

ANDERSON ROBERTI DOS REIS

**DA IDOLATRIA INDÍGENA À CONVERSÃO CRISTÃ
NO MÉXICO DO SÉCULO XVI**

Uma análise da obra de frei Toribio Motolinía

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-graduação de História do
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas, sob
orientação do Prof. Dr. Leandro Karnal.

Este exemplar corresponde à redação
final da dissertação de mestrado
defendida e aprovada pela Comissão
Julgadora em 10/01/2007.

Banca:

Prof. Dr. Leandro Karnal

Profa. Dra. Janice Theodoro da Silva

Prof. Dr. José Alves de Freitas Neto

Profa. Dra. Leila Mezan Algranti (Suplente)

Profa. Dra. Maria Lígia Coelho Prado (Suplente).

Janeiro - 2007

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

R277d **Reis, Anderson Roberti dos**
Da idolatria indígena à conversão cristã no México do século XVI: uma análise da obra de frei Toribio Motolinía / Anderson Roberti dos Reis. - - Campinas, SP : [s.n.], 2007.

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

1. Motolinía, Toribio, m1568. 2. Franciscanos. 3. Crônicas. 4. Idolatria. 5. México – História – Séc. XVI. I. Karnal, Leandro. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(cc/ifch)

Título em inglês: From indigenous idolatry to christian conversion in 16th century Mexico: an analysis of the work of friar Toribio Motolinía

**Palavras – chave em inglês (Keywords): Franciscans
Chronicle
Idolatry
Mexico – History – 16th century**

Área de concentração : História Cultural

Titulação : Mestre em História

Banca examinadora : Leandro Karnal, Janice Theodoro, José Alves de Freitas Neto

Data da defesa : 10-01-2007

Programa de Pós-Graduação :- História

RESUMO

O objetivo desta pesquisa é relacionar e analisar as concepções de idolatria indígena e conversão cristã no México do século XVI, a partir da *Historia de los indios de la Nueva España* de frei Toribio Motolinía. Após pouco mais de uma década de trabalhos missionários na Nova Espanha, Motolinía começou a redigir uma “relação dos ritos e idolatrias dos nativos e de sua maravilhosa conversão à religião cristã”. Entretanto, essa “história dos índios” configurou-se, no decorrer da narrativa do frade, em uma “história dos trabalhos franciscanos junto aos indígenas do Novo Mundo”.

A partir dessa observação inicial, nós examinamos como Motolinía representou as noções de idolatria indígena e conversão cristã e, ao mesmo tempo, articulou esses dois conceitos em uma determinada estrutura narrativa com um sentido próprio. De algum modo, nós queremos analisar a relação entre a narrativa elaborada por frei Toribio e os desafios e debates (teológicos, políticos) com os quais o frade esteve envolvido, mesmo que indiretamente. A partir desse exercício, nós pretendemos, também, trazer ao debate uma parte significativa da história das idéias religiosas e políticas no México quinhentista, bem como as bases da fundação de uma memória franciscana na América.

Palavras-chave: Toribio Motolinía; crônicas religiosas; franciscanos; idolatria indígena; cristianização; México século XVI.

ABSTRACT

The objective of this study is to relate and analyze the conceptions of indigenous idolatry and Christian conversion in the 16th century Mexico, based on the *Historia de los indios de la Nueva España* of friar Toribio Motolinía. After little more than a decade of missionary work in New Spain, Motolinía started to write a "register of rites and idolatry of the natives and their wonderful conversion to the Christian religion". However, this "indigenous history" became, as the friar's narrative progressed, a "history of Franciscan works with the natives of New World".

From this initial observation, we explored how Motolinía represented the ideas of indigenous idolatry and Christian conversion and, at the same time, organized these two concepts in a given narrative structure, with a specific meaning. Somehow, we want to analyze the relationship between the narrative developed by friar Toribio and the challenges and debates (theological, political) with which he was involved – indirectly, even. From this exercise, we also want to raise the debate about a significant part of the history of religious and political ideas of the 16th century Mexico, as well as the basis of the foundation of a Franciscan memory in America.

Keywords: Toribio Motolinía; religious chronicles; franciscans; indigenous idolatry; christianization; 16th century Mexico.

À Maria, minha mãe e porto seguro, por me lembrar todas as manhãs
que a estrada vai além do que se vê.

Ao Carlos, meu pai, por ter (quase sempre calado)
muito me ensinado. Hoje ele mora no céu!
Salve Santa Clara!

“Somos, portanto, algo cambiante e algo permanente. Somos algo essencialmente misterioso. Que seria de nós sem a memória? [...] Estamos permanentemente nascendo e morrendo. Por isso o problema do tempo nos afeta mais que os outros problemas metafísicos. Porque os outros são abstratos. O do tempo é nosso problema. Quem sou eu? Quem é cada um de nós? Quem somos? Talvez o saibamos algum dia. Talvez, não. Nesse meio tempo, entretanto, como dizia Santo Agostinho, minha alma arde, porque quero saber”.

Jorge Luis Borges, *O tempo*.

AGRADECIMENTOS

Agradeço sinceramente ao Prof. Dr. Leandro Karnal, amigo e orientador desta dissertação. Com o Leandro, professor e pesquisador sério, tive o prazer de travar longas conversas, inclusive ao longo de nossas idas e vindas entre São Paulo e Campinas. Dos assuntos ligados à pesquisa (fundamentais), passando pelas espécies de árvores à beira da estrada, até problemas com “cones voadores” que atacam motoristas na Bandeirantes (“coisas do diabo”, advertiriam alguns), pude partilhar um pouco de sua inteligência, amizade, benevolência, memória brilhante e fina ironia. Por tudo isso, pela confiança, pelos livros emprestados e pelas (muitas) portas abertas durante esses últimos três anos: muito obrigado! Espero ter retribuído, ao menos um pouco, com esforço e trabalho.

Com o Prof. Dr. José Alves de Freitas Neto também tenho uma grande dívida. Pela análise atenta e críticas feitas por ocasião da qualificação; pelas sugestões de leituras e reflexões a respeito de *nuestra América*; pelo entusiasmo com o qual tem me acompanhado desde o primeiro ano da graduação; pela amizade; pelos bate-papos e caronas; pelos livros emprestados e sobretudo pela confiança que depositou em mim! Ao amante da Política, meus mais sinceros agradecimentos.

À Profa. Dra. Leila Mezan Algranti sou muito grato. Suas sugestões e críticas muito me ajudaram a pensar as práticas do historiador. Em tempos de reflexão sobre o nosso ofício, ela tem muito a dizer sobre o trabalho com documentos e eu sou todo ouvidos! Tanto na Linha de Pesquisa como no curso da Pós-graduação e na qualificação suas intervenções muito me instigaram. Muito obrigado.

Durante esses anos de pesquisa também tive o prazer de conhecer a Profa. Dra. Janice Theodoro, da Universidade de São Paulo. Foram boas as conversas e discussões durante o curso por ela ministrado na USP, onde pude conhecê-la mais de perto e ouvir atentamente suas reflexões sobre a Nova Espanha e as crônicas religiosas. À Profa. Janice, muito obrigado!

Dona Maria, minha mãe, é a responsável por eu ter chegado até aqui: “se alguém perguntar por mim, diga que fui por aí”. Se vai dar certo ou não, “são outros

quinhentos”, como ela diz. Mas a base e a estrutura ela sempre bancou de peito aberto, como uma “mulher madrugadeira e batalhadora” que é. “Maria, Maria é um dom, uma certa magia...”!

