alarcón, ou um *Manual de Ministros*, como o De la Serna, esses autores imprimiram uma importância social à idolatria, algo que não havia sido visto até então. “El discurso se adapta a la secuencia de los casos evocados, acumula precisiones y digresiones, remite a otras partes de la obra, (...) prodigas advertencias dirigidas a los curas.” (BERNAND e GRUZINSKI, 1992, p. 132)

Ela não era mais um simples obstáculo na conversão gentia, tornou-se o maior deles. Essa mudança epistemológica ocorreu dentro de uma determinada historicidade. O fio metafórico que conduz esses seis cronistas é o sentido de raiz de uma cultura, pois todos descreveram os rituais idolátricos como que enraizados na sociedade autóctone de uma maneira que dificultava a total imersão da catequese. Esta, entendida na metáfora da *jardinagem espiritual*, destrinchada no capítulo anterior, ou seja, com Deus e Jesus Cristo como jardineiros, e a Igreja e as almas dos indivíduos como jardins a serem cuidados. Admitir, mesmo que com ressalvas, a continuidade das idolatrias e sua força foi classificar o papel da conversão exercida até aquele momento como ineficaz. Atribuir essa classificação é uma escolha política.

Apesar de não desqualificarem o trabalho realizado até então, iniciado em 1524 com as chegadas dos *Doce*⁶³, o tom dessas crônicas revela a necessidade de mudança. Apesar dos indígenas terem sido convertidos e os batismos realizados, o cotidiano gentio não foi alterado. Schroeder e Poole ressaltam:

“Baptism, monogamous marriage, confession, and penance all became part of their Christian lives. But for many years their conversion to Christianity remained incomplete. One problem was the extremes in theological worldview between the two groups; another was that the natives were largely content with their traditional belief systems.” (SCHROEDER; POOLE, 2007, pp. 14-15)

Esse contentamento dos nativos com suas crenças mais tradicionais que impulsionou a Igreja a se movimentar e procurar mudanças. Em um mesmo sentido, mas com razões diferentes, essa situação era vivida em solo europeu. A força e influência da

⁶³Como foi denominado o grupo dos doze religiosos que chegaram entre 17 e 18 de julho de 1524.

Santa Sé estavam sendo questionadas, e Trento veio em uma medida de assentar os ânimos. Na América, as idolatrias eram problemas enfrentados logo no início da conversão, mas adquiriram outro tipo de importância ao longo do século XVI.

Na Nova Espanha foram produzidos textos que refletiam o contexto social e religioso da sua sociedade, considerando que existia uma linha desvanecida entre ambas. Com relatos de conjuros e sacrifícios, desde grandes ocasiões a pequenas atividades diárias, esses cronistas nos revelaram uma insatisfação com o presente, período nebuloso de mudança social e reflexão desses religiosos em relação à sua doutrina e como aplicá-la em solo americano.

A perspectiva do índio, se antes era mais atrelada ao aspecto religioso, passou a ser considerado também o civil. O que encontramos nas narrativas do início do século é um doutrinador esperançoso de que seu doutrinado assimilaria o cristianismo. Ele poderia ter diversas imperfeições, mas a vontade e ímpeto em tornar-se católico era um motivador aos europeus. Durante o século XVII observamos uma documentação que passou a destacar a interioridade do índio, como um ser com causas e vontades próprias. O que não significa que ganhou notoriedade na hierarquia social, mas no âmbito religioso, essa mudança de pensamento era uma das maneiras de se entender o fenômeno das idolatrias. O nativo deixou de ser visto como um ser passivo e colaborativo para vestir as cores da atitude, uma mudança de percepção.

No aspecto religioso, a diferença do período era a consequência da escolha: se a idolatria era proibida e a conversão se realizava, escolher manter as raízes religiosas era uma reincidência e, segundo alguns dos autores, como Balsalobre e o próprio Alarcón, deveriam ser punidos exemplarmente. O simples fato de se preocuparem com as consequências das ações idolátricas para toda a sociedade já denotava uma mudança de paradigmas, sobretudo na concepção da evangelização do indígena.

Portanto, esse capítulo se preocupou em elaborar uma análise da problemática da idolatria na sociedade seiscentista, já que novas avaliações sobre a mesma surgiram. O contexto novo hispano também é abordado por e analisamos as mudanças ocorridas nesse período de colonização, sejam elas sociais, políticas ou culturais. O enfoque, claramente, é no aspecto cultural da religião, que ajudou a moldar as características daquela sociedade.

2.

O prefácio de Fernando Benítez para a edição de 1987 dos *VI Anales*, denominada *El Alma Encantada*, aponta o século XVII como um período da reflexão. Para a Igreja a meta era clara desde o seu início: afugentar o Diabo para sempre, já que assumiram que os índios ainda seguiam seus ensinamentos. A solução era reiniciar o combate: “Debía emprenderse una nueva evangelización, la que dejaron trunca sus antecesores: recomenzar la evangelización, conociendo la verdad.” (BENÍTEZ, 1987, p. VII)

“Algunos estudiosos lo llaman ‘el siglo de la integración’, otros, el de la ‘consolidación’, pues en ese momento se lograron integrar valores y principios nacidos en el siglo anterior, lo que dio paso a la consolidación de la cultura que otorgó su personalidad a la Nueva España: la criolla, a partir de la cual hemos de entender las características arquitectónicas de la casa habitación de la Nueva España durante el siglo XVII y las descripciones e imágenes que de ellas conservamos.” (FERNÁNDEZ, 2005, p. 49)

Foi durante o século XVII, o da *consolidación*, que o processo de urbanização da Nova Espanha se desenvolveu. O aumento demográfico, a construção de cidades, o interesse da Monarquia pelo controle e centralização do poder foram fatores que colocaram as cidades como núcleo dos acontecimentos sociais, políticos e econômicos, assim como os religiosos. Cada vez mais se encontravam problemas relacionados à idolatria, o que incomodava a Igreja e evidenciava as falhas na evangelização. Quando analisamos as crônicas compiladas nos *VI Anales* percebemos a pluralidade de lugares descritos, povos, vilas e rituais que diferiam dos encontrados nas cidades. A viagem ao interior representa a necessidade de conhecer as “origens” daquelas crenças que resistiam ao tempo, em tentar compreender o *outro*, porém no intuito de mudá-lo e de uma vez por todas.

A originalidade de Ponce, Aguilar, Alarcón, Balsalobre, De la Serna e Feria, é entender a ramificação idolátrica que atingia variados níveis na sociedade, da mesma maneira em que enfatizaram a necessidade de se prevenir a “contaminação” dos espanhóis comuns, aqueles considerados sem muito conhecimento prévio, os não *letrados*, e que tinham uma relação não tão ortodoxa com a religião oficial.

“Los textos tienen como objetivo informar, criticar, ejemplificar y buscar remedios que acaben de una vez por todas con las reminiscencias de las costumbres religiosas indígenas que suponían abolidas. La simple detección del ‘problema’ es de suyo una manera de alertar y proponer soluciones al peligro del desvío espiritual y la franca heterodoxia. La denuncia es un medio y un fin. No es

de extrañar que el tono de los tratados citados se rija por el parámetro semiótico que media entre la delación y la querrela.” (ORTIZ, 2005, p. 328)

Os tratados produzidos por esses cronistas eram manuais de extirpadores, delineados por casos ouvidos e/ou vividos, utilizados para dramatizarem uma situação encontrada na Nova Espanha, trazer uma nova perspectiva para a mesma, e revisavam a legislação eclesiástica, considerada muito branda em relação às penitências. Diferentemente do início da conquista, no século XVII muito já havia sido ensinado. Portanto, a reincidência nos casos de idolatria deveria ser punida com rigor para que finalmente desaparecesse do cotidiano.

“La lucha contra la idolatría contempla un reforzamiento en el control de las poblaciones indígenas, una vigilancia constante basada en una colaboración estrecha de todos los poderes. Forma parte de una empresa de uniformación política y cultural que además regia en ese momento en toda la Europa católica y tridentina.” (BERNAND E GRUZINSKI, 1992, p. 139)

O governo na América, desde o século XVI, mas consolidado no XVII, era baseado na consulta real, ou seja, todas as ações realizadas em território colonial deveriam ser previamente consultadas com a Coroa. Como dizem Bernand e Gruzinski, a luta contra a idolatria necessitava um esforço eclesiástico e civil. Essa característica do plano de colônia da coroa espanhola de unificar as culturas, catequizar os indígenas e controlar estrutura política ia de encontro ao que María Pastor caracterizou como uma proposta *criolla*. Esse novo grupo de pessoas que nasceram e viveram na América, só que partilhavam valores europeus e poderiam ascender socialmente, passaram a discordar do controle exercido pela monarquia. Segundo a autora, numa atitude contrária, eles resolveram se organizar para delimitar seus interesses locais.

Os *criollos*, apesar de não terem acesso a cargos públicos superiores, puderam ascender socialmente “[...] a cargos publicos de menor cargo, dominaron los cabildos de las ciudades, pudieron conseguir algún título mobiliario, hacerse de un jugozo mayorazgo, o bien acceder a certo grado de hidalguía.” (TRASLOSHEROS, 1994, p. 52) Contudo, a restrição passou a incomodar e as diferenças sociais a serem questionadas. Já no final do século XVI as diversidades étnicas e culturais da população fizeram com que os esquemas sociais tivessem que ser repensados. O crescimento do número de *criollos* e o ambíguo uso dado à condição de *espanhol* eram o exemplo. Para aqueles nascidos na América, como para os mestiços, entrar nas ordens e conventos era um meio de subsistência e prestígio

social, ou seja, motivos muito além da vocação. O que se percebe era a forte estratificação social que atingia a sociedade novo-hispana. E essa perspectiva *regalista* da política colonial foi um dos pontos debatidos nas análises do Terceiro Concílio Provincial Mexicano pela junta romana, para serem aprovados e publicados.

Enquanto a conquista foi marcada pelo choque de sociedades, o século XVII, por sua vez, foi marcado pela opressão metropolitana na construção da colônia, desde a urbanização, passando pela estruturação política, econômica, as adaptações culturais e religiosas. A população indígena se concentrava em cerca de 5% do que tinha sido na chegada de Cortés. Isso significava uma marginalização dos nativos, o estabelecimento da cultura espanhola com a legislação, seja eclesiástica ou civil, voltada para o mesmo fim.

“[...] las condiciones de existencia de los indígenas – a las que tanto se cita y se culpa – su, aislamiento y posterior reagrupamiento, inspiran el esbozo de una reflexión sociológica. La Corona española, apoyada por la Iglesia, había decidido concentrar a las poblaciones indígenas en un número más reducido de aldeas o en nuevos sitios, con objeto de vigilarlas mejor y acabar con las idolatrías.” (BERNAND e GRUZINSKI, 1992, p. 143)

Além da diminuição no número absoluto, a Coroa e a Igreja, em um entendimento conjunto, pretendiam vigiá-las cada vez mais devido aos problemas com a idolatria. O projeto contrarreformista inseriu na América esse sentido mais forte de ordem e disciplina. A estratificação social seguia não somente a origem do indivíduo como também sua ocupação na sociedade, na maioria das vezes ela se relacionava com as corporações. “[...] podemos decir que es difícil encontrar ocupaciones que se ejerzan individualmente. [...] Todo individuo debía insertarse en un cuerpo de personas que se ocuparan de cuestiones similares, esto es, en una corporación.” (TRASLOSHEROS, 1994, p. 57) Elas possuíam regulamentação e normatividades próprias e internas e, de acordo com o interesse da Coroa, cada corporação tinha diferentes graus de privilégios e honras.

A proposta da Contrarreforma foi um plano traçado pela metrópole, em uma união entre Madri e Roma e imposto para a colônia. Na América o plano agiu na intensificação do processo de evangelizar e hispanizar a população americana. Várias ações foram submetidas, entre elas campanhas anti-idolátricas, ensino do castelhano, educação (mais voltada a uma pequena parcela da população), estabelecimento do Tribunal do Santo Ofício em 1571, entre outros.

“Como el sentido final de esta propuesta se dirigió fundamentalmente a recuperar la posición de dominio debilitado por los embates luteranos y noreuropeus, lo americano les significó serios problemas de interpretación.” (PASTOR, 1999, p. 8)

Pastor defende que as corporações eram núcleos de propagação da fé e coesão da sociedade novo-hispana a partir do código moral próprio da Contrarreforma. Foi um período de construção de uma coletividade e configurava a impossibilidade em se ater a uma consciência individual. Não só pelo o estabelecimento normativo em pequena escala, outros princípios reguladores adquiriram mais força (ou pelo menos eram impostas) como hierarquias sociais, ofícios, cultos, atividades religiosas, confrarias eclesiásticas, entre outros. (PASTOR, 1999, p. 9)

No século XVII, o cotidiano de muitos estava diretamente atrelado a essas instituições normativas, pois a partir delas era possível para a população receber direitos do Estado, assistência pessoal e até uma oportunidade de ascensão social. Mas tudo tem um revés, já que “A través de ellas, las autoridades intentaban vigilar el cumplimiento de obligaciones fiscales y legales y dirimir disputas.” (GARCIA, 2005, p. 12) Ou seja, foi elaborado um instrumento de controle, uma maneira de fiscalizar a população para que o desenvolvimento ocorresse dentro de linhas marcadas. A sociedade é, por regra, dinâmica, o que faz com que qualquer tipo de vigilância traga conflitos. Se utilizarmos o exemplo dos conventos mendicantes que tinham sua estrutura jurídica estabelecida, eles pertenciam a Igreja, mas eram instrumentos da monarquia para realizar o controle. “A menudo se permitia también la entrada de laicos destacados, como los oidores de la Real Audiencia encargados por el virrey de vigilar la ‘legalidad’ y pacífico desarrollo del acto.” (GARCÍA, 2005, p. 170) Claro que temos que ser contidos nessa afirmação da possibilidade de ascensão, haja vista que a sociedade era muito hierarquizada e com diferenças que percorriam os âmbitos étnicos, racial, morais e religiosos.

Ainda pensando nas corporações, como os mosteiros, elas consistiam em um modo pelo qual o indivíduo poderia alcançar alguma perspectiva de ascensão social. Essas instituições religiosas também possuíam influência no andamento cotidiano e estiveram atreladas na construção de uma sociedade americana. O que simbolizava um poder normativo parcialmente desassociado ao metropolitano, pois apresentava uma legislação própria a ser seguida. Se continuarmos no exemplo dos mosteiros, eles vieram para a

América com regulamentações predispostas, mas que se mostraram adaptáveis ao cotidiano novo-hispano, que era diferente do europeu. A elaboração de instituições autônomas que faziam parte da coordenação social era uma maneira de desenvolver a colônia e ao mesmo tempo dar a ela certa emancipação.

Carmen Bernand e Serge Gruzinski afirmaram que esse recrudescimento da vigilância, com a instauração das corporações, teve um efeito contrário em relação à queda dos casos de idolatria. Jacinto de la Serna, por exemplo, era um dos que refletiram sobre as campanhas realizadas a favor das corporações e a resposta encontrada para explicar o fortalecimento da idolatria havia sido o “encarceramento” do lobo em um curral. Ao juntarem diversos indivíduos que se entendiam e compartilhavam uma mesma tradição religiosa, dificultou-se ainda mais o estabelecimento do cristianismo dentro da comunidade e o total fim da idolatria.

“De ahí surgieron el cuestionamiento de las políticas y las fallas en el enfoque eclesiástico, así como el estudio de la incidencia ‘religiosa’ de los movimientos de población a través del ascenso y descenso supuestos de la idolatría. De ahí también la importancia que se dio a la circulación de los hombres, por ejemplo al papel de los vendedores ambulantes (‘trajineros’) indígenas que viajan de un valle a otro para difundir o alertar las prácticas antiguas.” (BERNAND e GRUZINSKI, 1992, p. 143)

A monarquia espanhola estava presente em boa parte do globo e estes reinos constituíam-se por um conjunto de ideias políticas e religiosas análogas. Porém, a Coroa era o *Señor* e a população os vassalos: essa era a dinâmica da sociedade novo hispana e a ascensão social dependia diretamente dessa condição. Traslosheros fala de “[...] condiciones fuera de su voluntad, irrenunciables y que condicionaban fuertemente sus expectativas vitales.” (TRASLOSHEROS, 1994, p. 47), como a divisão clara entre indígenas e espanhóis; as condições do nascimento do indivíduo, se eram ilegítimas ou não; a sua posição como sujeito socialmente produtivo, se estava inserido em alguma corporação. Seriam esses os elementos de *honor y privilegio* de um súdito. Em termos materiais, persistiam diferentes padrões de consumo que variavam de acordo com a composição social.