Ao meu primo Márcio e aos amigos Rafael, Edula, Roberto, Zé Cláudio, Rodrigo, Will, Piuí, Joel (e “família River”), André, Hormando, Maria Evani, Carlos, Tatsuo, Maria Emília, Dulci e Renato: valeu pela força. “Toquem os sinos bem alto por toda a cidade, festanças e banquetes pelas ruas”. Às “gatas extraordinárias” Luciene e Vivian: obrigado pelas palavras sempre positivas.

“Do muito que li, do pouco que sei, nada me resta. A não ser...”. Patrícia, minha companheira: obrigado pelo apoio, carinho, paciência e amor irrestritos ao longo das nossas idas e vindas nos últimos anos!

Ronaldo, Victor e Adriana: obrigado pela ajuda com os “aspectos operacionais” da dissertação.

Odair, Zezé, Gustavo e Guilherme: vocês foram os responsáveis pelo conforto que tive no primeiro ano da pesquisa. Obrigado por terem-me hospedado, pelo carinho, bate-papos e boas risadas durante um período de adaptação e muito suor!

O Duda e o Marquinhos, companheiros de orientação e pesquisa, são alguns dos amigos – no sentido estrito da palavra – que fiz na Unicamp. Pelos sarros e conversas durante nossos encontros (além das muitas “idéias sérias” e leituras atentas) eu lhes sou muito grato. O Célio (talvez o maior iconoclasta que já conheci, mais impiedoso que muitos franciscanos do século XVI) também muito me ajudou com suas palavras de incentivo. Sua sagacidade, humor e inteligência foram grandes atrativos nas noites frias e filosóficas de Serra Negra e Águas de Lindóia.

Devo agradecer também à CAPES pelo financiamento dos últimos dois anos desta pesquisa.

É importante lembrar, por uma questão de protocolo, que as possíveis incorreções ou imprecisões deste estudo são de minha inteira responsabilidade. A impetuosidade e certa imaturidade às vezes nos levam por caminhos pouco imaginados.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	001
------------	-----

CAPÍTULO 1

Historia de los indios de la Nueva España: trajetos e leituras

1.1 Trajetos	011
1.2 Leituras	019
1.2.1 O período colonial e a <i>Historia de los indios</i> como fonte para outras crônicas: Las Casas e Mendieta	019
1.2.2 A <i>Historia de los indios</i> (re)descoberta: José Fernando Ramírez	027
1.2.3 Uma incógnita historiográfica: a percepção de Edmundo O'Gorman	031
1.2.4 A leitura milenarista: Georges Baudot	039

CAPÍTULO 2

A escrita da Historia: estrutura, narrativa e memórias

2.1 Estrutura geral da obra	047
2.2 A escrita da <i>Historia</i> : formas de contar	054
2.3 A escrita do Outro: estratégias de tradução	065
2.4 Memórias franciscanas e o modelo hagiográfico	070
2.4.1 Quatro preceptivas da narrativa hagiográfica	072
2.4.2 Martín de Valência, a hagiografia e a memória franciscana	076

CAPÍTULO 3

***“De muchos ídolos que tenían”*: a construção da idolatria indígena**

3.1 A idolatria e o problema das imagens	087
3.2 Nova Espanha, reino da idolatria	096
3.2.1 A elaboração de um conceito	096
3.2.2 Os missionários em ação: destruição material e construção conceitual	100
3.3 A percepção de Motolinía: a idolatria na <i>Historia de los indios</i>	110
3.3.1 Aspectos gerais: o erro, a descrição e “los muchos ídolos”	110
3.3.2 Da idolatria à conversão	118
3.3.3 A atuação do demônio	120
3.3.4 A dimensão política da idolatria	123
3.3.5 Idolatrias noturnas: práticas persistentes na <i>Historia de los indios</i>	131

CAPÍTULO 4

Narrativas da Conversão

4.1 <i>Patientia necessaria est</i> : o projeto catequético franciscano	137
4.2 Interpretações da evangelização na Nova Espanha	152
4.3 Narrativas da conversão: variações e descontinuidades	159
4.4 “De la prisa que los indios tienen”: a vontade indígena	173
4.5 A primazia da catequese franciscana: conflitos e negociações	195
4.5.1 Indígenas contra indígenas: a leitura moral e política	196
4.5.2 Lobos e cordeiros: colonos contra indígenas e a Providência divina	198
4.5.3 O conflito sobrenatural entre Deus e o diabo	200
4.5.4 As divergências missionárias	202

CONSIDERAÇÕES FINAIS	211
-----------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	221
---------------------	-----

INTRODUÇÃO

“Como eu irei dizer agora, esta história será o resultado de uma visão gradual - há dois anos e meio venho aos poucos descobrindo os porquês. É a visão da iminência de. De quê? Quem sabe se mais tarde saberei. Como que estou escrevendo na hora mesma em que sou lido. Só não inicio pelo fim que justificaria o começo - como a morte parece dizer sobre a vida - porque preciso registrar os fatos antecedentes.”

Clarice Lispector, *A hora da estrela*

Esta pesquisa tem por objetivo discutir e analisar as concepções de idolatria indígena e conversão cristã na *Historia de los indios de la Nueva España*, do franciscano Toríbio Benavente de Motolinía¹. Nascido em 1491, em Benavente, província de Zamora, na Espanha, Toríbio entrou para a Ordem dos franciscanos ainda na juventude². Pouco se sabe de sua vida antes do ingresso no Convento de São Gabriel, na segunda década do século XVI. Essa passagem por São Gabriel (1517-1523) é significativa para a compreensão de seus escritos e projetos missionários décadas mais tarde na Nova Espanha. Esse convento, sob o comando de Juan de Guadalupe, expressou um dos resultados da reforma feita na Ordem franciscana, em finais do século XV³. O ano em que ela foi terminada coincidiu com o ano da conquista do México: 1519. Sob essa atmosfera, Motolinía foi escolhido, junto a outros confrades, para compor a famosa “missão dos doze” que veio à América com o objetivo de converter os indígenas à religião cristã.

¹ Para facilitar a leitura, nós nos referiremos à obra apenas pelo título *Historia de los indios*, sempre em itálico, e ao autor por “frei Toríbio” ou somente “Motolinía”.

² Apesar de algumas divergências, a hipótese mais plausível é a de que ele nasceu em 1491.

³ Entre os anos finais do século XV e as primeiras décadas do XVI, efetuou-se a reforma na Ordem franciscana. Retomando as bases do pensamento de São Francisco de Assis e algumas idéias milenaristas de Joaquín de Fiore, e obtendo de Alexandre VI duas bulas que legitimavam o retorno a um “franciscanismo mais absoluto” (ideal de pobreza, pregação, humildade) e a abertura de novas casas conventuais, Juan de Guadalupe empreendeu profundas mudanças na formação dos irmãos menores (BAUDOT: 1983, pp. 85-90).

Logo ao chegarem à América, por volta de maio de 1524 – aportando em San Juan de Ulúa – os seráficos foram teatralmente recebidos por Cortés. Por ocasião dessa recepção feita pelos conquistadores e alguns colonos, Toríbio passou a ser conhecido como Motolinía (derivação de *motolinea*), que em náuatle significava “o pobre”. Isso porque logo ao colocar os pés em terras americanas, os irmãos menores foram identificados como “pobres” por conta de suas vestes e os pés descalços. Ao saber o que significava aquele grito dos indígenas, o jovem frade resolveu que daquele dia em diante usaria o “apelido” Motolinía, junto a seu nome cristão e ao sobrenome de sua vila natal. O frade passou a assinar suas cartas e escritos como “Toríbio de Benavente Motolinía”, ou, às vezes, como Toríbio Paredes de Benavente, o Motolinía”. Esse relato, além de compor um quadro cênico valioso, foi recuperado inúmeras vezes pelos franciscanos para eles se contraporem à cobiça dos colonos ou ao luxo de outros religiosos. Porém, deixemos de lado por ora as imagens feitas.

A partir de então os franciscanos, sob a batuta de Martín de Valência, disseminaram-se pelo território mexicano e fundaram os primeiros conventos⁴. Motolinía, já na década de 1520, tornou-se guardião do convento de São Francisco de Assis, no México (1524-26), e do convento de Santo Antonio, em Texcoco (1527-29). De 1529 a 1536, ficou responsável pelo convento franciscano de Huexotzinco, período em que foi acusado de participar de um “complô” contra as autoridades civis, em 1529. Nesse desentendimento, os seráficos foram acusados, sobretudo, de quererem se apoderar da Nova Espanha. A insistência dos franciscanos em “proteger” os indígenas diante das autoridades civis, o isolamento e a hostilidade que mantinham em relação às hierarquias da Igreja e a pretensão de formar comunidades cristãs separadas do “mundo laico” no México, acentuaram as dissidências. Em 1531, Motolinía fundou a cidade de Puebla de los Ángeles. De 1536 a 1542, esteve em Tlaxcala – completando o ciclo dos quatro grandes centros religiosos da Mesoamérica – onde escreveu grande parte da *Historia de los indios*. Depois de Tlaxcala, regressou ao convento do México e circulou algumas outras vezes por conventos menores, até

⁴ É preciso lembrar que quando os franciscanos chegaram à Nova Espanha, Pedro de Gante já se encontrava em terras americanas com mais dois irmãos flamengos, Juan de Aora e Juan de Tecto, realizando trabalhos missionários.

morrer em 1569. Em síntese, o frade franciscano foi um dos fundadores da ação missionária no México.

Paralelamente às atividades missionárias, Motolinía mostrou-se um escritor diligente. Produziu várias cartas, textos, doutrinas e, até mesmo, uma peça de teatro em náuatle. Boa parte desses escritos ficou perdida no século XVI, e as poucas referências que hoje se tem foram feitas por outros cronistas. Os textos mais comentados de Motolinía são a *Historia de los indios*, os *Memoriales* e a *Carta al Emperador*, de 1555⁵. Há, também, um ensaio de reconstrução do “Libro Perdido”, de Motolinía (1989), levado a cabo pelo historiador mexicano Edmundo O’Gorman. Nesse ensaio, O’Gorman pretendeu reunir materiais dispersos atribuídos a Motolinía e, assim, organizar o que seria a “grande obra” do frade, perdida desde o século XVI. A maioria desses escritos (inclusive os *Memoriales* e parte do *Libro Perdido*) funde-se na composição da *Historia de los indios*. Esta foi a primeira obra editada de frei Toríbio – ainda no século XIX – e, também, aquela que mais vezes foi impressa e traduzida para outros idiomas. Por esse motivo e por ela ter certa unidade semântica e uma premissa, optamos por estudá-la. As comparações ou observações a respeito de outros textos do frade serão feitas de acordo com as circunstâncias. Contudo, não faremos um trabalho de cotejamento entre as próprias obras de Motolinía, sobretudo por entendermos que a grande maioria dos pressupostos, das formas e conteúdos se repete em todas elas, inclusive a sua percepção da idolatria indígena e da conversão cristã, tema que nos interessa diretamente. Quando houver alguma distância ou contrapontos, nós os realçaremos.

Admite-se, em geral, que a *Historia de los indios* foi escrita entre os anos de 1536 e 1541. Ela é composta por três tratados, que incorporam 45 capítulos, e de uma Epístola Proeminal escrita a dom Antonio Pimentel, sexto Conde de Benavente. Como iremos sugerir ao longo desta pesquisa, a obra foi organizada seguindo uma estrutura

⁵ Os outros textos de Motolinía podem ser resumidos na seguinte lista: *Doctrina Cristiana en lengua mexicana*; *Tratado del Camino del Espíritu*; *Autos o Comedias en lengua mexicana*; *Venida de los doce*; *Vida y Martirio de Tres niños de Tlaxcala*; *Relación del viaje a Guatemala*; *Guerra de los indios de la Nueva España*; *Calendario Mexicano*; *Memoriales*; *De Moribus Indorum*; *Libro de los ritos, costumbres y conversión de los indios*; *Relación de las cosas, idolatrías, ritos y ceremonias de la Nueva España* e *Historia de los indios de la Nueva España*. De acordo com o capítulo IV de Baudot (1983).

teleológica dada desde as primeiras linhas do texto: narrar uma história dos índios, dos tempos que eram idólatras até chegar à maravilhosa conversão cristã. Ou melhor, o relato não sugere uma “história dos índios” – conforme anuncia o título (que é posterior à confecção do manuscrito, possivelmente do século XVII), mas sim uma história dos trabalhos pastorais dos franciscanos junto aos indígenas, possibilitando a passagem da idolatria à conversão cristã. Daí o nosso interesse em estudar esses dois conceitos: como Motolinía os concebeu? De um lado, o que era a idolatria indígena para o frade? Quais eram suas características, causas e efeitos? Qual era a história da idolatria no Novo Mundo? De outro lado, como frei Toríbio compreendeu a conversão cristã? Quais as relações entre as práticas idolátricas e as possibilidades da evangelização? Houve uma cristianização do México, segundo Motolinía? Quais as feições da catequese franciscana? São essas as inquietações que nos moverão ao longo das próximas páginas.

A opção por estudar esses dois conceitos exclui, naturalmente, outras possibilidades, igualmente ricas. Poderíamos nos debruçar, por exemplo, sobre a compreensão que Motolinía tem do “indígena”, ou analisar como o frade narrou a história da conquista do México e compará-la a outros cronistas, ou ainda discutir a leitura que o frei Toríbio fez dos deuses mexicas. Os caminhos viáveis e possíveis são muitos. De nossa parte, a escolha por refletir a respeito da noção de idolatria e conversão foi impulsionada por *três motivos* que se tornaram mais nítidos conforme avançávamos na pesquisa e compreendíamos processos que não estavam claros desde o início. O primeiro, digamos “o motor da pesquisa”, relacionou-se à experiência de Motolinía na Nova Espanha, 45 anos no total, e à importância que seu texto adquirira ao ser usado constantemente como fonte para outros religiosos. Então a primeira questão a resolver era: por que não estudam esse cronista e sim os demais, que o utilizam como fonte? Por que não ir à origem e estudá-la? Em geral, esse é um dos pressupostos dos estudantes recém-saídos da graduação: escolher uma fonte que ainda não foi analisada por ninguém. Como no Brasil, segundo uma frase cotidiana do historiador Leandro Karnal, “quase tudo em América está por ser estudado”, não foi difícil entender parte da resposta ao silêncio em relação à *Historia de los indios*. O

segundo motivo, relacionado a um debate historiográfico, referia-se à discussão em torno da cristianização da América. Então, alguns juízos, como “houve uma cristianização imperfeita”, traziam à tona o problema da compreensão que se tinha da conversão cristã na América, mais especificamente no México do século XVI. Daí a necessidade de mergulhar nesse debate; e talvez um bom começo fosse aprofundar a discussão partindo de um cronista que tinha vivenciado os anos iniciais daquele projeto. Nesse caso, os relatos de Motolinía nos serviram um prato cheio de possibilidades, pois o frade não só tinha vivenciado, como tinha dedicado alguns anos a narrar e avaliar o processo da conversão. Para discutir esse processo, foi inevitável recorrer ao problema da idolatria, uma espécie de filtro, intrínseco à compreensão da cristianização.