A estratificação social na Nova Espanha era designada, primordialmente, pelo sangue e pela raça, como, por exemplo, espanhóis e indígenas serem considerados puros, já mestiços e negros não; portanto, havia condições adversas em relação aos primeiros. Isso

não significava algum privilégio social ao nativo: “La condición de ser índio se define (...) bajo la murada teológica del tiempo.” (TRASLOSHEROS, 1994, p. 49) Ele estava sob jurisdição eclesiástica, por ser protegido de Deus. Deveria ser congregado para a sua proteção e dos demais, o que denotava a tal liberdade e o significado de restrição da mobilidade social. Também existiam as diferenças hierárquicas entre os indígenas, pois os caciques e antigos nobres e sacerdotes gozavam da honra de ser uma nobreza decadente e privilégio “[...] del servicio personal de sus propios congéneres.” (TRASLOSHEROS, 1994, p. 50).

Ao destrinçar a estratificação social novo hispana, Traslosheros indica que as diferenças entre espanhóis americanos, os chamados *criollos*, e os espanhóis nascidos na Europa, não existiam juridicamente. Devido a essa brecha nas leis era possível lutar pelas sanções promovidas pela Coroa como, por exemplo, um pedaço de terra para a construção de um núcleo urbano (TRASLOSHEROS, 1994, p. 51).

Contudo, muito se fez para que os *criollos* fossem considerados como inferiores, por serem das Américas. O calcanhar de Aquiles da política da Coroa era a fiscalização. Apesar da intenção em se manter as rédeas, a proliferação de novas vilas e povoados dificultava a ação controladora e a manutenção do projeto colonial do início. Cidades maiores, como a capital, Puebla, Zacatecas, além de dependerem de abastecimento externo, compreendiam apenas 20% da população novo hispana, ou seja, 80% vivia em pequenas comunidades. Essa grande quantidade de pessoas no interior dificultava a fiscalização eclesiástica, além de esses povoados sustentarem as grandes cidades. “Para el abasto de la ciudad entran de toda la tierra cada día por la laguna más de mil canoas cargadas de bastimentos, de pan, carne, pescado, caza, leña, yerba que llaman zacate y lo demás necesario [...]” (ESPINOSA, 1944, pp. 117-118 *apud* MIJARES, 2005, p. 124).

As cidades da Nova Espanha foram criadas a partir de povoados indígenas e não com suas destruições, numa versão contrária ao que aconteceu com Tenochtitlán. Um núcleo era estabelecido pelos espanhóis, depois do recebimento de um título da Coroa. Ao longo do tempo, negros, indígenas, mestiços se aproximaram “[...] por lo que la ciudad se convirtió en la más importante matriz de mestizaje tanto biológico como cultural em Nueva España.” (GARCÍA, 2005, p. 11) Mas não se deve relativizar os problemas trazidos pela colonização para os nativos, já que a mortalidade a partir da segunda metade do século

XVI e até o começo do XVII chegou a quase 80% da população. O projeto de colonização de um continente obedecia a um determinismo de contextos precisos e era uma característica da primeira expansão colonial. Contudo, ao pensarmos uma perspectiva histórica mais ampla, a colonização também é resultado de acontecimentos aleatórios, descritos por Solange Alberro como transcendentais, que deram origem aos atuais povos americanos. (ALBERRO, 1992, p. 15-17)

O estabelecimento da colônia fugiu parcialmente do alcance daquele projeto metropolitano ao enfrentar uma dinâmica sociológica inesperada. O plano pronto vindo da Europa não vingou totalmente e é nessa proposição que nos agarraremos durante todo o capítulo, tanto do ponto de vista político quanto do religioso, o que no XVII não significava mundos antagônicos. Um exemplo que ilustra essa falta relativa de sucesso é a própria descrição do indígena elaborada pelos cronistas. Pensando apenas no campo eclesiástico, as diferenças encontradas nas crônicas do início da conquista e dos seiscentos são claras. Enquanto as primeiras descrevem um índio participativo e voluntário com a mudança, as outras discorrem sobre autonomia, as problemáticas *mezclas* de De la Serna, que deram origem a superstições e ritos muito particulares, típicos da heterogenia daquela sociedade, mas que demonstravam um indígena presente socialmente e nada ingênuo.

3.

O discurso “anti supersticioso” da doutrina cristã espanhola estava permeado de novas preocupações durante o século XVII, como as tradições ritualísticas indígenas serem tão arraigadas, dificultando o processo idealizado inicialmente de conversão das massas. Apesar de estarem supostamente evangelizadas, comunidades inteiras não tinham abandonado o estilo de vida construído a partir de décadas de história, anteriores à chegada europeia. Ou seja, “[...] hay que recordar que si el catolicismo tiene una fuerte y sólida consecución histórica, las fortalezas religiosas indígenas son equivalentes” (ORTIZ, 2005, p. 327), e, mesmo estando ligadas a um período específico novo-hispano, as críticas relacionadas às superstições e as reflexões da Igreja sobre o assunto são abordadas desde o Concílio de Niceia, de 325 d.C..

As práticas dos indígenas e de um espanhol qualquer eram muito mais relacionadas do que se podia (e queria) imaginar, o julgamento adquiria diferentes olhares dependendo do referencial. Por exemplo, as enfermidades que para os europeus tinham uma

relação estreita com o divino ou sua falta, bem como com o diabo ou um tipo de castigo; já para os indígenas e os africanos, elas tinham origens sobrenaturais. Ao longo dos tempos, pensamentos diferentes conviviam numa sociedade hierárquica e sistemática, organizada a partir de um eixo central: a moral cristã.

O sentido de prática também pode ser discutido. O que hoje chamamos de prática não se aplica conceitualmente para o homem da colônia, seja indígena, espanhol ou mestiço. “Para él, ésta era inseparable de un conjunto de creencias, generalmente implícitas, en las que el ademán, la sustancias utilizadas o el conjuro se integraban y encontraban su sentido y virtude operativa.” (ALBERRO, 1992, p. 101). Elas estavam intimamente ligadas à sua maneira de crer, assim como os rituais sacramentais estão para os católicos. Novamente, é mais um caso de que o referencial do dominador era o correto.

As fontes documentais sobre a América, sobretudo as crônicas, tinham informações que foram filtradas e até modificadas por instituições normativas, como os tribunais eclesiásticos. “Así las cosas, presentimos como las actitudes y las prácticas pudieron circular, intercambiarse y penetrarse, para finalmente desembocar en un conjunto sincrético.” (ALBERRO, 1992, p. 100) Neste caso, Alberro discorre sobre a incapacidade de se conceber o processo de aculturação invertido, principalmente nos escritos do início da colonização. Para isso, há que se compreender que a religiosidade do espanhol comum, iletrado e que foi à América não era tão ortodoxa e que as diferenças entre índios e europeus também não eram abismais. Afirmar tal questão seria a renúncia do projeto colonial que intencionava transformar o território novo-hispano em subordinado espanhol.

A historiadora defende a aculturação inconsciente como um processo ocorrido no período colonial, algo claramente não planejado pelos espanhóis. E seria esse fenômeno uma das raízes da inquietude de certos letrados em relação ao projeto eclesiástico não ter colhidos os frutos esperados. Eles dominavam a ortodoxia, sabiam exatamente como, na teoria, converter todas as almas e livrá-las do pecado, mas na prática as ações mostraram-se inócuas. Um índio ter um santo e um ídolo em sua casa configurava novos problemas a serem solucionados. Jacinto de la Serna, Ponce, Aguilar e Alarcón denunciaram que os indígenas ainda seguiam os *maestros* idólatras e que poderiam influenciar a sociedade com suas crenças. Isso em pleno XVII, quando se imaginava que os conflitos da conquista já estariam amenizados.

“[...] el enfoque del discurso novo-hispanose centra en la superposición ideológica, ya que los evangelizadores y conquistadores españoles consideraban como un serio problema la subsistencia de prácticas, costumbres, rituales y creencias indígenas que la tradición eclesiástica, la idiosincrasia imperialista y la convicción religiosa tachaban idolátricas.” (ORTIZ, 2005, p. 327)

A diferença é uma clara questão de alteridade. Entre seres que partilham a mesma cultura e religião existem diferenças inconciliáveis que são amenizadas e/ou manipuladas pelo contrato social vigente na nação. Na Nova Espanha do XVII, espanhóis e indígenas e os outros grupos raciais, como mestiços, *criollos*, negros, partilhavam crenças muitas vezes antagônicas e que eram hierarquizadas por conta do contrato social imposto a partir da dominação europeia. A maneira de se interpretar o que é idolatria, como e por que combatê-la é tentar entender o ponto de vista do combatente, pois, afinal, é um conceito elaborado pelo mesmo.

Para Pedro Ponce e sua *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, parte do *Códice Chimalpopoca*, descoberta por Botunini Bernaduci entre 1736 e 1740, a imposição de uma nova cultura religiosa não significou a sua adesão total pelos nativos, nem o desaparecimento das representações anteriores. O intuito desses relatos produzidos no século XVII era o de servir como manuais, guias aos ministros católicos para a compreensão dessa religiosidade particular. A fiscalização era necessária a esses grupos indígenas que, mesmo frequentando o ambiente católico, ainda praticavam rituais não reconhecidos pela Igreja.

Na tentativa de categorizar as idolatrias, muitos desses autores recorreram à tradução como método. O que se conhecia da cultura indígena era uma representação deles próprios, ou seja, basicamente europeia e cristã. Segundo François Hartog, “dizer o *outro* é enunciá-lo diferente – é enunciar que há dois termos, *a* e *b*, e que *a* não é *b*” (HARTOG, 1999, pp. 229-230). Um exemplo eram as cerimônias realizadas no nascimento de alguma criança, também citadas por Hernán Ruiz de Alarcón. Prestes ao nascimento, a parteira local era chamada pela família para preparar a residência que deveria conter garrafas de *pulque*, um tipo de bebida alcoólica que trouxe vários problemas para a administração colonial. Esperavam que o bebê completasse um dia de vida para que recebesse o “[...] sacro baptismo [...]” (grifo meu) (PONCE, 1987, p. 6). Por falta de melhor tradução, Pedro Ponce descreveu o ritual, assim como Alarcón e outros cronistas o fizeram, com um

substantivo de origem cristã, apesar de ser completamente diferente do que ele conhecia como batismo. Porém, nesse caso, era compreendido como uma iniciação da criança na religiosidade local. A própria parteira carregava o recém-nascido nos braços, molhava-o com uma xícara de água que permaneceu na brasa desde o nascimento. Ao mesmo tempo, salpicava essa água no fogaréu para apagar as chamas, enquanto perguntava qual o nome que seria dado à criança,

“[...] ellos responden vn nombre de los de su gentilidad o de sus padres como *ecatl*, o *coatl*, y se es hembra *xico*, o, *xoco*, y otros semejantes los quales nombres se averigua son son (sic) de siertos espíritus como angeles que llama *tlaloques* y *tlamacazques* [...]” (PONCE, 1987, p. 6).

Para finalizar, ela cobria a cabeça do bebê, pegava o *pulque*, jogava um pouco na brasa e distribuía o resto aos presentes.

Bernand e Gruzinski enxergam que a extirpação de idolatrias do XVII auxiliou na ressignificação do conceito de idolatria *per si*. Foi uma criação ocidental imposta na América para definir a religião praticada pelos autóctones. Os extirpadores construíram seus discursos a partir das próprias experiências e relatavam casos concretos, ouvidos ou vividos, apoiando-se nessas argumentações para discutir o que era uma prática proibida ou não.

“Estas nuevas idolatrias se perciben esencialmente a través de la experiencia directa del observador y en el marco prosaico, por no decir policiaco, de una extirpación de las creencias indígenas. [...] tenemos el cuadro apagado de la represión episódica, localizada, curiosa del menor gesto, preocupada por las prácticas discretas, anodinas pero de una insignificancia engañadora; salpicado por la alegría de un buen golpe o el desasosiego, la desesperación casi, ante la inmensidad de la tarea.” (BERNAND E GRUZINSKI, 1992, pp. 130-131)

O processo de conversão não estava mais conectado ao batismo de massa que se mostrou inócuo, mas ainda tinha o caráter impositivo da catequese como base primordial, sobretudo com os preceitos dos concílios provinciais e de Trento que especificaram ainda mais a ação dos catequistas. “A final de cuentas, todo el esfuerzo de redefinición de la idolatría apunta a preparar y justificar una represión sistemática y masiva de ese delito.” (BERNAND E GRUZINSKI, 1992, p. 139)

No *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que ou viven entre los indios naturales desta Nueva España*, Alarcón pretendia, por sua vez, abrir a possibilidade de ministros corrigirem os costumes religiosos da Nova Espanha, trazendo uma série de

casos idolátricos indígenas como exemplos cotidianos que deviam ser extirpados. Todas as concepções de idolatria, de tradução do *outro* para extirpá-lo, eram reflexos do que pensava o homem colonial *letrado* que tentava compreender e ao mesmo tempo não aceitar as crenças indígenas. Ele destaca em seus diversos tratados e capítulos a utilização de *conjuros* e (o que ele entendia por) encantamentos para qualquer ação cotidiana, desde o nascer do sol, até trabalhos domésticos, caças, etc. Com isso, Alarcón analisou quase toda ação rotineira e qualquer menção a uma divindade ou “prática supersticiosa” que eram condenadas como uma tradição demoníaca a ser extirpada.

O cerne da obra reside, portanto, na teoria da “idolatria enraizada”, pois são as mesmas práticas religiosas dos antepassados autóctones que ainda eram presentes na sociedade, daí a metáfora da raiz. Um dos eixos temáticos existentes em todas as seis crônicas encontradas nos *VI Anales* é a raiz, o problema da manutenção dos rituais pré-colombianos, e assumir esse fato é trazer a tona a reflexão sobre a efetividade da conversão. Reconhecer as limitações de ação da Igreja era necessário para a mudança. O que se percebe com essas crônicas era a necessidade de finalizar a crença anterior para que a religião oficial tivesse lugar soberano com a população. O processo de catequização adquiriu contornos mais profundos e compreender a idolatria era uma maneira de extirpá-la.

“Este genero de ydolatria, he averiguado ser tan general, que tengo por cierto que ninguna generacion de indios se escapa del, en especial en los pueblos que estan remostos y apartados de los ministros de doctrina y de justicia [...]” (ALARCÓN, 1987, p. 138).

Um caso emblemático foi o do espanhol Simón Gómez, encontrado no Tratado I, em seu primeiro capítulo. (ALARCÓN, 1892: 132) Em um determinado dia, Gómez matou um jacaré (*cayman*) que perseguia seu filho à beira do rio. Ao mesmo tempo e em outro local, uma índia anciã desfalecia, conclamando para todos ao redor, inclusive à esposa do espanhol, que ele havia a matado. A história logo se espalhou pelo povoado e os próximos à índia se queixaram à autoridade local, no caso o *alcade mayor* de Acapulco, que mandou prender o suposto assassino. O desfecho foi simples: ele disse que matou o animal e não a mulher, o que lhe rendeu a liberdade.

Esse episódio nos dá diversas vias de interpretação sobre a cultura e religiosidade do local, assim como uma ideia do funcionamento da sociedade naquele período. Primeiro,

a morte dupla de bicho e índia foi imediatamente interpretada a partir de referências do *nahualismo*, já que houve a prisão do suspeito que claramente não participava da cena na qual a anciã morria. A não ser que fosse algo premeditado, e Alarcón afirma que não foi, ninguém o viu atacar a mulher. Contudo, o sequestro do sujeito pelas autoridades demonstra o conhecimento da crença (incorporação de um animal) e seu peso naquela sociedade e, da morte da senhora até a soltura do espanhol, a palavra da população teve mais peso, ou seja, mais próxima do significado da crença. Mesmo assim, o caso não foi julgado a partir do referencial supersticioso autóctone, por isso a liberdade de Gómez.

Em outro caso significativo e que também envolve animais começa com a menção ao padre Andres Ximenez, da Ordem de Santo Domingo, e mais dois padres da mesma ordem que estavam em um aposento à noite quando entrou pela janela um morcego. Eles o golpearam e o espantaram para fora. Na manhã seguinte, havia uma índia idosa nos portões do seminário chamando um dos religiosos com a acusação de terem querido matá-la. A afirmação foi questionada e o padre a chamou de louca, pois tal tentativa seria impossível, haja vista eles terem passado a noite dentro do aposento, sem possibilidade de terem saído.

“Respondio ella preguntando, si era verdad que la noche antes, el y otro Religioso avian maltratado, y tirado muchos golpes a vn morcielago que avia entrado em la celda por vna ventana? Y diziendole el Religioso ser assi? Dijo la india: ‘pues el morcielago era yo, y quede mui cansada’. Oyendo esto el Religioso con admiracion quiso llamar al compañero para que conosciesse la india, y para detenerla le dixo se esperasse, que entraba a sacarle alguna limosna. Entro, y voluiendo con el compañero, ni hallo a la india, ni pudo saber quien fuesse” (ALARCON, 1987, p. 132).