Já o terceiro motivo esteve ligado a uma preocupação teórico-metodológica. Como trabalhar com as crônicas religiosas? Como abordar esses documentos?⁶ Qual o valor que eles têm para a compreensão da história do México, ou mesmo da história das idéias no Novo Mundo? Ao tentar responder a essas inquietações, chegamos à primeira conclusão: não queríamos e não estávamos propondo uma história dos indígenas. O que isso quer dizer? Quer dizer que não pretendemos pensar, analisando as crônicas, a história dos nativos ou como eles eram, suas sociedades e formas políticas. Há trabalhos que caminham nessa direção e, certamente, têm o seu mérito. Entretanto, nossa proposta não tem esse cunho “antropológico”, pois não queremos saber a respeito dos indígenas, especificamente, mas sim sobre *o que e como* foi escrito sobre os nativos. Em outras palavras: *o que* Motolinía escreveu sobre a idolatria indígena e a conversão cristã, e *como* ele o fez. Para tanto optamos, e isso ficará claro ao leitor durante este estudo, por cruzar dois conceitos que consideramos centrais para a nossa proposta. Porém, é importante e honesto explicitar as linhas gerais de nossa perspectiva teórica desde já.

A primeira é a noção de que ao escrever seu texto, Motolinía produzia *representações* a respeito dos nativos. E são justamente essas *representações* que

⁶ Há um artigo que escrevemos, Luiz Estevam O. Fernandes e eu, sobre a crônica religiosa na América. Nesse texto, recuperamos o trajeto da crônica e, ao mesmo tempo, propomos uma abordagem teórica que se assemelha a essa que aqui vamos explicitar. Ver: REIS & FERNANDES (2006).

procuramos analisar. Estamos usando esse conceito em consonância com os estudos de Roger Chartier sobre o tema, no qual encontramos que a idéia de *representação* “permite articular três modalidades da relação com o mundo social: em primeiro lugar, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através dos quais a realidade é contraditoriamente constituída pelos diferentes grupos; seguidamente, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; por fim, as formas institucionalizadas e objectivadas graças às quais uns representantes (instâncias colectivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade” (CHARTIER: 1988, p. 23).

Esse trecho de Roger Chartier é lapidar, pois passa pelo segundo conceito que gostaríamos de ressaltar: as práticas que se relacionam às representações construídas. Porém, aqui queremos tomar emprestado a formulação de Michel De Certeau sobre os “lugares de produção”, noção esta que se assemelha à idéia das práticas, sublinhada posteriormente por Chartier. Ao refletir sobre a elaboração de um discurso historiográfico, De Certeau enfatizou que não é possível, ou pelo menos não é prudente, analisar os discursos como “corpos flutuantes”, pois, nesse caso, eles seriam a-históricos. Para torná-los históricos e, por conseguinte, objetos de estudo do historiador⁷, é necessário pensar que eles só têm valor à medida que são entrecruzados com as práticas sociais (daí a necessidade de se examinar o “lugar de produção da fala” e as relações de poder envolvidas) das quais eles resultam (DE CERTEAU: 2002, p. 32). Com isso, nosso estudo indica uma dupla recusa: de um lado, não vamos analisar a obra de Motolinía isoladamente, pois tenderíamos a uma análise mais literária e menos histórica; de outro, não entenderemos os relatos do frade como “reflexos”, “espelhos” ou “determinados” pela realidade. Os conceitos de *representação* e de *lugares de produção* nos permitem percorrer um outro caminho: como

⁷ Há um trecho singular a esse respeito: “Mas o gesto que liga as ‘idéias’ aos *lugares* é, precisamente, um gesto de historiador. Compreender, para ele, é analisar em termos de produções localizáveis o material que cada método instaurou inicialmente segundo seus métodos de pertinência (DE CERTEAU: 2002, p. 65)”.

representação de uma “realidade”, os textos dialogam com ela, influenciando-a e sendo por ela influenciados. De outro modo: quando frei Toríbio relatou algum processo, sua narrativa respondia a determinados eventos da realidade que lhe tinham afetado a percepção e, simultaneamente, o relato também influenciava a realidade (basta lembrarmos das constantes trocas de cartas e as discussões provocadas na Corte espanhola a partir da recepção desses documentos). Há uma constante interação entre os textos e a realidade. Para nós, olhando em perspectiva histórica do século XXI, a obra do frade não existe sem a realidade (pois não são os tais corpos flutuantes) e, da mesma forma, a realidade não existe totalmente sem a obra do frade.

Os três motivos que nos levaram, de um lado, a delimitar o nosso problema de pesquisa em torno da *Historia de los indios*, e, de outro, a definir a abordagem teórica que explicitamos mais acima, também nos ajudaram a compreender a participação de Motolinía no contexto mais amplo do século XVI. As noções de *representação* e de *lugares de produção*, aplicadas à narrativa do frade, colocam a questão mais complexa na qual frei Toríbio esteve envolvido: o debate político e teológico suscitado pela conquista e evangelização da América. Que o pensamento político se imbricava ao teológico-religioso no século XVI, inclusive com muitas tensões por conta das novidades apresentadas a partir da descoberta do Novo Mundo, não é novidade. O passo decisivo está, pois, no realce dado ao lugar social que Motolinía ocupava quando escreveu seu relato. Com esse passo pretendemos observar, sempre que o texto do frade nos permitir, a “dimensão política” que circundava as análises da idolatria indígena e da conversão cristã. Assim, poderemos discutir as relações políticas existentes na primeira metade do século XVI e, também, como Motolinía se posicionou nesse cenário.

Explicitados nossos problemas de pesquisa e, também, os caminhos teórico-metodológicos que vamos seguir, é importante fazer algumas breves observações a respeito dos problemas e indagações que vamos tentar responder nos quatro capítulos que compõem esta pesquisa. No Capítulo 1, “*Historia de los indios de la Nueva España: trajetos e leituras*”, vamos examinar tanto os percursos do manuscrito, após

sua confecção no século XVI, como a fortuna crítica da obra de frei Toríbio. Essas análises ajudarão compreender, de algum modo, como o texto de Motolinía foi lido e os diversos problemas colocados pelos historiadores ao longo dos últimos dois séculos. Enfatizaremos os usos feitos, ainda na colônia, por outros religiosos, como o dominicano Bartolomé de Las Casas e o franciscano Jerônimo de Mendieta, bem como o “resgate” da *Historia de los indios* no século XIX, por José Fernando Ramírez, por ocasião da construção do Estado nacional mexicano. Já no século XX, optamos por discutir duas análises distintas da obra: a clássica de Edmundo O’Gorman, a respeito da autoria do relato, e a de Georges Baudot, em torno do teor milenarista. Ao percorrer esse trajeto, poderemos aparar algumas arestas acerca das percepções que temos da obra e, também, situar-nos em meio ao debate historiográfico.

No Capítulo 2, “A escrita da *Historia*: estrutura, narrativa e memórias”, nosso percurso será analisar o texto de Motolinía, examinando as diversas estratégias retóricas e as muitas formas de contar. São quatro os pontos centrais desse capítulo: primeiro, tentaremos mostrar como o relato do franciscano é uma espécie de “colcha de retalhos” e que nesse aspecto está grande parte de sua riqueza, retomada nas análises da idolatria e da conversão. O segundo ponto reside no exercício que faremos de cruzar as “formas de contar” com o “lugar da fala” de Motolinía. Ou seja, a nossa discussão será em torno dos usos que frei Toríbio fazia das diversas maneiras de comunicar para, com isso, conseguir determinado efeito retórico diante de seus leitores e, por fim, responder a uma determinada circunstância. O terceiro ponto consistirá na reflexão em torno da alteridade na obra do frade. Nesse tópico, tentaremos recolocar o problema da relação entre “Eu” e o “Outro”, enfatizando a universalidade cristã presente no discurso de Motolinía. Será que todos os “Outros” não são sempre um “Eu”? O último ponto a ser discutido, será em torno da memória franciscana na América. Nós vamos nos lançar ao texto do frade em busca das soluções encontradas para a construção da memória dos frades menores na Nova Espanha. Nós verificaremos como Motolinía recorreu, em uma parte importante da obra, ao modelo narrativo hagiográfico para contar a vida de Martín de Valência e como essa estratégia teve o mérito de traçar uma história dos franciscanos e, ao

mesmo tempo, consolidar determinada imagem dos seráficos. As virtudes e exemplos do “santo” Valência eram quase sempre qualidades atribuídas indistintamente a todos os filhos de São Francisco.

No Capítulo 3 nós nos voltaremos ao problema da idolatria. Em “*De muchos ídolos que tenían*”: a construção da idolatria indígena”, vamos examinar alguns aspectos importantes a respeito da idolatria e, ao mesmo tempo, firmar algumas hipóteses. Logo no título do capítulo, encontramos duas questões importantes: a idéia de “muchos ídolos” e a noção de uma “construção”. A primeira sugere que, segundo Motolinía, a idolatria escapava dos limites da “simples adoração de ídolos” e constituía um conjunto mais amplo de manifestações e rituais que deveriam ser extirpados. Com isso, todo um arcabouço simbólico deveria ser substituído por outro: o cristão. A segunda questão, a construção, torna possível a análise da forma como a idolatria foi sendo construída no Novo Mundo e, em especial, no México. Traçar a história desse conceito e suas variações pode nos auxiliar no momento mesmo em que formos esquadriñar a perspectiva do frade. Nesta, observaremos a presença constante do “demônio” e também a dimensão política da condenação da idolatria. Ao condenar a idolatria, que outros fatores Motolinía colocava em debate? Que importância tinha a percepção da persistência das práticas de idolatrias? Seria um fracasso da evangelização?

Ao responder a essas questões nós nos encaminharemos ao último capítulo desta pesquisa: “Narrativas da Conversão”. Nele, discutiremos a relação intrínseca entre a percepção da idolatria e o problema da conversão. Ainda, tentaremos examinar, de modo geral, o debate historiográfico a respeito da cristianização da América. Esse exercício será útil para que possamos nos situar nesse cenário e, assim, analisar a concepção de conversão cristã na *Historia de los indios*. Para tanto, perseguiremos duas hipóteses: a primeira sugere que a forma de narrar de Motolinía – como uma “colcha de retalhos”, cheia de certezas e incertezas, e organizada de modo teleológico – torna o sentido da conversão complexo e variado. Analisaremos essas variações e complexidade. A segunda hipótese indica que, para compreender a elaboração da cristianização na obra de frei Toríbio, seria necessário recuperar a

noção de Graça divina, de cunho agostiniano, sobretudo para entendermos a presença constante da “vontade que o indígena tinha de se tornar cristão”. E será esse o caminho que percorreremos, sempre observando o processo do ponto de vista do historiador. Debruçar sobre essas hipóteses será uma forma de desdobrar o problema da conversão, inclusive assinalando a dimensão política presente nesse debate teológico e também a construção de uma memória dos trabalhos franciscanos na América. Afinal de contas, Motolinía não relatou as missões de outras Ordens religiosas, a não ser para realçar a primazia dos seráficos. Ao cabo, nas “Considerações finais”, recuperaremos e sistematizaremos aquilo que analisaremos de modo fragmentado nesta dissertação.

Com esses quatro capítulos, imaginamos poder dar conta do nosso problema inicial: examinar e discutir os conceitos de idolatria indígena e conversão cristã na *Historia de los indios*. Além disso, esse trajeto passará por temas próprios da história da Nova Espanha do século XVI. Discutiremos as disputas existentes entre os religiosos; os conflitos, tensões e negociações entre as diversas camadas da nova sociedade; as alterações na política colonial a partir da subida de Felipe II ao trono espanhol; dialogaremos com outros cronistas, buscando perspectivas diferentes daquelas de Motolinía. A história das representações elaboradas por Motolinía é também a história da Nova Espanha no século XVI, não em sua totalidade, está claro, mas nas partes que lhe interessavam e que puderam ser captadas. Se por acaso não pudermos, ao final, chegar a conclusões seguras e definitivas, esperamos que ao menos esta pesquisa possa suscitar o debate em torno dos temas aqui abordados. Agora, entretanto, vamos parar por aqui, para que não “começemos pelo fim, deixando de registrar os fatos antecedentes”.

CAPÍTULO 1

Historia de los indios de la Nueva España: trajetos e leituras

“Si esta relación saliere de manos de vuestra ilustrísima señoría, dos cosas le suplico en limosna por amor de Nuestro Señor: la una que el nombre del autor se diga ser un fraile menor, y no otro; la otra que vuestra señoría la mande examinar en el primer capítulo [de la Orden Franciscana] que en esa su Villa de Benavente se celebrare, porque muchas cosas después de escritas aún no tuve tiempo de las volver leer...”

Motolinía, *Historia de los indios*

1.1 Trajetos

Quando começou a redigir sua *Historia de los indios*, Motolinía contava com doze anos de trabalhos missionários no Novo Mundo e mais de quarenta de idade. Ele tinha acumulado um grande número de anotações a partir de suas experiências pelas regiões do altiplano central do México e, em 1536, iniciara sua história dos índios. Frei Toríbio compôs a obra em três tratados, precedidos de uma *Epístola Proeminal*, destinada a Antonio Pimentel, sexto Conde de Benavente. A produção desse texto durou aproximadamente cinco anos, até 1541, quando o frade datou e assinou o documento⁸.

⁸ Edmundo O’Gorman (1982) questiona a data final, dizendo que há relatos na *Historia de los indios* de fatos ocorridos em 1543, como o trecho do Tratado III, Cap. 18, p. 282, no qual Motolinía escreveu sobre os efeitos que teve na Nova Espanha a expedição de uma Real Cédula em Valladolid, em 6 de junho de 1543. Outros historiadores que se dedicaram à *Historia de los indios*, como Georges Baudot (1983; 1985) e José Fernando Ramírez (1999), não colocaram em questão os limites cronológicos enunciados na obra: 1536 a 1541. Essa discussão remete-se, também, às diversas leituras que foram feitas da *Historia de los indios*, às quais voltaremos na parte final deste capítulo.

A obra foi enviada à Espanha, em 1542, e também circulou amplamente nos meios religiosos da Nova Espanha. Pelos assuntos abordados, o texto foi usado por outros missionários, como uma espécie de guia para conhecer as regiões, os povoados ou mesmo para tomar nota dos rituais e costumes dos grupos descritos na *Historia de los indios*. De uma forma panorâmica (pois voltaremos à análise do texto mais adiante), 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.