Com mais esse relato percebemos que a relação animal-homem não estava restrita a apenas um caso, já que houve reverberações em outras regiões. Alarcón visitou vários locais e sempre destacava episódios em que as superstições indígenas se mostravam presentes no cotidiano da comunidade. Os “bruxos” *nahualli* estavam ligados aos rituais com animais e um dos mais encontrados era o “batismo”. Essa relação, segundo Alarcón, existia desde o parto, momento no qual os sacerdotes realizariam um pacto com o Diabo e dedicariam o recém-nascido a um animal, o seu *nahual*. O enraizamento conectava-se com a prática de rituais que eram realizados desde os primeiros minutos de uma criança. As mães estariam ligadas ao demônio e sujeitavam seus filhos ao mesmo caminho.

“Lo cierto es que las mas o casi todas las adoraciones actuales, o acciones idolátricas, que aora hallamos, y a lo que podemos juzgar, son las mesmas que acostumbraban sus antepassados, tienen su rays y fundamento formal en tener

ellos fe que las nubes son Angeles y dioses, capaces de adoracion, y lo mesmo juzgan de los ventos, por lo qual creen que em todas las partes de la tierra habitan como en las lomas, montes, valles, y quebradas” (ALARCÓN, 1987, p. 131).

Em um processo de compreensão do *outro*, Alarcón reconhece e traduz o ritual com o conceito que lhe era mais próximo, no caso o batismo, mas compreender não significava aceitar. As qualificações dos processos como demoníacos, influenciados por Satanás, são maneiras de percebermos a sua insatisfação e ojeriza às superstições indígenas, mais ainda a sua manutenção numa época em que o catolicismo estava sendo ensinado há mais de um século.

Segundo o autor, o local onde ocorria um nascimento recebia uma fogueira que ali permanecia intacta até ficar em brasas, caso contrário o nascituro poderia ficar cego “porque creen que si antes sacassen del fuego algunas brasas, le nacerian al recien nacido algunas nubes em los ojos” (ALARCÓN, 1987, p. 132). No quarto dia, pegavam as cinzas e passavam circularmente ao redor da cabeça da criança, completando quatro voltas, duas no sentido horário, e duas no anti-horário. A partir do calendário seguido que o nome era escolhido e compartilhavam o dia com algum animal ou coisas inanimadas, por exemplo, a água, o vento. Como toda crença, existiam suas modificações e Alarcón encontrou algumas que se aproximavam do batismo cristão, pois utilizavam a água como elemento sagrado.

“Es interesante ver como Ruiz de Alarcón registra estas creencias, las reprueba sin negarlas y incorpora a su cuerpo conceptual. Veamos un ejemplo. Cuando se refiere al nahualismo, [...] acepta su existencia apoyándose en los testimonios de gentes ‘dignas de todo o crédito’ y lo explica desde su punto de vista como el pacto que hacían com el Demonio” (QUEZADA, 1980, p. 324).

Desde então, seus destinos estavam entrelaçados por toda a vida. Porém, o cura não apenas descreve a crença do destino humano ligado ao de um animal, como admite sua existência e atuação na sociedade, sempre por via diabólica. Ao mesmo tempo, esse julgamento da superstição alheia também denota a insatisfação e perturbação desses fenômenos serem ainda tão vivos na sociedade, a ponto de serem pautas de reclamação e reivindicações criminais. A demonização estava disfarçada debaixo da aparência do “animal” e, nesses relatos, ele deixa clara sua posição, pois ao tentar definir o *nahualli*, pois vai pela via que lhe era cognoscível, o disfarce do demônio pela aparência. Alarcón transcreveu e traduziu os dizeres, as cerimônias que presenciou e, ao analisá-las, percebe-se a necessidade em trazer para uma língua conhecida o sentido daquelas palavras.

“He aqui lo que creemos percibir en la tentativa, infructuosa según sabemos de los de Alarcón, De la Serna, etc. , qué trataron no sólo de desenmascarar al paganismo oculto y vivo de los indígenas, sino también de afirmar sus propias certezas al oponerlas al error idólatrico, para finalmente sin duda conjurar sus propias dudas” (ALBERRO, 1992, p. 109).

Esses são exemplos de como o cura construía a idolatria, um processo ancestral, tradicional e que passava por gerações, desde o nascimento. Para ele, contudo, caracterizava-se como um pacto demoníaco cristalizado pela inclinação indígena de manter-se crente, fomentando esse tipo de herança, o que dificultaria a extirpação. Isso o fazia diferentes das bruxarias encontradas na Europa: “De todos los casos que he tenido noticia deste genero de brujos *nahualles* que son diferentes de los que son las brujas de España” (ALARCÓN, 1987, p. 133).

Alarcón também registrou os casos de sacrifícios a animais, sobretudo aqueles com função de penitência. Suas descrições possuem um tom de curiosidade, já que realizou uma viagem até os rincões da Nova Espanha adquirindo informações sobre a religiosidade indígena local e, ao mesmo tempo, percebe-se o horror de um cristão mediante tais práticas.

4.

Em Jeremias 25, 15-17,26-28:

“Contra as nações: o cálice: Assim me disse o SENHOR, o Deus de Israel: “Pega da minha mão o cálice do vinho da ira e faze que dele bebam todas as nações às quais eu te envio. Vão beber e ficarão cambaleando, enlouquecidas pela guerra que mando para o meio delas”. Peguei o cálice da mão do SENHOR e dele fiz beberem todas as nações às quais o SENHOR me havia enviado: Jerusalém e as cidades de Judá com seus reis e altos funcionários, para fazer delas objeto de destruição e horror, de vaia e maldição, como hoje acontece. [...] Um depois do outro, dei de beber a todos os reinos que existem na face da terra. Depois deles beberá o rei de Ainolibab. “Dirás a eles: Assim diz o SENHOR dos exércitos, o Deus de Israel: Bebei até vos embriagar, vomitar e cair, sem vos poder pôr de pé, pela guerra que mando ao vosso meio. Se, acaso, se recusarem a tomar o cálice de tua mão para beberem, tu lhes dirás: Assim diz o SENHOR dos exércitos: Bebereis, sim!”

Em Jeremias, a embriaguez é trazida como a maneira de Deus golpear os homens e infiéis para que tivessem os castigos merecidos. É partir daí que curas e confessores dos índios pecadores explicavam a proibição de certas bebidas. Mas isso era problemático, pois os indígenas não conheciam a cosmovisão judaico-cristã, a importância do vinho nos rituais católicos. Era uma clara questão de alteridade e a ignorância do *outro*, tanto por parte dos espanhóis quanto dos indígenas, era um obstáculo na compreensão.

Cada autor demonstrou uma justificativa decadente da sociedade para a persistência da idolatria e, no caso de Alarcón, foi a embriaguez dos indígenas com a bebida feita de *ololiuhqui*. Esta é uma semente parecida com a lentilha, transformada em aguardente e consumida a todo o momento, com fins recreativos ou ritualísticos. Para o cura, ela seria um catalizador para o início das oferendas, sacrifícios “a sus imaginados dioses”, assim como médicos nas curas de enfermidades ou adivinhações. No capítulo VI, ele disse:

“El llamado *ololiuhqui* es una semilla como lentejas o hieros, la qual bebida priua del juixio, y es de marauillar la fe que estos desdichados naturales tienen con esta semilla, pues bebiendo, como a oraculo la consultan, para todas quantas cosas desean saber, hasta aquellas a que el conocimiento humano no puede llegar, como para saber la causa de las enfermedades [...]” (ALARCÓN, 1987, p. 142).

O *peyote*, uma pequena raiz, também era transformado em bebida alcoólica e utilizado em cerimônias religiosas, não apenas socialmente. O uso dessas ervas e raízes, aparentemente alucinógenas, estava intrínseco aos rituais idolátricos. Alarcón, assim como De la Serna, posteriormente, descrevem em boa parte de seus relatos essas plantas e seus efeitos. Ele aprofunda uma discussão sobre o sentido desses rituais ligados diretamente a hábitos do cotidiano e atribui às substâncias a condição de deidades.

“En México, los catequistas, confesores, párrocos y curas de indios también se esforzaron por trazar las fronteras entre lo permitido y lo prohibido, pero los resultados dejan que desear, porque es difícil fijar los límites cuando se trata de indios, ‘plantas nuevas en la fe’” (MANCERA, 2005, p. 528).

Havia uma preocupação por parte da Igreja com o consumo de determinadas bebidas e a comida, não só pelo aspecto do desconhecimento, mas pelo lado espiritual. Para se curar deveria conhecer, mas e se um hábito se tornasse um problema? Algumas substâncias foram consideradas um entrave social, o que sujeitou algumas bebidas e comidas a serem categorizadas a partir de um código moral. Uma das problemáticas foi a comunicação pouco efetiva entre os eclesiásticos e nativos, pois assim não conseguiam transmitir informações suficientes e destrinçar os porquês da proibição de certas substâncias. Na prática, a catequese oscilou entre uma permissividade confusa e uma severidade extrema, assim como uma tolerância radical ou um rigor punitivo dos clérigos. Com frequência, o tolerável poderia ser suspeito e estava sempre sujeito a questionamentos,

ainda que o questionável terminara por ser ,paradoxalmente, na prática, tolerado nas relações cotidianas.

“Donde es mucho de advertir que este temor que significan no es que le tengan á los ministros de justicia por el castigo que ellos merecen, sino por el miedo que tienen del dicho *ololiuhqui*, o a la deidad que creen reside en el, y este respecto y veneracion le tienen tan arraygado, que es bien menester la ayuda de Dios para arrancarle [...]” (ALARCÓN, 1987, p. 143).

Nos processos de interrogação e apreensão das substâncias, ele descobriu que os indígenas não tinham medo dos ministros ou das penitências e sim das deidades. Sonia Mancera discorre sobre a lamentação do cura sobre a embriaguez entre os indígenas ser um hábito tão prejudicial e inimigo dos costumes cristãos, um dos maiores vícios que poderia se ter. Ela descreve o *Tratado* de Alarcón como “[...] un texto singular, primero por el esfuerzo de indagación desarrollado y segundo por señalar que los curas de indios son corresponsables de la deficiente evangelización de los naturales” (MANCERA, 2005, p. 528). As bebidas, como o *pulque*, conservaram um alcance entre as vilas e comunidades afastadas, enquanto a evangelização tinha problemas estruturais para chegar e ser promovida. “A su manera de ver, ambos males, embriaguez e idolatría, inhiben la conversión de los indios y un mal alimenta al otro” (MANCERA, 2005, p. 528). Segundo o relato de Pedro Ponce, o *pulque*, uma das bebidas mais consumidas, também foi reportado por usos durante o sacrifício:

“Aderesadas estas aues segun su modo y hechos tamales teniendo aparejado pulque poquietes y rosas con cacao lo parten en dos partes le una ofresen al fuego y desarman del pulque por delante del fuego. la otra mitad llevan a ofrecer a la iglesia poniendola en xicara de pie echan un poco de pulque y lo ponen en medio del altar y aviendo estado un rato lo quitan y dan de almorzar a los *teopallacas* y lo mismo se haze de la parte pfresida al fuego que es para los mayores” (PONCE, 1987, p. 6).

Essas chamadas *fiestas* amalgamavam a bebida alcoólica tanto para recreação quanto para atos religiosos, e foram festividades relatadas por todos os autores aqui trabalhados. Elas também eram palco de práticas sincréticas, como discorre Jacinto de la Serna. A união da doutrina católica com as superstições já existentes teria sido um dos maiores problemas a serem lidados pelos ministros de índios e o autor exemplifica uma situação em particular a partir desta imagem:



Imagem pertencente ao Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpacion de ellas, de Jacinto de la Serna, 1656. (DE LA SERNA, 1987, p.291)

Ela representa um ídolo formado com a junção de metade de uma águia e um tigre. Ao centro possui a figura do Santíssimo Sacramento; acima há uma cruz com uma bandeira, remetendo a São João Batista; abaixo, entre as pernas da criatura tem um carneiro pendurado. A águia apoia seu pé em pedras, enquanto o tigre tem sua pata sob um livro, o que De la Serna interpretou como as horas de Nossa Senhora. Como dito na imagem, ela data de 1587 e possuía uma invocação *nahuatl*, traduzida pelos juízes licenciados D. Pedro Ponce de León e Diego Gutierrez de Vocanegra para a língua castelhana.

“Aqui se contiene y refiere lo que debe hazer, y creer el verdadero Christiano, para que obedesca, y entienda las palabras de Iesu Christo, y la intercession de la Virgen su bendita Madre; que son los que llaman Tigres y Aguilas plebeyos, y la gente inferior, y común, y los debilitados pobres tullidos, y los que se ocupan en el campo, y en los montes; para que merezcamos interceda por nosotros la Bienaventurada Virgen, y Madre de Dios, que está en los cielos á su bendito Hijo Iesu Christo, para que nos admita á su sancta gloria, los que siempre nos

acordamos de las horas de Nuestra señora, que son las oraciones, psalmos, y Antiphonas, y todo lo que se contiene en las horas” (DE LA SERNA, 1987, p. 291).

De la Serna descobriu que tal imagem era recorrente nas cerimônias de casamento, e faziam parte desse “abuso” cometido por alguns indígenas de mesclar o catolicismo com as religiões pré-colombianas. Ela fazia parte da 16ª *fiesta* documentada pelo pároco em seu capítulo décimo, na qual o povo celebrava à honra dos deuses do matrimônio: *Mixcoatl* e seu marido *Chimalmatl*, os pais de *Quetzalcoalt*. Quando reis se casavam, as honrarias eram direcionadas a deuses mais nobres, como o próprio *Quetzalcoalt* e *Chalchihuilicue* (DE LA SERNA, 1987, p. 354). Essas festas duravam dias, os noivos eram adornados com plumas e ornamentos, e as oferendas iam desde pescados, caças até um rapaz, escolhido para ser o *calpul*, e ser sacrificado. Também era uma oportunidade das autoridades discursarem sobre os trabalhos no campo e nos *repartimientos*. A partir desses detalhes podemos deduzir que, apesar do domínio espanhol, a alta hierarquia sobrevivente da conquista ainda tinha muita influência na população.

O controle da embriaguez era mais efetivo em pequenas vilas devido a possibilidade de embargar a comercialização que ocorria em altas doses nas grandes cidades, o que adiciona outro fato a essa equação, a economia. Na atual Cidade do México, por exemplo, os comerciantes adquiriam proteção das autoridades estatais para conseguir quebrar as regras morais impostas pela Igreja. Portanto, como conclui Mancera, com tantos interesses por trás da continuidade da bebida, os excessos não eram poupados, já que quem obtinha licença para o negócio estava mais preocupado com o mesmo do que com os temores eclesiásticos. A embriaguez passou a ser um problema social e necessitava da inclusão de outras esferas para que houvesse o controle. “En lugar de impedir los excesos, los españoles, los criollos y los mestizos involucrados en el negocio trasquilan a los indios como si fueran ovejas, induciéndolos a beber hasta perderlo todo y quedar en harapos o desnudos” (MANCERA, 2005, p. 532). Compreender o sentido que possuíam na tradição indígena era uma maneira de se encontrar a solução para extirpá-los completamente. Para isso a saída era a proibição. A embriaguez não era apenas um problema social, mas também religioso, já que a moral era uma preocupação da Igreja.

Assim como o respeito e reverência que possuíam para com os “sacerdotes” e o próprio *ololiuhqui*, pois curavam as enfermidades. Um caso ocorrido com Alarcón ilustra a forte presença dessa superstição na comunidade local, Atenango. Ao chegar no que hoje é o atual estado de Guerrero, começou suas tarefas para extirpar as idolatrias, “[...] desarraygar de sus corazones su prejudicial supersticion, predicando instantemente contra ellas [...]” (ALARCÓN, 1987, p. 144) e acabou doente. “Com esto fue Ntro. Señor seruido me diese una enfermedad, como de ordinario da a los nuevos y no vsados a tierra caliente, que muy pocos se escapan” (ALARCÓN, 1987, p. 144). Para os nativos, quem lhe deu a doença foi o *ololiuhqui*, por não ter prestado reverência. Para o autor, isso só demonstrava o quão cegos estavam pelo demônio por acreditarem que uma semente havia lhe prejudicado a saúde. A partir daí ele elabora um pequeno manual, neste capítulo VI, já que:

“[...] es tanta la diligencia del demonio que se desvela em nuestro daño que por su astucia se hallan cada dia nuevos estropeços en esta materia, y assi conviene mucho que los ministros de entrambos fueros sean diligentissimos en inquirir, extirpar y castigar, estas resultas de la antigua ydolatria y culto del demonio, y para mejor conseguirlo conviene mucho advertir conseguiente” (ALARCÓN, 1987, p. 144).

As recomendações eram: primeiro: prender imediatamente aquele que tiver um ídolo, para que não possa alertar os outros e para que seja coagido fora de seu povo; segundo: ao mesmo tempo, buscar resquícios nas casas e em parentes próximos, como a mulher, irmãos, etc; terceiro: que o juiz se reporte diretamente aos ministros e não a alguém do povoado, para não ser influenciado pela história do indivíduo.

Quando os destilados eram de origem europeia, como o vinho, por exemplo, não havia qualquer problema no consumo. Isso se deve a vários motivos: era conhecido; fazia parte do simulacro católico. “[...] los españoles de cualquier condición social o económica cenaban filas alrededor de la vida hecha vino y compartían una cosmología que identificaba esa bebida con la sangre de Cristo” (MANCERA, 2005, p. 528).