Do século XVI, são conhecidos três manuscritos da *Historia de los indios*. O mais completo, segundo historiadores como José Fernando Ramírez, Edmundo O’Gorman e Georges Baudot, é o *Manuscrito de la Ciudad de México*, do qual foi extraída grande parte das edições preparadas no século XX. Há ainda outros dois, menos completos: o *Manuscrito de la Biblioteca del Monasterio El Escorial* e o *Manuscrito de la Hispanic Society de Nova Iorque*. No século XVIII foram produzidos mais dois manuscritos: *Manuscrito do Palacio Real* e uma cópia do texto do *El Escorial* (BAUDOT: 1983, p. 348). É importante lembrar que o título original da obra que hoje chamamos de *Historia de los indios* varia de um manuscrito para outro. No documento da *Ciudad de México*, encabeça o original o seguinte título: *Rrelación de los rritos antiguos, ydolatrías y sacrificios de los Yndios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos a obrado*. Já no *Escorial*, temos: *Rritos antiguos, sacrificios e idolatrías de los indios de la nueva Hespaña, y de su conversión a la fee, y quienes fueron los primeros que predicaron*. De outra parte, encontramos no manuscrito da *Hispanic Society*: *Relación de las cosas, ritos, ydolatrías y ceremonias de Nueva España* (BAUDOT: 1985, pp. 71-2). O título de *Historia de los indios de la Nueva España* com o qual estamos habituados foi dado, provavelmente – segundo Baudot –, em 1616 pelo Pe. José de Sigüenza, em uma correção que efetuou no Catálogo da Biblioteca do El Escorial. Para além de quaisquer discussões paleográficas, essa anotação em relação aos títulos serve para

percebermos, nas versões “originais”, o sentido da obra de Motolinía. Independentemente das variações no título, o sentido de seu relato é um: falar a respeito das idolatrias e costumes indígenas e, em seguida, tratar da conversão dos nativos ao Cristianismo.

Pelas notícias que temos, a *Historia de los indios* foi bastante lida ao longo do século XVI, pelo menos até a década de 1570. A partir desse período a administração religiosa da Nova Espanha sofreu algumas alterações. As disputas existentes entre o clero secular e o regular – constantes desde o início – acentuaram-se naqueles anos. A supremacia concedida às ordens mendicantes pelo papa Adriano VI, por meio do breve *Exponi Nobis Omnimoda* de 1522, a pedido do Imperador Carlos V, assegurava amplos poderes aos frades na ausência de um bispo. Nesse documento, o papa dizia que “nós temos obrigação, pelo cuidado pastoral que temos, de atender a todas as coisas que pertencem à salvação das almas, e conhecemos bem o esforço e zelo de vossa cesárea Majestade desde seus tenros anos em aumentar a República Cristã, incumbindo-se no Senhor de obra tão santa e louvável, e sobretudo querendo prover, inclinados a estas súplicas, pelo teor da presente queremos que todos frades das ordens mendicantes, principalmente da ordem dos menores da observância regular [...]”⁹. Assim a presença do bispo tinha o poder de limitar o trabalho das ordens religiosas, o que não tinha sido um problema até o início dos anos 1570, já que os dois arcebispos anteriores da Nova Espanha pertenciam ao clero regular: o franciscano Juan de Zumárraga e o dominicano Alonso Montúfar.

A questão poderia se tornar delicada quando esse respaldo às ordens mendicantes deixasse de existir. E foi exatamente o que aconteceu entre os anos de 1571 e 1572, quando uma seqüência de ações começou a minar o prestígio e poder desses religiosos. A chegada dos jesuítas à Nova Espanha, em 28 de setembro de 1572,

⁹ Breve *Exponi Nobis (Omnimoda)* de Adriano VI, 1522 (SUESS: 1992, p. 256). É interessante perceber que lá no final do século XVI, quando o projeto franciscano na América já estava enfraquecido, Mendieta citou de forma integral essa bula e retomou em sua *Historia Eclesiástica Indiana* o cerne do documento (a primazia das ordens mendicantes), como que para lembrar a gênese da catequese na Nova Espanha e o papel dos franciscanos (MENDIETA: 1980, pp. 191-195). Se a memória dos frades menores foi interdita oficialmente em 1577, ainda de forma sub-reptícia ela se perpetuava nos escritos dos próprios religiosos.

foi um dos elementos desestabilizadores das relações de poder na colônia. Outro aspecto que contribuiu para a diminuição do prestígio dos mendicantes foi a escolha do diocesano Pedro Moya de Contreras para o arcebispado da Nova Espanha. Ele foi o primeiro religioso do clero secular a ocupar tal cargo, o que naturalmente preocupou os missionários das ordens mendicantes. Além disso, a Inquisição eclesiástica estabeleceu-se no México em 1571 (no Peru já estava desde o ano anterior) e reafirmou a necessidade de estreitar os laços entre a Igreja de Roma e a nascente Igreja novo-hispana¹⁰.

A Companhia de Jesus trazia na bagagem boa parte dos preceitos e restrições estabelecidos no Concílio de Trento, que pouco se acomodavam às práticas dos mendicantes na Nova Espanha¹¹. A chegada dos padres jesuítas implicava o estabelecimento de uma nova unidade missionária que não era mais aquela postulada pelos mendicantes, focada na pobreza, humildade e no retorno aos ideais da Igreja Primitiva. O Cristianismo começava a ganhar nova coloração na América a partir desse momento, sobretudo pela disciplina e submissão jesuítica à Igreja visível e institucional pós-tridentina¹². Os trabalhos menos institucionais, embora sistemáticos, de franciscanos, dominicanos e agostinianos perderam espaço no jogo de forças do Novo Mundo; a partir daqueles anos as relações de poder e as estratégias

¹⁰ “Até 1571 o Santo Ofício da Inquisição foi uma instituição episcopal mais que um tribunal formalmente estabelecido. Os bispos exerciam faculdades inquisitoriais como juízes eclesiásticos ordinários; onde não havia bispos residentes, os prelados monásticos tornavam-se inquisidores sob a autoridade da bula papal conhecida como *Omnimoda* (GREENLEAF: 1992, p. 153).”

¹¹ “O século XVI é um século de Contra-Reforma, movimento que, naturalmente, antecede o próprio Concílio de Trento. Na Espanha, a luta pela reforma interna da Igreja Católica iniciara-se com Cisneros e com os Reis Católicos. Muitas ordens, como os franciscanos de Mendieta, foram restauradas no rigor da observância da regra primitiva. Ao longo do século XVI a obra reformadora atingiria outras ordens, como os carmelitas de Santa Teresa D’Ávila e São João da Cruz. Aos grupos reformados juntar-se-iam novas e entusiasmadas ordens, como os jesuítas do espanhol Inácio de Loyola (KARNAL: 1991, p. 218).”

¹² A Igreja pós-tridentina, além de reafirmar alguns pontos centrais do Cristianismo, fixa os elementos, regras e valores que a diferenciam das demais “Igrejas”, distanciando-se do pensamento protestante. Segundo Leandro Karnal, “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).”

missionárias eram estabelecidas e disseminadas a partir de núcleos religiosos respaldados nas figuras dos bispos e amparadas em um arcebispo diocesano e nos projetos religiosos dos jesuítas.