No século XVII, portanto, a Coroa destacou a embriaguez como um dos problemas sociais a serem enfrentados e eliminados. Os efeitos, tanto morais quanto na saúde já haviam sido discutidos no século anterior, com as ordens de Carlos V, em 1529, nas quais “[...] no cuestiona la bondad del pulque blanco o fino pero prohíbe adicionarlo ‘cierta raíz’ que lo fortifica y enfurece a los indios que se van a las manos y matan entre sí” (MANCERA, 2005, p. 533). Em 1672, a legislação anterior sobre a utilização da bebida foi

atualizada, agora adicionando a reincidência como parâmetro a também ser analisado, o que diminuiu consideravelmente as chamadas *pulquerías*. Todavia o que nos interessa é a percepção da necessidade da intervenção estatal para que houvesse uma medida efetiva de controle da bebida.

Tanto o *peyote* quanto o *ololiuhqui* eram tratados por Jacinto de la Serna como instrumentos do Demônio para cooptar os indígenas, mesmo já cristianizados. Utilizavam essas bebidas com a instrução de seus médicos, os *Payni*, pois:

“[...] bebiendo estas yerbas las consultan como á oráculo para quantas enfermedades pretenden curar, y para quantas cosas dessean saber, assi perdidas como hurtadas, y aquellas á que el conocimiento humano no puede llegar, para saber el origen de las enfermedades, principalmente si son prolixas, y largas, y las atribuen á hechizo” (DE LA SERNA, 1987, p. 385).

A tradição dessas aguardentes era altamente disseminada, tanto que até as sementes eram veneradas, “como si fueran Dios”. São guardadas em caixas ornamentadas e armazenadas nos altares juntos com os oratórios, onde também recebiam oferendas. A prática é tão refutada por De la Serna que descreve aqueles que são presos por atos idolátricos como delinquentes, pois negam veementemente possuírem ou beberem, não por medo dos juízes, e sim de que queimassem todas as sementes.

A moral católica e os danos às almas que se embriagavam pareciam não ser incentivos suficientes para a extirpação do quadro. Ainda mais que as punições aos *borrachos*, não se mostraram eficientes, já que o hábito resistia. Para autores como Alarcón, Ponce, De la Serna, Aguilar, Feria e Balsalobre, cada cidade visitada, cada povoado que encontrara e puderam relatar os costumes foi um reflexo acerca das problemáticas que a Igreja na Nova Espanha tinha que enfrentar, assim como a desilusão do projeto evangelizador realizado até então. A novidade que encontramos nesses escritos é, além da perspectiva pessimista do presente, a constatação de que os problemas como a embriaguez e os alucinógenos abarcavam não só a esfera religiosa, mas entravam na social também. Eram hábitos que permaneciam entre os indígenas, mas que passaram a “contaminar” os *criollos*, mestiços, negros e espanhóis.

Esses cronistas tentavam se comunicar com os indígenas, mas o obstáculo da linguagem estava presente. Aprender os dialetos era difícil e a escrita quase inexistente dificultava todo o processo. Portanto, os espanhóis não conseguiam expressar o evangelho e

também não demonstravam interesse em estudar e adaptar as crenças católicas às nativas. Eles não queriam que ocorresse a *mezcla* de superstições e saberes entre os povos, pois fugia do plano colonial homogeneizar a colônia a partir da semelhança da metrópole. Compreender o sentido que possuíam na tradição indígena era uma maneira de se encontrar a solução para extirpá-los completamente. Para isso a saída era a proibição. A embriaguez não era apenas um problema social, mas também religioso, já que a moral era uma preocupação da Igreja.

5.

A idolatria, a partir dos relatos dos extirpadores, também poderia significar um sincretismo religioso. Apesar do problema do conceito, que deduz a um amálgama de duas religiões “puras”, busca-se salientar o processo de fusão de duas doutrinas durante os anos, uma adaptação de crenças que deu origem a uma situação muito peculiar na Nova Espanha. Os gentios mantiveram os ídolos em suas casas e incorporaram os santos, fato que não passou despercebido pelos cronistas. Isso nos demonstra a capacidade da população em adequar-se às circunstâncias adversas, já que eles não desistiram da tradição, assim como adotaram algumas manifestações católicas:

“Cuando los indios adoran a sus ídolos con los santos si ‘algunos toman por dioses los santos’, se tiene igualmente el sentimiento de que ponen en el mismo plano a divinidades paganas y cristianas” (BERNAND e GRUZINSKI, 1992, p. 144).

As crônicas são compostas por um conjunto de relatos processados, estudos de caso a partir do ponto de vista do autor e, com isso, elaboram uma versão de cunho ocidental/cristão do que seria a religiosidade indígena, por isso a invocação constante do pronome *eu*, da personalidade nos relatos, não passou despercebida.

“Se intenta reprimir y sobre todo alertar o sensibilizar, como diríamos hoy, a las autoridades eclesiásticas. Con un éxito bastante relativo. Tal fue la obra de un puñado de extirpadores de idolatrías, en general curas seculares, Pedro Ponde, Hernán Ruiz de Alarcón, Jacinto de la Serna y, más tarde o en otras regiones, Pedro Sánchez de Aguilar, Diego Jayme Ricardo Villavicencio...” (BERNAND E GRUZINSKI, 1992, p. 130).

Esses extirpadores viram a importância dessas manifestações culturais dos índios para pensar o sentido da idolatria novo hispana e que não se relacionava com a feitiçaria europeia, por exemplo. Eles compreenderam que havia uma especificidade no ambiente

americano que fazia com que a doutrina cristã tivesse que ser ministrada de acordo com as necessidades locais. Não que fosse uma defesa dos costumes autóctones ou uma revogação da tradição europeia, pois isso seria improvável, mas um aprofundamento nas “práticas supersticiosas” que encontravam deste lado do Atlântico. A categorização de idolatria muda, portanto, conforme o tempo, devido a diversas circunstâncias. No século XVII, o comportamento indígena também adquiriu um novo significado.

“No sólo la totalidad de los comportamientos indígenas que no van de acuerdo con la ley cristiana se consideran como una desviación de naturaleza esencialmente religiosa y se reprimen como tal. También se trata de hacer con ellos un dominio articulado en torno a una ‘doctrina’ y a unos ‘dogmatizadores’ encargados de su transmisión, algo que sin duda se asemeja a una herejía y unos herejes” (BERNAND E GRUZINSKI, 1992, p. 139).

A narrativa é o produto de um lugar. É o que Michel de Certeau chamou de *lugares de produção*, a obra não pode ser entendida isoladamente pelo perigo de situar-se, então, fora de contexto (CERTEAU, 1982, pp. 31-34). Necessita-se inseri-la na historicidade social, cultural e religiosa da época em que se encontra. Classificar o índio como herege significa, acima de tudo, assumir que a idolatria colonial é o resultado de uma escolha e seu produto proviria do hábito cotidiano (BERNAND E GRUZINSKI, 1992, p.139). Ao mesmo tempo em que demonstra o poder dado às idolatrias que se transformaram em ameaça social e, como tais, eram prioridade na extirpação, para que o projeto colonial prosseguisse.

Não era mais ensinar sobre Deus, Jesus Cristo, santos e rezas. A partir daquele momento eles sentiram a necessidade em combater uma tradição que se ramificava em diversas áreas. “[...] al extirpador le resulta sumamente difícil establecer de manera indiscutible si el procedimiento indígena [a mistura de crenças e as idolatrias] sirve para enmascarar los antiguos ritos o si hay una fusión entre ambos universos” (BERNAND e GRUZINSKI, 1992, p. 144).

A medicina era uma delas, já que uma análise mais profunda dos costumes indígenas demonstrava o que muitos extirpadores denominavam de idolatria enraizada. Primeiro há a definição de idolatria, um conceito arbitrário que galgava aos rituais indígenas o sentido condenatório por não fazerem parte da tradição cristã e do projeto colonial. Ao utilizamos o conceito, a primeira questão que surge é em relação a sua criação, pois foi cunhado pelo combatente. Contudo, nenhum conceito moderno abarca a realidade

colonial e o sentido (subjetivo) atribuído pelo mesmo, que pode ir desde a utilização de plantas terapêuticas até o culto declarado de ídolos. A idolatria diz respeito a quem a atribuiu sentido, é um termo cunhado pelo europeu. Alberro, nesse sentido, questiona o mesmo que Keith Thomas:

“Cómo, si uno no era teólogo ni entendido en las cosas de la religión, creer en los milagros hechos por los santos, los prodigios obrados por sus reliquias, en las distintas apariciones, y rechazar aquellos otros milagros que venían a ser los hechos do nahualismo, chanismo, las manifestaciones sobrenaturales ligadas a ciertas plantas, lugares y fenómenos naturales?” (ALBERRO, 1992, p.103).

A questão medicinal, portanto, é um ponto de vista interessante para pensarmos as idolatrias. Os métodos de curas de doenças realizados pelos indígenas não eram aceitos pela Igreja por envolverem rituais “supersticiosos”. Além dos ensinamentos religiosos, discorrer sobre substâncias que curavam enfermidades, mas eram consideradas idolatria, era fazer um julgamento de valor em relação aos processos de cura indígenas, ou melhor, a medicina local. Para os espanhóis, eles eram tão atrasados que qualquer doença era considerada um efeito sobrenatural, um feitiço, e a solução era desfeitiçar o enfermo.

Imaginemos que esse tipo de pensamento encaixaria com as doenças conhecidas pelos espanhóis, as quais eles sabiam tratar. Contudo, e as tropicais? Como curar uma picada de inseto que não existe na Europa, que jamais haviam visto antes? A adaptação para a sobrevivência não era uma linha tolerada pela Igreja, como se pode interpretar, porque significava um diálogo entre duas frentes, algo impossível do ponto de vista europeu. O que se depreende dessas crônicas é a complexidade deparada pela Igreja ao estreitar o laço do domínio cultural e religioso aos índios. Obviamente, desde a chegada dos *Doce* de 1524 essa homogeneização já fazia parte do plano inicial, porém, com o tempo, perceberam a dificuldade que era mudar completamente uma tradição, substituir uma cultura pela outra. Se no início a cooperação por parte dos indígenas era ansiada e tida como certa, um século depois a manutenção de rituais supersticiosos trouxe discussões mais complexas sobre como deveriam conduzir a evangelização.

Além da condenação dos curandeiros como veículos demoníacos que espalhavam e mantinham o mal entre a população, havia também a figura dos médicos profissionais. Esta, estabelecida a partir dos conhecimentos europeus, possuía um vínculo com o sistema clerical, porém era um relacionamento complexo e ambíguo, já que Igreja e o

conhecimento científico mantinham uma aliança de total adesão ou desapego ao longo dos séculos.

“Dos factores convertían a los médicos diplomados en imprescindibles agentes antisupersticiosos. En primer lugar, ellos entraban con frecuencia en las unidades familiares, en las recámaras mismas de los individuos. Pocos grupos profesionales eran capaces de observar con semejante detalle las costumbres privadas de las personas. En segundo lugar, entre las más frecuentes prácticas supersticiosas muchas tenían como objetivo preservar, mantener o recuperar la salud perdida” (CAMPAGNE, 2000, p. 418).

Alarcón demonstrou que o termo *hechicero*, ou feiticeiro, estava ligado às curas medicinais. Esse tipo de designação vem desde a Idade Média, compreendido quando se analisa a proximidade da medicina e da feitiçaria ou superstições devido a falta de maior conhecimento científico sobre as doenças. Mesmo que um desenvolvimento maior da área só venha ocorrer nos séculos XIX e XX, a relação Igreja/cura tinha limites nublados. Keith Thomas discorre sobre a influência das superstições no cotidiano inglês medieval como uma maneira de aliviar a difícil qualidade de vida que possuíam. A Igreja fazia vistas grossas para certos rituais. Segundo o historiador inglês, em nível institucional, os religiosos viam os rituais supersticiosos como uma atividade paralela, até mesmo complementar às ações oficiais do catolicismo. Contudo, a dúvida desse entendimento se aplicava à população, se as atitudes consideradas mágicas seriam discernidas da devoção institucional (THOMAS, 1991, p. 54).

Apesar da notável desigualdade social, a Inglaterra dos séculos XVI e XVII é compreendida por Thomas como uma sociedade dinâmica, em transformação, na qual os âmbitos social e intelectual se processavam há tempos e coexistiam em direções diferentes. A partir daí ele afirma que as crenças não só estavam imersas, mas também correspondiam a uma série de implicações sociais e intelectuais. Era um período de baixa expectativa de vida, alimentado pela queda na oferta de alimentos, crescimento de doenças, falta de estruturas. A peste bubônica, por exemplo, foi uma endemia até o fim do século XVIII (THOMAS, 1991, p. 20). Mostrou, com maior força, a impotência da medicina, que não tinha maneiras de curá-la. Como pouco se sabia da origem dessa doença que dizimou milhares, a racionalidade encontrou-se com as crenças para tentar aliviar o sofrimento. “Recomendavam-se todos os tipos de amuletos e preservativos: tabaco, arsênico, mercúrio, sapos secos” (THOMAS, 1991, p. 22). As crenças estavam ligadas à necessidade de se

explicar o infortúnio humano, uma forma de aliviar o peso da própria vida. Com características herdadas das gerações anteriores, as crenças, as proliferações de denúncias e as consequentes caças floresceram na sociedade inglesa.

A Contrarreforma trouxe mudanças substanciais, sendo o enrijecimento do controle social uma delas. Se antes a Igreja aceitava uma coordenação mais flexível, a partir daquele momento fiscalizar era o norte daqueles missionários na América. Como diz Keith Thomas, esse foi um período de desenvolvimento da medicina caseira, preparada a partir de conhecimentos herdados de gerações. Um determinado tipo de unguento, feito de uma planta selvagem, se misturado com outros ingredientes poderia ser um emplastro para um ferimento, por exemplo. Muitas vezes não era curandeirismo e, simplesmente, uma solidariedade comunitária, sendo que as alternativas caseiras foram, por muito tempo, mais bem quistas do que uma dita medicina tradicional que abrangia um limitado número de pessoas e também de conhecimento.

Para Jacinto de la Serna, a medicina era uma das vias que a idolatria mais se manifestava e persistia, e um dos primeiros exemplos citados abrange não apenas o curandeirismo como também a incorporação de um animal. “Demas de todas estas supersticiones , y embustes se haççaron muchos Medicos embusteiros que adivinaban las enfermedades de los dolentes, [...] y lo mas principal, que pide remedio [...]” (DE LA SERNA, 1987, p. 292). É o caso de um cura que se convertia em um cachorro e salvou o enfermo. A mulher de um índio adoecido viu entrar no quarto, no momento em que o assistia, um cachorro branco, diferente dos que tinha em casa. Ela o espantou com uma batida. Ao sair do quarto encontrou um “índio Medico” que lhe disse: “porque lo maltrataba, si vênia á curar á su marido” (DE LA SERNA, 1987, p. 292). Assim, resolveram o mal entendido, o cura entrou no aposento e sarou o adoentado.

As ramificações da superstição eram extensas. Desde práticas simples como cuidar da casa, até a cura de um doente, a idolatria parecia não ter fim. De la Serna continuamente apresenta adjetivos como espantoso, inacreditável, surpreso, em seu texto, numa clara alusão à complexidade cultural que enfrentavam.

Pensar as doenças é estreitar uma ligação com a análise das crenças da população. A vulnerabilidade do ser humano traz uma nova perspectiva ao pensarmos o sobrenatural. Se hoje existem pesquisas para o tratamento das mais variadas doenças, nos séculos XVI e

XVII, algo como o fogo e sua instabilidade era temido. Uma brasa que caísse em lugar errado poderia incendiar uma comunidade inteira. O alívio dessa atmosfera era feito através desses recursos conhecidos, como as bebidas, que anestesiavam o indivíduo e era parte da compreensão social. Ela fazia parte de rituais religiosos, mas, em excesso e com as substâncias erradas, era condenada pela Igreja. Essas práticas cotidianas deveriam ser eliminadas por estarem diretamente ligadas às idolatrias. “[...] con las medicinas ordinarias no mejoran, luego atribuyen su enfermedad y dolência a hechizo, y juntamente tienen por cierto que jamas sanaran si el que los enhechizo no los cura o no quieren que sanen” (ALARCÓN, 1987, p. 145).

Para Alarcón, o caso era sério o suficiente para que fossem julgados a partir dos preceitos inquisitoriais.

“De este genero an pasado por mis manos muchos casos, y en algunos de ellos a sido necessária intervencion del Santo Oficio, por mezclarse em ellos otras naciones como españoles, mestiços, negros y mulatos, porque en tales sospechas a nadie perdonan” (ALARCÓN, 1987, p. 145).

A partir de documentos encontrados no Arquivo General de la Nación, o eclesiástico foi acusado de ter celebrado arbitrariamente mais de um auto de fé entre 1613 e 1614 na região de Atenango. Os documentos contêm informações sobre feitiçaria e o uso da droga *ololiuhqui*, além da obsessão de Alarcón aos indígenas que “recaíram” e praticavam atos impróprios. Em seu *Tratado*,

“Cuando nos habla de la necesidad de extirpar esta creencia, es consciente de la dificultad que ello implica, sin desconocer, su arraigo y vigencia dentro de la población india. Baste saber que tres de los penitentes em los autos de fe efectuados em 1613, Juan Matheo, su mujer, y María Madalena, diez o quince años después seguían haciendo conjuros con diversos fines” (QUEZADA, 1980, p. 325).

O pescador *Juan Matheo*, toda vez que lançava seu anzol, conjurava para que houvesse uma boa pescaria. Certa vez, dissuadido pelo próprio Alarcón, deixou de lado o hábito e acabou pescando um bagre. Em outro dia, contudo, não teve tanta sorte e associou o azar à falta da prática supersticiosa. Para o cura, essa associação demonstrou o quão enraizada estava a idolatria no cotidiano. Se no simples fato de não pescar um peixe Juan não teria conseguido resistir ao impulso da tradição, como convencer uma população inteira a abandonar tais hábitos?

Para Alarcón, a inclinação idolátrica demonstrava a fraqueza indígena em relação ao demônio, além do mais, “[...] era fomentada por curanderos y adivinos que mantenían vigente el ritual y no permitían el olvido; esta era una de las principales causas por la que no aceptaban el catolicismo y abandonaban sus viejas tradiciones” (QUEZADA, 1980, p. 325).

Em relação à medicina, Ponce discorre ser o fogo e o sacrifício os principais elementos na maioria dos rituais que ele presenciou. “Medicos de los indios son mui supersticiosos y se lleban trasi los coraçones de los inocentes” (PONCE, 1987, p. 7). A medicina indígena era classificada como um ato idolátrico, devido ao teor supersticioso que carregava. Este julgamento é feito baseado na premissa de que a medicina europeia era o verdadeiro conhecimento científico. Portanto, os indígenas colocavam, teoricamente, em risco a vida da população por manterem métodos considerados retrógrados. Porém, ao julgar a prática medicinal, não é o campo científico o consultado e, sim, o moral e religioso. Foi a partir da crença cristã que se desacreditou a medicina indígena. Ela estava ligada à ideia de sobrenatural e feitiçaria, termos europeus e que eram proibidos. O desconhecimento do local e dos efeitos de plantas e raízes faziam com que os europeus estivessem às cegas numa região de clima e temperaturas diferentes.

“Nesse sentido, o que ocorre é um verdadeiro transporte de mitos e pensamentos europeus para a América e que recebem o Novo Mundo uma nova roupagem. As bruxas europeias, que desafiam a religiosidade católica, serão os curandeiros indígenas e, por isso talvez, se destaque tanto o uso de galinhas, pulques, espinhos, animais mortos e rosas durante todos os processos de curas” (MORAIS, 2004, p. 144).

A linguagem também era um tópico a ser refletido, segundo Alarcón. Entre os gentios, o uso da língua seria uma maneira de transmissão das crenças. “De hecho, tratan de dominar un lenguaje ‘difícultoso y casi ininteligible’, ‘no es otra cosa que una continuación de metaphoras, no sólo en los verbos sino aun en los nombres substantivos y adjetivos, tal vez pasa a una continuada alegoría.’” (BERNAND e GRUZINSKI, 1992, p. 142). Os religiosos deveriam dominá-la para poder evangelizar apropriadamente, já que perceberam a conexão entre comunicação e religião, portanto deveriam sobrepô-la com a europeia a fim de garantir que seus objetivos fossem cumpridos.

“Recibe incluso un nombre: el *nahuatl*. [...] Lejos de depreciar ese lenguaje, quieren profundizar en su sentido y se empeñan en descubrir el contexto en que se enuncia, ‘los requisitos que suelen preverir, acompañar y seguir semejantes

obras'. Razonamiento de lo más moderno no sólo en su forma sino en su objetivo" (BERNAND e GRUZINSKI, 1992, p. 142).

A *Relación de Idolatrías* de Gonçalo de Balsalobre é uma carta pastoral, e a inicia com a metáfora das ovelhas e o perigo de dormir, ou melhor, de se deixar levar por uma situação, o que acarretaria a dificuldade em consertá-la no futuro. Produz sua obra por causa dos processos inquisitoriais contra indígenas *oaxaqueños* devido a casos de idolatria, os quais ele sintetiza ao longo dos excertos.

“Llena está la Sagrada Escritura del cuydado que devemos poner en velar; y de los daños que nos puede causar el dormir; Christo Nuestro Señor nos lo enseñó en diferentes ocasiones; ya en la Parabola del ladrón, que escala la casa á media noche; ya en las Virgenes, que esperan al esposo; ya en los siervos, que aguardan á su Señor; porque qualquiera cuerdo, y temeroso de Dios debe desvelarse en ir cada día aprovechando en su profession, para que al fin de la carrera desta vida, no le diga el Señor; lo que á los Hebros: ‘Quando auia des de ser Maestros, teneis necesidad de que os enseñen los primeros rudimentos.’ De aqui se saca, que aunque todos tienen obligacion de velar, es mas precisa sin comparacion en los Ministros de Dios, á quien les encomendó el velar sobre su rebaño, y su mies. Dexó el Salvador del mundo la Oracion en el Huerto, y visitando á los tres discipulos, con quien se avia retirado, á solo San Pedro le dixo: *Simon dormis? Pedro duermes?* como si le dixera, que los demás del rebaño duerman, peligrosa cosa es, pero que el Prelado duerma, peligrosissima; que no velen las ovejas cosa tolerable es, pero que el Pastor no esté en vela, cosa es intolerable, y lamentable” (BALSALOBRE, 1987, p. 231).

Apesar de direcionar essa metáfora a todo o trabalho, dizendo que despertaria para um serviço de grande utilidade para a fé católica, podemos interpretá-la de outra maneira. Quem adormecera fora a própria Igreja, que não encontrou uma solução para o caso das idolatrias e viu a conversão não significar a perfeita evangelização. Os indígenas continuavam suas práticas religiosas, agora adicionadas ao hábito forçado, o cristão. A carta de Dom Francisco Fernandez de la Cueva, nos demonstra a força da religião na monarquia, portanto, extirpar as idolatrias não era de interesse exclusivo eclesiástico, fazia parte de um plano colonial aliado às ideias contrarreformistas. A idolatria era um câncer que precisava ser removido, sem deixar qualquer raiz:

“[...] y se pongan en execucion por este medio las diligencias posibles para extirpar este contagioso cespced no cunda la semilla de la falsa doctrina; este cancer perjudicial, que procura atraer la parte sana del hombre, que ciego se dexa llevar de las novedades que artificioso introduze el Demonio, para ruyna del linaje humano; por que de verdad donde falta Dios, y su verdadero culto, cae, y se desvanece el hombre [...]” (BALSALOBRE, 1987, p. 232).

Uma das particularidades dessas crônicas é o tratamento dado ao indígena como senhor dos seus atos. Mesmo que descrito muitas vezes como um parvo, dominado pelo

demônio, como Alarcón diversas vezes retratou em seus *Tratados*, Balsalobre os descreve como conscientes ao falsearem a fé. Discorre sobre a teórica essência do índio, “[...] los he hallado siempre en lo interior muy apartados del, aunque en lo exterior muestran lo contrario [...]” (BALSALOBRE, 1987, p. 237) com raízes sedimentadas na idolatria, e a mudança é substancial daquele colaborador do início da conquista. Os tempos eram outros, assim como a percepção sobre o indígena. Se antes vimos um “indígena otimista”, no XVII a euforia não era mais tão sentida; mais do que isso, as diversas direções de sentido que os nativos tinham naquele período correspondiam a uma escolha política. Era conveniente pensar em uma população otimista e participativa que aceitaria o evangelho como a dádiva que a Igreja imaginava.

Vale ressaltar que essa região de Oaxaca viveu a rebelião indígena de Tehuantepec, onde impasses e décadas de tensão entre nativos e eclesiásticos e autoridades civis evoluíram num conflito. Um grande número de zapotecas congregados em Isthmus, aos arredores de Tehuantepec, para a semana santa, revoltaram-se e mataram o *alcalde mayor*, Juan de Avellán, e mais dois associados. Os rebeldes impuseram novas autoridades locais e, na intenção de apoiar as comunidades nativas vizinhas, enviaram cartas e promoveram encontros, todos intencionados a manter o controle adquirido pelo ano que seguia. Exatamente dois meses depois, no *Corpus Christi*, os zapotecas de Nexapa também levantaram armas, forçando um reforço militar e, na iminência de outra rebelião, o bispo Cueva y Dávalos foi chamado para conter os ânimos. Entre 1660 e 1661, essas revoltas se espalharam como fogo em palha seca entre as comunidades de Chontal, Huave,, Mixe, Zoque (SCHROEDER; POOLE, 2007, pp. 47-49). Diversidade de linguagem e origens era o denominador comum entre esses rebeldes. Era um grupo pluriétnico que se reuniu contra a opressão do colonizador.

Muitas teorias historiográficas surgiram para analisar essas revoltas ocorridas no XVII. Um exemplo trazido por Susan Schroeder e Stafford Poole foi o do historiador Hector Díaz-Polanco que organizou um número com diversas teorias. Estas circundam o mote da economia, o uso moral dela como, por exemplo, as abusivas taxas cobradas, as punições e humilhações sofridas pelas antigas elites pré-hispânicas e seus descendentes. Além disso, o abuso de poder dos *alcaldes mayor* que adquiriram cada vez mais influência e a utilizavam ao bel prazer (SCHROEDER; POOLE, 2007, pp. 47-50).

“Under other circumstances, the attempt to take native defendants of crimes against the Faith before a civil judge would have been regarded as a violation of the ecclesiastical jurisdiction over such crimes. Nevertheless, the extant trials housed in the judicial archives of two *alcadías mayores* in Oaxaca – Villa Alta and Teposcolula – provide evidence to support the argument that, besides making a transition in episcopal policies towards idolatry, the decade of the 1660s was also characterized by more frequent judicial interventions by civil authorities in cases of native idolatry and superstition” (SCHROEDER; POOLE, 2007, p. 49).

O bispo de Oaxaca Isidoro Sariñana, que esteve no cargo entre 1683 e 1696, foi um dos primeiros a apoiar os esforços dos extirpadores com o estabelecimento de uma nova instituição punitiva na região: prisão separada para os “professores de idolatrias”; reincidentes condenados à prisão perpétua. Esses episódios nos demonstram o endurecimento da extirpação das idolatrias, assim como a falta de unidade das autoridades ligadas ao governo, tanto legislativa como que punitiva. O vasto território novo-hispano dificultava o controle eclesiástico e, apesar da força do poder normativo, a prática cotidiana entregava resultados inesperados. A revolta da década de 1660 é um exemplo, acima de tudo, da insatisfação dos nativos perante a truculência do poder espanhol com os nativos comuns e suas elites. São casos como esses que deixam claro as dificuldades em se estabelecer um plano colonial montado na Europa e forçá-lo a uma população com cultura completamente diferente.

6.

O tempo da colônia era outro, de desenvolvimento de uma sociedade americana com preceitos europeus, e o indígena era parte fundamental nisso. Julgá-lo como senhor de suas ações, mas influenciado por um mal maior tinha um significado para o jogo político da época. Os espanhóis não lidavam mais só com os nativos, tinham os mestiços, negros e *criollos* que também faziam parte daquela sociedade e queriam participação nos direitos como tais. A extirpação de idolatrias era apoiada pelo governo, como vemos logo no início da obra de Balsalobre, com outorga papal e real, o que nos mostra que tanto política quanto religião estavam atadas e resolviam seus assuntos de maneira conjunta.

A tradição não se mantinha sozinha, para isso seria necessário o aprendizado entre gerações. Um dos maiores problemas apontados pro Balsalobre foram os *maestros* de idolatria que mantinham essa rotina viva no cotidiano da comunidade. Não só ensinavam, mas serviam como uma espécie de oráculo, pois eram procurados pelos nativos em diversas

ocasiões. Como uma espécie de conselheiros, esses *maestros* indicavam tratamento para enfermidades, conjuros de agradecimento, de pedidos, superstições para o nascimento, para a morte, o casamento. Muitas vezes, o sugerido era a realização de sacrifício e, para Balsalobre, não existia pecado pior do que praticar um ato que era ligado ao demônio. O problema não seria apenas a “contaminação” dos indígenas, que já estavam imersos nessa realidade, mas daqueles espanhóis iletrados, que não tinham laços tão estreitos com o catolicismo.

Levando em conta que boa parte dos que chegaram à América tinham algum contato com o mundo cristão, não se pode afirmar uma mudança de comportamento tão drástica como a adoção da religião autóctone. Por curiosidade, seria a mesma coisa que supor que os indígenas se converteriam totalmente ao cristianismo, sem algum resquício. Contudo, no relacionamento diário, houve uma aprendizagem de superstições por parte dos espanhóis, já que foi mencionado pelos cronistas. Ou seja, além de não terem atingido o objetivo principal, a conversão dos habitantes desta terra, eles temiam uma “epidemia” de idolatrias, pois passariam a ser tão intrínsecas ao cotidiano que dificultaria a sua extirpação total.

Uma das maneiras de manterem vivas essas memórias seriam através dos chamados *sortilegios*, uma espécie de guia de superstições e atos a serem praticados, algo inapropriado de se possuir. Além de possuir descrições dos rituais, o que por si só já seria um crime, já que a idolatria era proibida de qualquer maneira, a problemática desses cadernos é que eles denotavam organização, nem que seja primária, da religião autóctone. Os nativos tinham um guia material do que deveriam fazer o que tornava a fiscalização ainda mais difícil e demonstrava o quão intrínsecas estavam essas práticas na tradição cultural americana. Nas suas *cavvas particvlares*, Balsalobre relata alguns casos de indígenas interrogados por porte desses sortilégios e por terem consultado a um *maestro* de idolatrías:

“I. Contra Melchior Lopez, Indio natural del Pueblo de S. Francisco, sugeto á la cabeça de Zola, por aver consultado á Diego Luis, Maestro en idolatrias, y sortilegios, creidolo, y executado en su poder mas tempo de diez y nueve años, y vsado del dicho quaderno en algunos artículos en que fue convicto, y está confesso, y penitente.

V. Contra Lorenço Martin, cantor, y escribano de la dicha jurisdiccion, natural de la dicha cabeça, é hijo del dicho Diego Luis, por haver consultado al dicho su padre, y puesto por obra muchas idolatrías, y supersticiones, recibido vn

quaderno desta enseñanza, sacando traslado del, que tuvo en su poder mucho tiempo, y lo tenía escondido en su nopalera debajo de tierra quando lo prendieron, y aver vssado en algunos artículos del dicho quaderno [...]” (BALSALOBRE, 1987, p. 240).

O caso de *Diego Luis*, considerado um *maestro*, ocupou mais espaço nas considerações do autor. Foi acusado e condenado a ser o principal culpado por ensinar idolatria e superstições. O ato de ensinar relaciona-se profundamente com o sentido de manter e era a recorrência dessa religiosidade pré-hispânica que preocupava aos eclesiásticos a ponto de elaborarem diversos escritos discorrendo sobre como corrigir tal problema.

No seu *Manual de Ministros de Indios*, Jacinto de la Serna procurou trazer alternativas para uma melhor efetivação da catequese indígena, pois, como outros do seu tempo, acreditava estar sofrendo com os males da idolatria. Para isso, desenvolveu uma pesquisa etnográfica e antropológica sobre a população autóctone e suas superstições. Ele discorre, desde o início de seu manual, sobre o comprometimento dos ministros em relação ao processo de evangelização. E este não era apenas repassar a doutrina aos nativos, era ensinar um novo modo de vida que estava de acordo com o padrão cristão. A tarefa era árdua e extensa, mas para ser um ministro empenhado todo o caminho deveria ser percorrido.

Desde o “Prólogo” De la Serna delinea que os modos de se extirpar as idolatrias deveriam tomar outra direção, já que a preocupação principal tornou-se esse sincretismo realizado pelos indígenas. José Luis Martínez pondera que passaram a criar uma nova síntese a partir de elementos pré-hispânicos e cristãos e era nesse aspecto que os ministros deveriam focar, o que ele chama de “[...] segunda ofensiva de conquista espiritual; pero esta vez se trata de una *recristianización*” (MARTÍNEZ, 2006, p. 92).