Nesse cenário os trabalhos pastorais dos franciscanos e a memória construída por eles em suas crônicas tiveram suas forças diminuídas. Se o manuscrito de Motolinía foi lido por um certo número de padres e intelectuais pela irrestrita circulação que gozava até os anos 1570, essa realidade foi alterada. Com a mudança de perspectiva missionária para a América, os membros do clero regular perderam a primazia de seus trabalhos e escritos, terminando no outro extremo: a censura. Em 1577, mais precisamente em 22 de abril daquele ano, Felipe II expediu uma Real Cédula exigindo do Vice-Rei Martín Enríquez o envio dos originais da obra de frei Bernardino de Sahagún, que desde 1569 tinha problema com os censores e com a falta de recursos para terminar sua obra. Sahagún, há muito na Nova Espanha, havia se dedicado desde cedo a conhecer as diversas culturas indígenas, seus costumes, ritos e línguas e discorrer sobre esses assuntos. Foi um dos idealizadores do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, em 1536, onde trabalhou até o fim da vida; produziu uma grande obra bilíngüe sobre a “história das coisas” da Nova Espanha, conhecida também como Códice Florentino. Segundo López Austin e García Quintana, “habían empezado a soplar vientos contrarios a los deseos de Sahagún. En realidad, eran vientos contrarios a la actitud prevalente de la orden franciscana. Parecía no ser ya importante el conocimiento de la cultura de los indios, ni de sus idolatrías, ni que los jóvenes fuesen educados” (LÓPEZ AUSTÍN & GARCÍA QUINTANA: 1995, Vol. I, p. 18). Assim, a Real Cédula não visava censurar apenas (o que já era muito) os relatos de Sahagún, mas de certa forma intentava calar as vozes franciscanas, inclusive a de Motolinía.

Nesse documento, o rei Filipe II exigia que “com muito cuidado e diligência” fossem recolhidos todos os livros de Sahagún, “sem que deles [ficasse] original nem cópia alguma”¹³. Muitas interpretações foram dadas a essa proibição,

¹³Real Cédula de Filipe II a Martín Enríquez (SUESS: 1992, p. 765). A história das restrições a relatos de religiosos não se limita a esse período e ao caso específico dos franciscanos. Desde muito cedo a Coroa

sobretudo porque a própria Real Cédula deixava uma lacuna ao se referir aos motivos da proibição, expressando simplesmente que essa medida devia ser cumprida por “algumas causas importantes”. Há leituras historiográficas que sugerem o desinteresse da Coroa, mediante aos novos projetos levados à América na década de 1570, em saber ou produzir memória da história indígena pré-colombiana, considerada destoante com as coisas de Deus. Há também interpretações mais direcionadas, como a de Baudot, em que ele indica uma relação entre as crônicas religiosas, as leituras milenaristas e a conspiração de Martín Cortés, filho do “conquistador do México”, na segunda metade do século XVI. Segundo temos notícia, foi a atuação lúcida do provincial Rodrigo de Sequera, que já tinha conhecimento dos problemas enfrentados por frei Bernardino, a responsável pela preservação dos manuscritos franciscanos, especialmente o de Sahagún, frente à censura da Coroa espanhola. Essa atitude, embora tenha dado sobrevida aos manuscritos – ainda que uma vida mais silenciosa – na Nova Espanha, não pôde evitar a não publicação da maioria deles ao longo do período colonial.

Os relatos de Motolinía não tiveram sorte diferente dos de Sahagún e outros. A *Historia de los indios* continuou sendo lida após esses episódios, posto que os irmãos menores Mendieta, Torquemada e Vetancurt nos dão notícias dela entre os séculos XVI e XVII e, também, porque temos notícias dos dois manuscritos do século XVIII, acima mencionados. A obra de Motolinía, porém, só foi ganhar uma edição na segunda metade do século XIX. Homens ilustrados como Joaquín García Icazbalceta e José Fernando Ramírez dedicaram boa parte de suas vidas a “resgatar” esses documentos e trazê-los de volta à luz. Esse trabalho tinha, naturalmente, uma relação intrínseca com os processos de construção das identidades nacionais, e isso se tornou

ocupou-se em restringir as memórias que eram produzidas na Colônia e que não lhe interessavam como partes de um jogo político maior, relacionado à saúde da empresa missionária na Nova Espanha e à legitimidade da conquista política espanhola. As crônicas tornaram-se, desse modo, peças importantes para o debate jurídico-político na Europa, sobretudo a partir da forma como representavam as relações e processos que se desenrolavam deste lado do Atlântico. Outros documentos foram embargados, além daqueles dos frades menores: as cartas de Cortés, ainda na década de 1520; Las Casas, embora tivesse um trânsito melhor pela Corte espanhola, conheceu a censura em 1597, depois de ter editado seus *Tratados* sem autorização do Conselho das Índias em 1552. Para a discussão sobre o confisco e silêncio das crônicas, ver: BAUDOT (1983, pp. 494-502); FERNANDES (2004, pp. 59-69).

evidente nos esforços realizados por esses estudiosos para tirar do “anonimato” fontes que lhes dariam dados privilegiados para a reflexão sobre o que *era* o México, sobretudo no que se referia a elementos basilares como o indígena. Segundo José Alves de Freitas Neto, “é digno de nota que um dos aspectos centrais das crônicas, em diferentes matizes, os indígenas e seus universos, continuavam a ser uma preocupação dos descendentes espanhóis que habitavam a América. [...] Apresentado como dócil ou indomável, 'naturalmente bom' ou idólatra, ou ainda, com um pouco de cada coisa [...], o elemento da configuração étnica no mundo hispano-americano foi ressignificado nas lutas pela Independência política e nos anos que se seguiram” (FREITAS NETO: 2004, pp. 22-3).

No século XIX, assim como acontecera no XVI, as crônicas eram parte importante da discussão política. O “resgate” e o trabalho dos historiadores junto a esses documentos revelavam parte dos projetos políticos levados adiante pelos grupos responsáveis por forjar a identidade nacional, pela seleção e interpretação desses materiais. A História como disciplina “científica” no século XIX possibilitava esse “conhecimento do passado” e as reflexões sobre o presente¹⁴. E é nesse porto seguro que os homens ilustrados quiseram ancorar suas naus, assimilando e/ou rejeitando fontes e informações à medida que teciam os fios de sua história. No México, em especial, essa necessidade de reflexão sobre a natureza e história do seu Estado era premente, posto que por volta dos anos 1850 o país tinha poucas certezas quanto a seu futuro. Os constantes e ruinosos conflitos com os Estados Unidos (“Pobre México, tão longe de Deus, tão perto dos Estados Unidos”), por motivos

¹⁴ Octavio Paz refere-se a esse problema do tempo em relação ao México. Para o ensaísta mexicano, não se pode pensar a Nova Espanha, sem que se pense o passado pré-colombiano, assim como não é possível a construção do México Moderno, sem a história da Nova Espanha. Apesar de muitas vezes observarmos negações, no século XIX, de elementos do século XVI, a sociedade pós-independência erige-se a partir da adaptação de elementos do período anterior. Aqui podemos perceber a dimensão e importância do resgate das crônicas ao longo desse processo de construção da identidade. Segundo Paz, “houve continuidade, mas também houve superposições: sobre o mundo pré-colombiano – vencido, não morto – construiu-se uma sociedade diferente, a Nova Espanha, que alcançou seu apogeu no século XVIII e que, por sua vez, foi derrotada nas guerras civis da primeira metade do século XIX. Sobre os restos da Nova Espanha levantou-se um México menor e mais pobre: o México republicano de Juárez e seus sucessores. Essa terceira sociedade mexicana – a nossa – ainda está em processo de formação (PAZ: 1998, p. 31)”.

territoriais após as concessões do Tratado de Guadalupe-Hidalgo (1848) e as oscilações na sua política interna, somaram-se à reflexão sobre os papéis a serem cumpridos pelas diferentes camadas sociais, como os eclesiásticos, espanhóis (*guachupines*), *criollos*, indígenas, mestiços e africanos.