“Y si esto tiene dificultad, y es honeroso con hombres capaces como los Españoles que están bien fundados en la Feé, y es fácil el instruirlos en buenas costumbres; qué carga y peso será el aver de tratar con los Neophitos Indios Naturales de este Reyno, que cada vno en particular necesita de vn Ministro que lo enseñe, siendo tantos; y aviendose de tener cuidado de tantas cosas como han menester de sus Pueblos, de sus Casas; es menester que el trata con ellos sea Medico que los encamine, y enseñe la salud corporal como Philosopho al conocimiento natural; sea como ethico que le enseñe el conocimiento moral; es menester enseñarle a Paz Domestica como el Economico, y como el Politico el modo de vivir en la paz publica, y regimen de la Republica: que de toda esa enseñanza necesitan estos miserables Indios, y en todo esto se ocupan los Ministros de Doctrina que los tienen á su cargo” (DE LA SERNA, 1987, p. 266).

Para uma melhor avaliação do estado em que se encontravam os caminhos da evangelização indígena, De La Serna procurou compreender o passado, comparar o presente e chegou à conclusão de que o Demônio se fazia constante na sociedade. “La conversión de las gentes, de la destrucción de la idolatria, la ampliacion de nuestra Santa Feé, el conocimiento del verdadero Dios por todas las partes del mundo [...]” (DE LA SERNA, 1987, p. 269). Contudo, a idolatria persistiu, fazendo parte do cotidiano e, pior, cada vez mais se harmonizava com os rituais cristãos. A conversão ocorreu, a doutrina europeia foi passada, contudo os hábitos pré-hispânicos não sumiram e, de certa forma, se desenvolveram. Encontrar exemplos de rituais em pleno século XVII, praticados cotidianamente um século após a conquista é estabelecer que o plano original precisava de reformas urgentes.

A originalidade na obra de De La Serna está em apresentar os indígenas com uma interioridade, pois mantinham conscientemente vários rituais, ou seja, ele atribuiu ao indígena um poder social que até então não se via, devido, sobretudo, a possibilidade de “contaminação”, o que ele chama de *mezcla*. “[...] oy tienen mas capacidad, que quando los cathequizaron, y obran ou con mas malicia, pues pretenden mesclar sus supersticiones con los preceptos ecclesiasticos, y ceremonias de la Iglesia, que les enseñaron” (DE LA SERNA, 1987, p. 272).

A *mezcla* pode ser percebida a partir de várias maneiras, uma das principais são os nomes (alguns possuíam características cristãs e pagãs ao mesmo tempo), uma justaposição que pode representar as crenças. Para se analisar esses registros, seria prudente verificar obituários e certidões de batismo, por exemplo. Porém, ao estudarmos essas crônicas temos que ter em mente o processo de tradução dos autores que podem ter adaptado alguns nomes, ou mesmo animais, para a língua espanhola.

“Para los extirpadores, esa ‘mezcla’ es intolerable. Por varias razones. La mezcla manifiesta concretamente el fracaso relativo de la evangelización. Intellectualmente, contradice el principio según el cual cristianismo e idolatría son completamente irreconciliables por ser contrarios e irreducibles (véase la red lascasiana). La mezcla es dilución, decadencia, es germen de muerte. [...] La mezcla prolifera sin ningún control por parte de la Iglesia. Los extirpadores descubren no sin horror que el fracaso en la transición de la idolatría a la latría engendra un monstruo, una perversión, la herejía idolátrica o la superstición. Tal vez se pueda concebir o tolerar la diferencia, pero la mezcla es incalificable” (BERNAND e GRUZINSKI, 1992, p. 145).

Ao longo de seu relato, De la Serna enfatiza o ponto que pretende debater e que acha que deveria haver outras considerações, que eram os métodos de extirpação de idolatria. Vale ressaltar que escreveu em um momento em que as denúncias de práticas ilegais aumentavam, ao mesmo tempo em que se iniciava uma sistemática campanha de extirpação no Peru. “Aún cuando em este punto, el caso andino y el mexicano son dificilmente comparables [...] el cura mexicano se hace rodear de una infraestructura de apoyo nada despreciable.” (MARTÍNEZ, 2006, p. 91). Os casos mais notáveis que relatou circunscreveram a jurisdição de Ponce de León e Gutierrez Vocanegra, na região de Cumpahuacan e Teutenango, no vale de Toluca, quando decidiu a escrever seu *Manual* e estender seu conhecimento para todo o arcebispado.

Evocando Paulo, o pároco disse: *Qui commutauerunt veritatem Dei in mendatium: et coluerunt, et seruiuerunt creatural postiusquàm creatori*⁶⁴ (DE LA SERNA, 1987, p. 280). Os primeiros evangelizadores, zelosos como eram, ensinaram aos nativos para salvarem suas almas, mas nem por isso deixaram seus enganos e cegueira de lado. Para De la Serna, a grande quantidade de deuses fazia com que aceitação de um Deus como soberano fosse complexa, o que eximia a condenação dos trabalhos dos ministros. Além desse detalhe, o tamanho do território também fosse um problema a ser transposto. Mas compara a situação dos nativos com a dos europeus no início da cristianização, pois os romanos também fizeram a transição de politeísmo para monoteísmo. Eles perceberiam o erro que cometiam em ser idólatras a partir do momento em que tivessem consciência do que lhes era ensinado.

A “consciência” que De la Serna dizia respeito a sua visão de que os índios possuíam uma interioridade, uma vontade própria, o que era demonstrada pela mescla de práticas religiosas. Nesse momento a análise dos seus escritos fica mais complexa, pois, ao mesmo tempo em que os define como enganadores, dissimulados, não prega a utilização de punições severas, como a Inquisição, ou físicas. Ele enfatiza a necessidade de mudança na abordagem ministerial, para assim vencerem a tradição idólatra, que os ultrapassava rotineiramente. A “consciência” dos indígenas também se resvalava no *outro*, a confiança

⁶⁴Tradução minha: Pois mudaram a verdade de Deus em mentira e honraram e serviram a criatura e lugar do Criador.

de que poderiam praticar a idolatria sem serem punidos era uma constante que De la Serna acreditava ter que parar. Um dos obstáculos era a tradição dessas superstições, que faziam parte da cultura popular de uma maneira que o cristianismo não fazia.

O cristianismo passou por processos de modificação na Europa desde sua criação e, posteriormente, sua institucionalização. O caso americano também teve suas complexidades que, mesmo já esperadas, trouxeram dificuldades no estabelecimento do projeto cristão e colonial. O povo de Cumpahuacan, terra natal de Ponce de León foi destacada pelo cura. “Hombre docto en sancta Theologia, y Noble de los conocidos deste Reyno: y lo que mas es, que era hombre de conocida virtud, gran lengua Mexicana, y gran Predicador en ella; [...]” (DE LA SERNA, 1987, p. 288). Com sua ancestralidade indígena, Ponce ensinava o evangelho com uma proximidade mais clara, já que tinha conhecimento da língua nativa. Isso demonstra como a amplitude territorial era um problema sério, pois cada local tinha sua especificidade cultural, e tribos poderiam ou não compartilhá-las. Portanto, a heterogeneidade da população dificultava o processo de adaptação do discurso evangelizador (SCHROEDER; POOLE, 2007, p. 526).

Ponce sofreu com a falta de confiança de uma população que possuía um *Maestro*, um sacerdote que supria qualquer necessidade religiosa, medicinal que poderiam ter:

“y segun el mismo Licenciado Don Pedro Ponze de León me comunicó á voca con ocasion de tragineros auian salido de algunos Pueblos del Marquesado estos Maestros por toda esta tierra, y por el Valle de Toluca, á infestarla, y á refrescar la memoria de todos para que ni se olvidassen de sus dioses, ni de las ceremonias conque los auian de honrar, y consultar en sus trabajos, y necesidades [...]” (DE LA SERNA, 1987, p. 288).

A solução foi a chegada dos padres Juan de Tobar e Antonio de el Rincon, da Companhia de Jesus, que passaram a ministrar aos índios a doutrina. Foram aceitos com maior facilidade, mas não significa que as práticas idolátricas tenham desaparecido. Estas só sumiriam a partir do momento em que adquirissem outro significado, pois se mantivessem um conceito europeu para definir uma situação particular americana os índios sempre permaneceriam idólatras.

Em De la Serna, citando Jeremias:

“*Peccatum peccavit Ierusalem, propterea instabilis facta est*⁶⁵. Lugar, que á la letra se entende de la idolatria (y sin repugnância se puede entender destes indios)

⁶⁵Tradução minha: Jerusalém cometeu pecados, por isso se fez vulnerável.

por el que qual Dios castigó á su Pueblo con la captividad, y transmigración de Babilonia, y castiga Dios á esta nación con tantas miserias, y trabajos; y servidumbres como tienen, y ellos en si son tan enfermisos en la feé, que á cada passo tienen recaydas, y tan variables en su naturaleza, que siempre están tropezando en el mal antiguo [...]” (DE LA SERNA, 1987, p. 270).

Desde sua natureza os indígenas estavam condenados e só o conhecimento da doutrina os salvaria mesmo com o tortuoso caminho que viria. O cura acreditava que a ignorância era um dos motivos da idolatria perseverar, portanto, ensinar devidamente era a saída encontrada. A punição não deveria ser focada nos índios, ele propunha a busca dos conjuradores, daqueles que, além de serem idólatras e auxiliarem a perdição dos outros, também se denominavam *ministros*, *maestros*. Eles se ofereciam para ajudar nas atividades do cotidiano, seja trazendo chuva para a lavoura, riquezas, ou o inimigo. Existiam casos de espanhóis que procuraram tais superstições. De la Serna relata uma denúncia de um índio sobre conjuradores que prometeram uma boa colheita, algo que não se concretizou, despertando a ira do requerente. Ao investigar, descobriu outras situações semelhantes na região, também com espanhóis envolvidos. Os prejudicados confrontaram o tido sacerdote em busca de justiça, mas ficaram temerosos de alguma represália, seja ela física ou mesmo sobrenatural. E são nessas colocações que o autor viu uma oportunidade de discorrer sobre seu ponto de vista.

“Sr. Don Fray Garcia Guerra de gloriosa memoria, auia castigado á los tales conjuradores em *Tenango*; y que por esta causa, y el miedo que tenían todos, no se atreúan á hazer los conjuros, que acostumbraban. De que se puede sacar quan prouechoso seria perseguir los que tales, ó semejantes casos, y delitos cometen; y como el miedo del castigo les dispondría la enmienda” (DE LA SERNA, 1987, p. 290).

A Igreja não veio à América para promover o diálogo, compreender o *outro*. A intenção era cristianizar, portanto, todos os caminhos tomados até então tinham essa finalidade específica. Não conhecer a outra cultura era uma prerrogativa até meados do século XVI porque não havia qualquer interesse em estabelecer contato. Mesmo Bartolomé de las Casas (1474-1566), ao denunciar os abusos cometidos aos índios, não questionava se a evangelização em si não seria uma forma de opressão. Quando perceberam a falta de efetividade de um modelo europeu em outra realidade, as mudanças passaram a ser analisadas. O foco era erradicar a idolatria, e a partir do momento em que o batismo mostrava-se insuficiente, assim como a catequese, o controle pelo *amor* perdia sentido, seria o *terror* a saída. Por isso essa quantidade de Tratados, Manuais, relatos sobre

idolatrias provenientes do século XVII, período de ajuste da colonização e de reflexão religiosa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do trabalho procuramos discorrer sobre a “ascensão” da idolatria e a “decadência” da evangelização na Nova Espanha do final do século XVI e XVII. A nossa premissa foi examinar a ideia de crise e declínio que circundam o período, sobretudo no âmbito religioso. Para isso analisamos seis cronistas que elaboraram tratados, manuais, relatos sobre as idolatrias, os rituais e superstições dos nativos. Apesar do respeito aos trabalhos daqueles religiosos que chegaram junto com a Conquista e que iniciaram a conversão dos autóctones, durante o desenvolvimento da colônia os caminhos tomados deveriam ser outros e diferentes dificuldades tomaram maiores proporções. Observou-se a ênfase dada aos casos de idolatria e como vários manuais evangelizadores surgiram nessa época com o objetivo de ensinar a acabar com os idólatras. Isso diz mais sobre a própria Igreja na Nova Espanha, como ela era pensada por esses religiosos que redigiram tratados no intuito de achar uma solução para o problema. O teor decepcionante das crônicas é baseado na análise do que até então havia sido feito e não tinha dado certo.

O primeiro aspecto trabalhado foi a historicidade da publicação das crônicas. Compiladas no século XIX pelo intelectual Francisco del Paso y Troncoso, os *VI Anales del Museo Nacional de México* fazem parte de um período em efervescência para os estudos históricos e culturais. O México tornou-se independente em 1821, mas viveu momentos de intranquilidade política. Com a estabilidade do governo de Porfirio Díaz, sobretudo em seu início, e com a permanência de políticas de desenvolvimento cultural surgidas com Benito Juárez, cada vez mais passaram se dedicar às atividades intelectuais.

Vimos que, em 1877, foi lançado o primeiro volume dos *Anales del Museo Nacional de México*, uma revista do *Museo Nacional de México*, na qual publicavam trabalhos sobre a história, arqueologia e antropologia mexicanas. Em 1900 foi a vez do tomo VI que ganhou corpo e um título *Idolatria y Supersticiones de los indios*. Esses estudos auxiliaram na construção da identidade mexicana a partir do resgate do passado pré-hispânico e colonial. Nossas crônicas são relatos de membros do clero, muitos não novohispanos, mas que explanaram as características particulares de cada crença em suas diversas regiões. Percorrendo ao que hoje chamamos de México, eles narraram partes da

história daquele país e os casos de idolatria mostrados despertaram o interesse dos intelectuais oitocentistas para conhecerem melhor sua ancestralidade.

Com o tempo, a análise historiográfica dessas crônicas foi adquirindo novos contornos. Ao trabalharmos com a perspectiva da crise estávamos amparados por uma série de bibliografias. Percebemos que essa classificação da virada dos quinhentos para os seiscentos abarca não só o âmbito religioso, como também o político. Mas antes de adentrarmos no contexto espanhol e novohispano, resolvemos explicar sobre o sentido de declínio, decadência e crise, que costurou nosso trabalho. O ciclo “ascensão” e “queda” povoa o pensamento ocidental e é encontrado em diversas culturas. A necessidade que sentimos ao trazer Tácito, Gibbon, Voltaire e a Bíblia foi para conceder à premissa teórica um arcabouço de erudição e legitimar o argumento de que a evangelização estava em declínio. Isto não significa morrer, acabar, mas, a partir de um referencial (as missões franciscanas e o ideal milenarista), a doutrinação do século XVII na Nova Espanha sofria mudanças estruturais.

Esse sentido transformador não era apenas prerrogativa da colônia, pois a metrópole passava pelo mesmo. A Monarquia dos *Áustrias Menores*, com Filipe III (1598-1621), Filipe IV (1621-1665) e Carlos II (1665-1700), foi classificada como decadente por meio de comparações com o período dos *Áustrias Mayores*, com o tido esplendor dos reinados de Carlos V e Filipe II. Devido, sobretudo, a problemas econômicos e políticos que enveredavam a falta de tato financeiro para ler as mudanças que os circunscreviam e o comodismo cego do absolutismo. Novamente, isso não exclui períodos de ascensão, mas, nesse caso, quisemos salientar o momento da crise. Nos 1500, a Espanha conquistou o Novo Mundo, desenvolveu colônias de norte a sul da América, além de terras na Ásia. Os governos posteriores lidaram com esse referencial vitorioso, mas também custoso aos cofres reais, já que nenhuma empreitada daquele tamanho seria gratuita, mesmo com a exploração dos minérios americanos. A própria categorização entre *maior* e *menor* denota um ponto de partida. Nesse caso foi político e econômico, nas nossas crônicas foi o religioso.

O III Concílio Provincial Mexicano foi um dos fatos que indicavam as transformações na colônia. Desde a criação da Província Eclesiástica Mexicana, em 1542, juntas e concílios foram convocados, mas não resultaram em um *corpus* legislativo para a

província. Isso só ocorreu em 1585 com a terceira assembleia conciliar. Convocada pelo Arcebispo e Vice-Rei Pedro Moya de Contreras, tinha como objetivo adaptar a legislação de Trento na América. Absorveu, também, os decretos do I e II Concílios Provinciais, de 1555 e 1565, além do Sínodo de Granada (1572), o III Concílio Provincial Limense (1582-1583); o Concílio de Toledo (1565-1566 e 1582-1583) e o Sínodo de Toledo (1580). E ele abrangeu dois pontos principais, além de Trento, a discussão sobre evangelização e a reforma do clero e do povo. Apesar de ter sido publicado apenas em 1622, o teor dos decretos nos mostra o pensamentos dos bispos em relação a esses problemas da Igreja novohispana. Moya de Contreras, além de convocar os bispos, solicitou os chamados *memoriales*, como diz o autoexplicativo título, seriam memórias, estudos sobre assuntos eclesiásticos que eles pensavam ser importantes serem discutidos e resolvidos. Trouxemos três exemplos de *memoriales*, produzidos pelo dominicano Domingo de Salazar, da jurisdição de Manila, por Gerónimo de Mendieta e Pedro Feria, um dos cronistas dos *VI Anales*. As principais questões circunscreviam a evangelização indígena, se utilizando das denúncias de idolatrias como exemplos da ineficiência da doutrinação. Feria foi além e pedia punição aos indígenas, pois agora teriam desenvolvido o seus atos pecaminosos, adicionando elementos cristãos na equação. Ou seja, após décadas de conversão, já sendo cristãos, as idolatrias continuavam. Mesmo com os relatos minuciosos das práticas supersticiosas, a punição aos nativos não foi um dos tópicos principais dos decretos.

Mesmo nas crônicas em que se pediam medidas punitivas, o assunto mais tratado foi a evangelização. Esta que deveria ser modificada, adequada aos novos tempos. Se na Europa a Igreja vivia tempos difíceis com a consolidação do protestantismo, na América a idolatria dominava. O sacramento utilizado nas primeiras missões foi o batismo, aplicado a milhares de indígenas. As modificações no poder eclesiástico atingiram as ordens mendicantes, o milenarismo e o foco na pobreza dos franciscanos perderam espaço nesse novo momento religioso na Nova Espanha. Sai o batismo, entra a confissão como sacramento fundamental para a agora “manutenção” da fé cristã entre a população. Um dos documentos mais importantes produzidos pelo III Concilio Provincial Mexicano foi justamente o *Directorio de confesores*, encomendado pelo próprio Moya de Contreras. Ele consistia em instrumentos pastorais destinados aos ministros de índios e confesores, entregando, em um texto bem didático, cada ponto a ser trabalhado para o aperfeiçoamento

da evangelização. Mesmo que não tenha sido publicado, ele é uma parte do pensamento institucional acerca das diretrizes que o catolicismo novohispano deveria seguir. E novamente, punição severa aos indígenas, como as que aconteciam na Espanha aos hereges, não foi promulgada.

A abundância de denúncias de idolatria significava que houve uma assimilação do sentido da mesma, pois sendo uma ideia europeia imposta a uma religiosidade indígena, muitos poderiam não saber seu significado logo no início da conversão. E por que a idolatria é o assunto mais abordado na dissertação? Porque é por meio dos atributos e importâncias dadas a ela que construímos nosso argumento de declínio daquele modelo de evangelização promovido até então.

As obras de Don Pedro de Ponce, com *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*; Don Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra Idolorvm Cvltores del Obispado de Yucatán* (1613); Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las Supersticiones y costumbres gentilicas que ou viuen entre los indios naturales desta Nueva España* (1629); Br. Gonçalo de Balsalobre, *Relacion Avtentica de las Idolatrias, svpersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*. (1654); Jacinto de la Serna, *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpacion de ellas*. (1656); por fim, Pedro de Feria, *Relacion que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidência em sus idolatrias de los indios de aquel país después de treinta años cristianos* trazem os relatos de idolatria e apresentam soluções para esses problemas

A compreensão de que os antigos rituais ainda vigoravam no cotidiano dos nativos trouxe um questionamento dentro dos religiosos do porque eles continuarem com tais crenças. Não passava pelas suas mentes de que a assimilação do catolicismo não foi completa da maneira como desejava a Igreja Católica, pois haveria sempre reverberações de toda uma tradição religiosa que foi vivida e praticada antes da chegada dos espanhóis. As crônicas religiosas da época passaram a mostrar um tom de decepção não só com a evangelização, mas, também com a população indígena. Os missionários organizaram expedições, adaptaram a catequese europeia para o contexto americano, aprenderam línguas nativas, e ainda assim as idolatrias persistiram. A conclusão em que chegaram foi: a catequese não está ocorrendo da maneira como deveria, portanto era necessária uma reestruturação.

Além disso, esses cronistas imprimiram nos indígenas uma interioridade que a instituição não enxergava. Ao notarem as *mesclas* religiosas de práticas cristãs e pagãs, e pedirem punições mais severas, eles concedem à figura do nativo uma individualidade, mesmo sendo negativa. Percebemos, portanto, uma desconexão existente entre as necessidades apresentadas pelos autores e as ações jurídicas eclesiásticas. E isso devido a uma questão interpretativa. A partir do momento em que o índio é visto pela Igreja como um “parvo”, como diz Mendieta, as soluções para os problemas sempre virão de cima para baixo, da própria instituição à sociedade. Isso significa uma manutenção do *status quo*, sem considerarem o *outro*.

Partindo da premissa que as denúncias idolátricas no século XVII cresceram e os métodos doutrinários foram os que mais sofreram alterações, nossa ideia é de que houve sim uma mudança no discurso eclesiástico. A ascensão das idolatrias conferiu à evangelização administrada até então, o adjetivo de decadente, pois, aos olhos da instituição, ela deveria ser modificada para que, finalmente, o Paraíso Terrestre se iniciasse.

FIM.

FONTES

AGUILAR, P. S; ALARCÓN, H R (*et alli*). *El Alma Encantada: Anales del Museo Nacional de México*. México: FCE/ Instituto Nacional Indigenista, 1987.

AGUILAR, Don Pedro Sanchez de. “Informe contra *Idolorvm Cvltores* del Obispado de Yucatán” (Escrito em 1613). In: *Anales del Museo Nacional de México*. Tomo VI. México: Imprenta del Museo Nacional, 1892.

ALARCÓN, Br. Hernando Ruiz de. “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuem entre los indios naturales desta Nueva España” (Escrito em 1629). In: *Anales del Museo Nacional de México*. Tomo VI. México: Imprenta del Museo Nacional, 1892.

Anales del Museo Nacional de México. Primera época. Tomo I. México: Imprenta Poliglota de Carlos Ramiro, 1877.

Anales del Museo Nacional de México. Primera época. Tomo IV. México: Imprenta del Museo Nacional, 1887.

BALSALOBRE, Br. Gonçalo de. “Relacion Avtentica de las Idolatrias, svpersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca”. (Escrito em 1654) In: *Anales del Museo Nacional de México*. Tomo VI. México: Imprenta del Museo Nacional, 1892.

CÁZARES, Alberto Carrillo. *Manuscrito del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*. Tomo II. Vol. I. Michoacán, Zamora: El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de México, 2007.

_____. *Manuscrito del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*. Tomo II. Vol. II. Michoacán, Zamora: El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de México, 2007.

_____. *Manuscrito del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*: Edición, estudio introductorio, notas, versión paleográfica y traducción de textos latinos. Tomo III. Michoacán, Zamora: El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de México, 2007.

_____. *Manuscrito del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*: *Directorio de Confesores*. Tomo V. Michoacán: Ed. Colegio de Michoacán, 2011.

FERIA, Pedro de. “Relacion que hace el obispo de Chiapa sobre la reincidência em sus idolatrias de los indios de aquel país después de treinta años cristianos.” In: *Anales del Museo Nacional de México*. Tomo VI. México: Imprenta del Museo Nacional, 1892.

MENDIETA, Fray Jerónimo de. *Historia Eclesiastica Indiana*. Tomo I. Biblioteca de autores españoles. Madrid: Ediciones Atlas, 1973.

MOTOLINÍA, Toríbio de Benavente. *Historia de los Indios de la Nueva España*. Barcelona: Juan Gili Ed., 1914.

PONCE, Don Pedro. “Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad”. In: *Anales del Museo Nacional de México*. Tomo VI. México: Imprenta del Museo Nacional, 1892.

SERNA, Jacinto de la. “Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpacion de ellas.” (Escrito em 1656) In: *Anales del Museo Nacional de México*. Tomo VI. México: Imprenta del Museo Nacional, 1892.

RIVERA, Mariano Galvan (org.) *Concílio III Provincial Mexicano*, México: Eugenio Maillefert e companhia editores, 1859.

SACROSSANTO E ECUMÊNICO CONCÍLIO DE TRENTO. Retirado do site http://purl.pt/360/1/sc-7006-p/sc-7006-p_item1/index.html.

TÁCITO, *The Annals*. (trad. George Gilbert Ramsay). Londres: John Murray, Albermale Street, 1904.

_____. *The Histories*. (trad. Clifford H. Moore). Vol I. Cambridge: Harvard University Press, 1962.

BIBLIOGRAFIA

ABALADEJO, Pablo Fernández. “Prefacio”. FONTANA, Josep e VILLARES, Ramón (org). *Historia de España, las crisis de la Monarquía*. v. 04. Barcelona: Crítica e Marcial Pons, 2009.

ADÁNEZ, Noelia González. *Crisis de los imperios: Monarquía y representación política en Inglaterra y España, 1763-1813*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2005.

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas Editorial, 2007.

AGUIRRE, Rodolfo. “El acceso al alto clero en el arzobispado de México 1680-1757)” *Fronteras de la Historia*, 9, 2004.

_____. “La secularización de doctrinas en el arzobispado de México: realidades indianas y razones políticas, 1700-1749”. *Hispania Sacra*, LX, 122, 2008.

AÍNSA, Fernando. “La utopia empírica del cristianismo social (1513-1577)”. In: PIZARRO, Ana (org.) *América Latina: palavra, literatura e cultura*. São Paulo/ Campinas: Memorial/ Unicamp, 1993.

AIZPURU, Pilar Gonzalbo. “La influencia de la Compañía de Jesús en la sociedad novohispana del siglo XVI” In: *Historia Mexicana*, v. 32, n.2, 1982.

_____. “Del Tercero al Cuarto Concilio Mexicano” In: *Historia Mexicana*, v. 35, n.1, 1985.

_____. “Paideia Cristiana o educación: un dilema en la Nueva España del siglo XVI” *Historia Mexicana*, v. 33, n. 3, 1984.

_____. “Las fiestas novohispanas: Espectáculo y ejemplo” *Mexican Studies/ Estudios Mexicanos*. V. 9, n. 1, 1993.

_____. “Hacia una historia de la vida privada en la Nueva España”. *Historia Mexicana*, v. 42, n.2, 1992.

ALBERRO, Solange. *Del guachupin al criollo: o de como los españoles de México dejaron de serlo*. México: El Colegio de México, 1992.

_____. *Inquisición y sociedad en México: 1571-1700*. México, FCE, 1993.

ALVIM, Marcia Helena. “Um franciscano no Novo Mundo: frei Bernardino de Sahagún e sua *Historia General de las cosas de Nueva España*”. *Estudos Ibero-americanos*. v. XXXI, n. 1, 2005.

_____. *Observações celestes no México Antigo*. SP: Annablume, 2008.

AMALRIC, Jean-Pierre. “Prólogo”. In: TERRICABRAS, Ignasi Fernández. *Felipe II y e clero secular: la aplicación del Concilio de Trento*. Madri: Sociedad Estatal para la conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas – Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANNINO, Antonio, GUERRA, François-Xavier (org.). *Inventando la nación: Iberoamérica siglo XIX*. México: FCE, 2003.

AUSTIN, Alfredo López. “Myth, Belief, Narration, Image: Reflections on Mesoamerican Mythology” *Journal of the Southwest*, v. 46, n. 4, 2004.

_____. “Términos del nahuallatolli” *Historia Mexicana*, v. 17, n. 1, 1967.

BAUDOT, Georges. *Utopía y Historia en México: los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.

BARBOSA, Fernanda Bastos e FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. “Pacificar a história: passado, presente e futuro nas formas de pensar a política mexicana na transição do século XIX ao XX”. *História da Historiografia*. n. 7, 2011.

“Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, años 1936, 1937, 1938; Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia, años 1939-1940”. Resenha de: BEALS, Ralph L. *American Anthropologist*. v. 49, n. 2, 1947.

BENEDICT, Bradley. “El Estado en México en la época de los Habsburgo” *Historia Mexicana*, v. 23, n.4, 1974.

BERNAND, Carmen & GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo – da descoberta à conquista, uma experiência européia (1492 – 1550)*. São Paulo: Edusp, 1997.

BETHELL, Leslie (org.). *História da América Latina*. 2 ed. São Paulo: Edusp/Brasília: Fund. Alexandre Gusmão, 2004, Vols. 1 e 2.

BOLIO, Francisco José Paoli. *Conciencia y poder en México – siglos XIX y XX*. México: Porrúa, 2002.

BOUZA, Fernando. *Corre Manuscrito: Una historia cultural del Siglo de Oro*. Madrid: Marcial Pons, 2001.

BRADING, David. *Los Orígenes del nacionalismo mexicano*. México: Era, 1985.

_____. *Mito y profecía en la Historia de México*. México: FCE, 2004.

_____. *Orbe Indiano: De la monarquía católica a la República criolla (1492-1867)*. México: FCE, 1991.

BRAVO, María Dolores. “La fiesta pública: su tiempo y su espacio.” In: GARCÍA, Antonio Rubial. *La ciudad barroca*. Tomo II. México: FCE, 2005.

BRUIT, Héctor Hernan. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

BURRUS, Ernest J. “The Author of the Mexican Council Catechism” In: *The Americas*, v.15, n.2, 1958.

_____. “The Third Mexican Council (1585) in the Light of the Vatican Archives”. *The Americas*, v. 23, n.4, 1967.

_____ e VELAZCO, Christóval. “Salazar’s Report to the Third Mexican Council” *The Americas*, v. 17, n. 1, 1960.

BUSTUS, Jesús Galindo. *Estudio del aparato de fuentes del Concilio Tercero Mexicano 1585*. Michoacán, Zamora: El Colegio de Michoacán, Fideicomiso “Felipe Teixidor y Montserrat Alfau de Teixidor”, 2010.

CALINESCU, Matei. *Five faces of modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*. Durham: Duke University Press, 2003.

CAMPAGNE, Fabían Alejandro. “Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI a XVIII: un combate por la hegemonía.” *DYNAMIS. Acta Hisp. Med. Sci. Hist. Ilus.* n. 20, 2000.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. *Como escrever a História do Novo Mundo: Histórias, Epistemologias e Identidades no Mundo Atlântico do século XVIII*. São Paulo: EDUSP, 2011.

_____. *Católicos y Puritanos en la colonización de América*. Madrid: Memorial Pons, 2007.

CASTRO, Eduardo Viveiro de Castro. “O mármore e a murta: a inconstância da alma selvagem” In: *A inconstância da alma selvagem : e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CÁZARES, María del Carmen León. “A cielo abierto: La convivencia en plazas y calles” In: GARCÍA, Antonio Rubial. *La ciudad barroca*. Tomo II. México: FCE, 2011.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982.

_____. *Le lieu de l'autre : histoire religieuse et mystique*. Paris: Gallimard, 2005.

_____. *El lugar del otro*. Buenos Aires: Katz, 2007.

_____. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Difel, Ed. Bertrand Brasil, 1990.

_____. “O Mundo como Representação”. In: *Estudos Avançados*. São Paulo, V. 5, n. 11, 1991.

_____. *À Beira da Falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: Ed Universidade/ UFRGS, 2002.

CISNEROS, Gerardo Lara. *Superstición e idolatría en el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México, siglo XVIII*. (Tese de doutorado). México: UNAM, 2011.

COSTIGAN, Lucia Helena (org.). *Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2005.

DE LA SERNA, Jorge Ruedas. “El paraíso y el infierno. Remotos orígenes del discurso Nacional” In: GIRON, Nicole. *La construcción del discurso nacional en México, un anhelo persistente, siglos XIX y XX*. México: Instituto Mora, 2007.

DELUMEAU, Jean. *História do Medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *Mil anos de felicidade: uma História do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DUVERGER, Christian. *La conversión de los indios de la Nueva España*. México: FCE, 1993.

DURÁN, Rafael Barajas. “Retrato de un siglo: Cómo ser mexicano en el XIX?”. In: FLORESCANO, Enrique. *Espejo Mexicano*. México: FCE, 2002.

ESTENSSORO, Juan Carlos. “O símio de Deus”. In: NOVAES, Adauto (org.) *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

ESTENSSORO-FUCHS, J. C. e CASTELNAU, Charlotte de. “Les pouvoirs de la parole: La prédication au Pérou: l’évangélisation à l’utopie” *Annales Histoire, Sciences Sociales*, 51, n. 6, 1996.

FERREIRA, A. B. H, *O mini dicionário da língua portuguesa*. 4a edição revista e ampliada do mini dicionário Aurélio. Ed. Nova Frontera– Rio de Janeiro, 2001.

FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira. *Histórias de um silêncio: as leituras de História Eclesiástica Indiana de Frei Jerônimo de Mendieta*. (Dissertação) Campinas: Unicamp, 2004.

_____. *Patria mestiza: memória e história na invenção da nação mexicana entre os séculos XVIII e XIX*. (Tese de doutorado). Campinas: IFCH, Unicamp, 2009.

_____. e REIS, A. R. “Os conflitos e as possibilidades de paz: as concepções políticas de Motolinía e Mendieta no México do século XVI”. *Revista Eletrônica da Associação Nacional de Pesquisadores de História Latino-Americana e Caribenha (ANPHLAC)*. n, 5.

FERNÁNDEZ, David Lorente. “Graniceros, los ritualistas del rayo en México: historia y etnografía”. *Cuicuilco*, n. 47, 2009.

FERRER, Luis Martínez. “Los decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585). Problemas y posibilidades de su edición crítica”. In: GONZÁLEZ, Andrés Lira; CÁZARES, Alberto Carrillo; ASCENCIO, Claudia Ferreira (org.). *Derecho, política, y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*. Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2013.

FLECK, Eliane Cristina Deckmann. “Em memória de São Tomé: pegadas e promessas a serviço da conversão do gentio (séculos XVI e XVII). *Estudos Ibero-Americanos*. V. 36, n.1, PUCRS, 2010.

- FLORESCANO, Enrique. *Espejo Mexicano*. México: FCE, 2002.
- _____. “México a través de los siglos: Un nuevo modelo para relatar el pasado”. *La Jornada Virtual*, 2002.
- FONTANA, Josep e VILLARES, Ramón (org). *História de Espanha, las crises de la Monarquía*. v. 04. Barcelona: Crítica e Marcial Pons, 2009.
- FREITAS NETO, José Alves de. *Bartolomé de las Casas: narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Annablume, 2003.
- _____ e KARNAL, Leandro. *A Escrita da Memória: interpretações e análises documentais*. São Paulo: Instituto Cultural Banco Santos, 2004.
- FREY, Herbert e LOEWE, Ricardo. “Cristianismo en Occidente y en la Nueva España. La europeización de Europa y la occidentalización del Nuevo Mundo”. *Revista Mexicana de Sociología*. v. 61, n.1, 1999.
- FURST, Peter. “Hallucinogens in Precolumbian Art”. *Art and Environment in Native America*, n.7, 1974.
- GARCÍA, Antonio Rubial. “Presentación”; “Los conventos mendicantes”. In: *Historia de la vida cotidiana em México*. Vol II: La ciudad barroca. México: FCE, 2005.
- GARCÍA, Jesús Bustamante. “La confirmación de la Antropología como disciplina científica, el Museo Nacional de México y los congresos internacionales de Americanistas” *Revista de Indias*. v. LXV, n. 234, 2005.
- GAY, Peter. *O estilo na história: Gibbon, Ranke, Macaulay, Burckhardt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- GERBI, Antonello. *O Novo Mundo: história de uma polêmica. (1750-1900)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GIBBON, Edward. *Declínio e Queda do Império Romano*. Ed. Abreviada. São Paulo: Companhia de Bolso, 2005.
- GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria a cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- _____. *Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Cia. Das Letras, 2001.
- GÓMEZ CANEDO, Lino. *Evangelización y Conquista: experiencia franciscana en Hispanoamérica*. Cidade do México: Ed. Porrúa, 1977.

GÓNGORA-BIACHI, Renán A. “Superstición, magia y enfermedad en el Yucatán del siglo XVI según la visión de Pedro Sánchez de Aguilar”. *Rev Biomed*, v. 9, n.4, 1998.

GOSNER, Kevin. “Caciques and conversion: Juan Atonal and the Struggle for legitimacy in Post-Conquest Chiapas”. *The Americas*. v. 49, n.2, 1992.

GONZÁLEZ, Andrés Lira; CÁZARES, Alberto Carrillo; ASCENCIO, Claudia Ferreira (org.). *Derecho, política, y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*. Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2013.

GONZÁLEZ, Iván Escamilla. “La corte de los virreyes”. In: GARCÍA, Antonio Rubial. *La ciudad barroca*. Tomo II. México: FCE, 2005.

GONZÁLEZ, Francisco Colom. “La imaginación nacional en América Latina” *Historia Mexicana*, v. LIII, n.2, 2003.

_____. *Relatos de nación: la construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*. México: Iberoamericana/Vervuert, 2005.

GREENLEAF, Richard E. *Zumárraga y la Inquisición Mexicana. 1536-1543*. Cidade do México: FCE, 1992.

GRUYTERS, Pe. Antônio H. M. *Imagens e Idolatria. O que diz a Bíblia*. São Paulo: Edições Paulinas, 2003.

GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. Trad. Rosa Freire d’Aguilar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *A Guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2006.

_____. *A Colonização do Imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *La colonización de lo imaginario: Sociedades indígenas indígenas y accidentalización en el México español. Siglos XVI-XVII*. México: FCE, 1991.

_____e BERNAND, C. *De l’Idolâtrie - Une Archeologie des Sciences Religieuses*. Paris, Seuil, 1988.

_____. *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós, 2000.

GUBLER, Ruth. “El Informe contra Indolorum Cultores del Obispado de Yucatán”. *Estudios de Cultura Maya*, v. 30, 2007.

GUERRA, François-Xavier. “Las mutaciones de la identidad en la América hispánica” In: ANNINO, Antonio & François-Xavier Guerra. *Inventando la nación*. México: FCE, 2003.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HANSEN, João Adolfo. “Sem F, sem L, sem R: cronistas, jesuítas & índios no século XVI”. *Cadernos CEDES*. Campinas: Papyrus, n. 30, jun. 1993.

_____. “A escrita da conversão”. COSTIGAN, Lucia Helena (org.). *Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2005.

_____. “A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro”. In: NOVAES, Adauto (org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.

HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto – ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999.

_____. “A Arte da Narrativa Histórica” In *Passados Recompuestos: campos e canteiros da História*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Ed. FGV, 1998.

“Epistolario de Nueva España 1508-1818”. Resenha de: HILL, Roscoe R.. *The Hispanic American Historical Review*. v. 22, n.3, 1942.

HUIZINGA, Johan. *O declínio da Idade Média*. Lisboa: Ed. Ulisseia, s/d.

_____. *O Outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

KARNAL, Leandro et alli (Orgs.), *Revista Ideias – dossiê: Cronistas da América*. Campinas: IFCH, 2004.

_____. *Teatro da Fé – representação religiosa no Brasil e México do século XVI*. São Paulo: Editora Hucitec, 1998.

_____. “Mendieta: Novo Mundo e Fim do Mundo” *Revista Brasileira de História*. V.11, nº21. São Paulo, 91.

KNIGHT, Alan. “Superstition in Mexico: From Colonial Church to Secular State”. *Past and Present*, 3, 2008.

LAVRIN, Asunción. “La sexualidade y las normas de la moral sexual”. In: GARCÍA, Antonio Rubial. *La ciudad barroca*. Tomo II. México: FCE, 2005.

LOMNITZ-ADLER, Claudio. *Deep Mexico, Silent Mexico: An anthropology of Nationalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.

LÓPEZ-CANO, María del Pilar Martínez (org.). “Concilios provinciales mexicanos. Época colonial”. *Série instrumentos de consulta IV*. México: UNAM, 2004.

LUQUE-ALCAIDE, Elisa; SARANYANA, Josep-Ignasi. “Los instrumentos pastorales del III Concilio Mexicano (1585). In: *Scripta Theologica*, v.23, n.1, 1991.

_____. “El memorial inédito de Jerónimo de Mendieta al III Concilio provincial de México: Estudio preliminar y transcripción”. *AHIg*, v. 1, 1992.

MANCERA, Sonia. “La embriaguez, la cocina y sus códigos morales” In: GARCÍA, Antonio Rubial. *La ciudad barroca*. Tomo II. México: FCE, 2005.

_____. *Del amor al temor: borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*. México, FCE, 2012 (Edição eletrônica).

MARQUES, Juliana Bastos. “Um ciclo de costumes em Tácito? Anais III, 55”. *Boletim do CPA*. v. 18. Campinas: IFCH, Unicamp, 2004.

_____. “Uma análise dos estudos críticos sobre Tácito.” *Revista Aletheia*. N.o1, v.01, 2008.

_____. “Estruturas narrativas nos Anais de Tácito.” *História da Historiografia*. n. 05, Ouro Preto: UFOP, 2010.

MARTÍNEZ, José Luiz González. “Sincretismo e identidades emergentes: El *Manual de Jacinto de la Serna (1630)*” *Dimensión Antropológica*. v. 38, 2006.

MERAZ, Óscar Fernando López. “Demonología en la Nueva España: Fray Jerónimo de Mendieta y el Demonio” *Revista Complutense de Historia de América*, v. 34, 2008.

MIJARES, Ivonne. “El abasto urbano: caminos y bastimentos”. In: GARCÍA, Antonio Rubial. *La ciudad barroca*. Tomo II. México: FCE, 2011.

MIRANDA, Luiz Francisco Albuquerque de. “Progresso e decadência na história filosófica de Voltaire” *História da historiografia*. n. 07, Ouro Preto: UFOP, 2011.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru: EDUSC, 2004.

MONTEIRO, Paula (org.) *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

MONTFORT, Ricardo Pérez. “Un nacionalismo sin nación aparente. La fabricación de lo típico mexicano 1920-1950”. *Política e Cultura*. n. 12, 1999.

MORAIS, Marcus Vinícius de. *O sonho e o despertar por vir: o diálogo solitário da confissão – uma reflexão sobre o sacramento da penitência na Nova Espanha, na passagem do século XVI para o XVII*. (Dissertação), Campinas: Unicamp, 2006.

MORENO, Luis Gerardo. *Orígenes de la museología mexicana: Fuentes para el estudio histórico del Museo Nacional, 1780-1940*. México: Universidad Iberoamericana, 1994.

_____. “History and Patriotism in the National Museum of México” In: KAPA, Flora *Museums and the Making of “Ourselves”*. *The role of objects in national identity*, Londres: Leicester University Press.

MORRIS, Stephen D. “Reforming the Nation: Mexican Nationalism in context”. *Journal of Latin American Studies*. v. 31, n.2, 1999.

MORSE, Richard M. *O Espelho de Próspero: Cultura e ideias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

O’GORMAN, Edmundo. “Al rescate de Motolínia: primeros comentarios al libro de Georges Baudot” *Historia Mexicana*, V. 27, n. 3, 1978. Site: <http://www.jstor.org/stable/25135615> , acessado em: 22/06/2011.

_____. *A invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir*. São Paulo: Ed. da Unesp, 1992.

_____. “Prólogo a la primera edición”. ACOSTA, Pe. José de. *Historia Natural y Moral de las Índias*. Cidade do México: FCE, 1985.

OLÍN, María Concepción Lugo. “Enfermedad y muerte en la Nueva España”. In: GARCÍA, Antonio Rubial. *La ciudad barroca*. Tomo II. México: FCE, 2005.

OLVERA, Carlos Vázquez. *El Museo Nacional de Historia en voz de sus directores*. México: Plaza y Valdez Ed, 1997.

ORTIZ, Alberto. “La tradición del discurso antisupersticioso en Nueva España, La Relación Auténtica de las Idolatrías, Supersticiones y Vanas Observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca, de Gonzalo de Balsalobre.” *Memoria*, XVIII, 2005.

PARADA, Maurício (org.). *Os historiadores: clássicos da História*. Petrópolis: Vozes, 2012.

PASTOR, María Alba. *Crisis y recomposición social: Nueva España em el tránsito del siglo XVI al XVII*. México: FCE, 1999.

PAWLING, Perla Chinchilla. “La invención de lo cotidiano, una empresa del Barroco?” In: GARCÍA, Antonio Rubial (org) *Historia de la vida cotidiana em México*. Vol II: La ciudad barroca. México: FCE, 2005.

PEÑA, Margarita. “Los hermanos de Juan Ruiz de Alarcón: ortodoxia y judaísmo”. *Elementos*, 43, 2001.

PEÑAFORT, Luisa Zahino. “La cuestión indígena en el IV Concilio Provincial Mexicano”. *Relaciones*, 45, XII, 1991.

POCOCK, J. G. A. *Barbarism and Religion*. Vol. IV “Barbarians, savages and Empire”. NYC: Cambridge University Press, 2005.

POOLE, STAFFORD. “The Church and the Repartimientos in the Light of the Third Mexican Council, 1585” *The Americas*, v. 20, n. 1, 1963.

_____. “Successors to Las Casas”. *Revista de Historia de América*, n. 61/62, 1966.

_____. “Opposition to the Third Mexican Council” In: *The Americas*, v.25, n.2, 1968.

_____. “Church Law on the Ordination of Indians and Castas in New Spain”. *The Hispanic American Historical Review*. v. 61, n. 4, 1981.

_____. “The Last Years of Archbishop Pedro Moya de Contreras, 1586-1591”. *The Americas*, v. 47, n.1, 1990.

_____. “Some Observations on Mission Methods and Native Reactions in Sixteenth-Century New Spain”. *The Americas*, v. 50, n. 3, 1994.

_____. “The Politics of Limpieza de Sangre: Juan de Ovando and His Circle in the Reign of Philip II”. *The Americas*, v. 55, n. 3, 1999.

_____. *Pedro Moya de Contreras: Reforma católica y poder real en la Nueva España 1571-1591*. Michoacán: El Colégio de Michoacán, 2012.

QUEZADA, Noemí. “Hernando Ruiz de Alarcón y su persecución de idolatrías”. *Tlalocan*, v.8, 1980.

RAGON, Pierre. “Nueva España, Nueva Inglaterra: dos fronteras de cristiandad (siglos XVI y XVII)”. *Historia y Grafia*, n. 36, 2011.

RAMÍREZ, Clara. “Formas de expresión de las ideas políticas en el mundo hispánico, siglos XVI y XVII”. *Mexican Studies/ Estudios Mexicanos*, v. 26, n. 2, 2010.

REIS, Anderson Roberti dos. *Da Idolatria Indígena à conversão cristã no México do século XVI: Uma análise da obra de frei Toribio Motolínia*. (Dissertação). Campinas: Unicamp, 2007.

_____ e FREITAS NETO, José Alves. “Las Casas e Motolinía: em torno da discussão sobre a conquista religiosa da América do século XVI”. *Revista História Unisinos*, v. 8, n. 9, 2004.

_____ e Fernandes, Luiz Estevam de Oliveira. “A crônica colonial como gênero de documento histórico”. *Revista Idéias*, Ano 13 n.2, dossiê “Crônicas da América II”, 2006.

_____. *A Companhia de Jesus no México: Educação, Bom Governo e Grupos Letrados (Séculos XVI-XVII)*. (Tese). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011.

RIBOT, Luis. *El arte de gobernar: Estudios sobre la España de los Austrias*. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

RICARD, Robert. *La Conquista Espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las ordenes mendicantes em la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

RODRÍGUEZ, Pablo. “Testamentos de indígenas americanos: séculos XVI-XVII” *Revista de História*. V. 154, N, 1, São Paulo, 2006.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. *La Hermana Pobreza*. México, UNAM, 1996.

SÁNCHEZ, Sebastián. “Demonología en Indias. Idolatría y mimesis diabólica en la obra de José de Acosta” *Revista Complutense de Historia de América*, v.28, 2002.

SCHROEDER, Susan; POOLE, Stafford. *Religion in New Spain*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007.

SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia. das Letras, 1993.

_____. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia. das Letras, 2000.

TAVÁREZ, David Eduardo. “La idolatria letrada: un análisis comparativo de textos clandestinos rituales y devocionales en comunidades Nahuas y Zapotecas, 1613-1654” *HMex*, v. XLIX: 2, Chicago, 1999.

_____. “Communal defiance, divided allegiances: Zapotec responses to Idolatry extirpation campaigns in Oaxaca”. In: SCHROEDER, Susan; POOLE, Stafford. *Religion in New Spain*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007.

_____. “Idolatry as an ontological question: native consciousness and juridical proof in colonial mexico” *JEMH*, 6.2, 2000.

TERRICABRAS, Ignasi Fernández. *Felipe II y e clero secular: la aplicación del Concilio de Trento*. Madri: Sociedad Estatal para la conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.

THEODORO, Janice. *América Barroca: temas e variações*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Nova Fronteira/Edusp, 1992.

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra Séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TRASLOSHEROS, Jorge E. “El tribunal eclesiástico y los indios en el Arzobispado de México, hasta 1630.” *Historia Mexicana*, V. 51, N, 3, 2002.

_____. “Estratificación social en el reino de la Nueva España, siglo XVII.” *Relaciones*, n. 59, v. XV, 1994.

_____. “El Derecho Canónico de la Provincia Eclesiástica de México en Nueva España. Una herencia por explorar”. In: GONZÁLEZ, Andrés Lira; CÁZARES, Alberto Carrillo; ASCENCIO, Claudia Ferreira (org.). *Derecho, política, y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*. Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2013.

TRILLO, Mauricio Tenorio e GALVARRIATO, Aurora Gómez. *El Porfiriato*. México: FCE, 2006.

TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América – A questão do outro*. Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo : Martins Fontes, 2003.

VAINFAS, Ronaldo. “Colonialismo e Idolatrias: Cultura e Resistência Indígenas no Mundo Colonial Ibérico” *Rev. Bras. de História*, v.11, n. 21, 1990.

VARELLA, Flávia Florentino. *Decadência, historiografia e a imagem imperial nas obras de Tácito*. (Monografia de Bacharelado). Mariana: Universidade Federal de Ouro Preto, 2008.

VARÓN, Beatriz Aracil. “Teatro Evangelizador y poder en México”. *Destiempos*, 3, n.14, 2008.

WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1999.

ZAMORA, Rosa María Fernández. “Los concilios mexicanos promotores del libro y de la lectura en el siglo XVI”. *Investigación Bibliotecológica*. v. 22, n. 45, 2008.