Diante desse quadro instável as crônicas podiam, acreditava-se, indicar caminhos. E foi também com essa intenção e esperança que vários estudiosos dedicaram-se à (re)descoberta desses manuscritos. A *Historia de los indios* teve sua primeira edição, ainda incompleta, em 1848, quando Edward King (Lord Kingsborough) publicou 59 páginas do manuscrito do *Escorial*. Além de partir do original mais questionado pelos historiadores, King limitou-se a uns poucos capítulos que não conseguiram aglutinar a base do pensamento de Motolinía ou mesmo o sentido mais amplo da obra. Dez anos mais tarde, Joaquín García Icazbalceta, a quem nos referimos anteriormente, publicou a segunda edição da *Historia de los indios*, bem mais completa e com cuidados que a tornaram a base para quase todas as boas edições do século XX. Icazbalceta a publicou no volume I da sua *Colección de documentos para la Historia de México*, a partir do manuscrito da *Ciudad de México*, que lhe tinha sido enviado pelo historiador estadunidense William Prescott. Ainda no século XIX (em 1869), mas em Madri, houve a terceira edição da *Historia de los indios*, na *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, em seu volume LIII. Essa última, segundo Georges Baudot, resultou numa péssima transcrição do já contestado manuscrito do *El Escorial* (BAUDOT: 1983, pp. 355-6). Já no século XX surgiram muitas outras edições da *Historia de los indios*, bem como boa parte de sua fortuna crítica. Autores como Edmundo O'Gorman, José Fernando Ramírez, Claudio Esteva Fabregat e o próprio Baudot elegeram, em alguns momentos, a obra de frei Motolinía como centro de seus estudos. Vejamos então algumas leituras e usos da *Historia de los indios*.

1.2 Leituras

1.2.1 *O período colonial e a Historia de los indios como fonte para outras crônicas. Las Casas e Mendieta*

A despeito das disputas políticas e divergências de pensamentos entre as ordens religiosas da Nova Espanha, houve muitas “trocas de informações” entre os padres por todo o período colonial. É inegável que os jesuítas, recém-chegados ao México em 1572, valeram-se de muitos dados, anotações e reflexões dos missionários que os precederam, mesmo que para negá-los ou adaptá-los de acordo com a nova orientação político-teológica. Assim estabeleceu-se ao longo dos primeiros séculos de catequese, de forma invisível, uma rede intelectual em que eram compartilhadas (muitas vezes sem que todos soubessem claramente) informações para os trabalhos missionários¹⁵. Como dissemos anteriormente, o manuscrito de Motolinía circulou de forma irrestrita até pelo menos a década de 1570 e, mesmo depois, continuou a ser encontrado nos “catálogos” da biblioteca do Convento de São Francisco do México. Embora não tenha sido confeccionado para ser lido somente na América (este não era seu objetivo primeiro, conforme veremos mais adiante), o texto de frei Toríbio foi muito usado por outros cronistas, pela quantidade de informações que continha e, também, por constituir - como pano de fundo - uma memória dos trabalhos missionários franciscanos no Novo Mundo. A partir dessas duas perspectivas, podemos pensar a forma como ele foi lido por dois frades do século XVI: o dominicano Bartolomé de Las Casas e o franciscano Jerônimo de Mendieta.

Bartolomé de Las Casas estava desde há muito no Novo Mundo. Chegara em 1502 com seu pai e, por pelo menos uma década inteira, trabalhou como *encomendero* e doutrinador na região das Antilhas. Após o emblemático sermão proferido pelo padre dominicano Montesinos, em 1511, no qual ele denunciava a

¹⁵ Angel Rama (1985, pp. 41-53) propõe interessantes reflexões a esse respeito em seu livro *A Cidade das Letras*, no qual ele relaciona a necessidade de acomodação do sistema ordenado da Monarquia a uma rede intelectual (e por vezes burocrática) que pudesse sustentá-lo. O autor atesta a existência dessas trocas e o estabelecimento de uma malha invisível, sobretudo a partir do pensamento político cristão, segundo ele, revigorado pela chegada dos jesuítas.

exploração dos nativos e propunha a igualdade entre espanhóis e indígenas (“E estes, não são homens?”), Las Casas repensou suas atividades e, entre os anos de 1514 e 1515, renunciou a sua encomenda. Desde então, ele dedicou-se exclusivamente à defesa dos índios a partir de uma ação política centrada na Corte espanhola. Ele ingressou na ordem dos dominicanos no início dos anos 1520 e estudou com afinco os padres da Igreja, especialmente santo Tomás de Aquino. Parte de suas obras foi escrita ao longo dos quase vinte anos que ficou na América entre os dominicanos (FREITAS NETO: 2003, pp. 31-66; BRUIT: 1995, pp. 59-72).

Entre as muitas obras que escreveu, foi na *Apologetica Historia Sumaria* que Las Casas mais usou os textos de Motolinía como fonte privilegiada. Além da *Historia de los indios*, o bispo de Chiapas valeu-se fartamente das informações contidas nos manuscritos dos *Memoriales*. Os usos dessas fontes (além de frei Toríbio, é possível lembrar também de Andrés de Olmos) na *Apologetica* relacionam-se, em primeiro lugar, a uma necessidade de informações “etnográficas” sobre a Nova Espanha, terreno que Las Casas conhecia pouco. Segundo Bustamante García, Las Casas utilizou e copiou trechos da *Historia de los indios* em 27 capítulos diferentes da *Apologetica*, sem identificar o autor ou a obra de forma explícita. Essa atitude, de acordo com o autor, não foi motivada por uma hostilidade ou problemas pessoais com o franciscano¹⁶ – posto que as menções indiretas a Motolinía têm caráter elogioso – mas ela seguiu a estrutura geral da obra de Las Casas, em que poucas vezes aparecem referências diretas a suas fontes (BUSTAMANTE GARCÍA: 1998, p. 243)¹⁷.

Motolinía foi usado por Las Casas simplesmente como fonte de informação. Não houve, por parte do dominicano, o interesse em desqualificar os dados ou de questioná-los, como frei Toríbio fez por ocasião da Carta ao Imperador Carlos V em 1555. A *Historia de los indios* é os “olhos” e o registro da experiência missionária que Las Casas não teve na Nova Espanha. O bispo de Chiapas, apesar

¹⁶ A preocupação de Bustamante García em salientar esse detalhe deve-se à célebre polêmica em torno da “*Carta al Emperador*”, escrita por Motolinía e remetida em 1555 a Carlos V, na qual o irmão menor atacava direta e nominalmente Las Casas. Embora o dominicano não tenha respondido (não sabemos ao menos se ele teve ciência da missiva), esse episódio ganhou volume na historiografia dedicada à Nova Espanha do século XVI.

¹⁷Agradeço aqui ao historiador e amigo Vinícius Beire pela indicação desse artigo.

desse “cargo”, usou os relatos de Motolinía, que tinham um sentido próprio e bastante prático, para compor de forma mais elaborada sua *Apologetica Historia Sumaria*. Apesar das inúmeras informações a respeito do território, natureza e gentes da Nova Espanha (o que Bustamante García qualifica de “el texto etnográfico más extenso y mejor organizado de los que dispuso el dominico”), o texto de Motolinía tem um sentido mais amplo, de caráter político e teológico. Essa dimensão é desprezada (sem a conotação pejorativa) em proveito dos detalhes descritivos. E isso ganha relevância à medida que sabemos das divergências políticas e teológicas entre dominicanos e franciscanos na Nova Espanha. Ou seja, Las Casas leu em Motolinía aquilo que lhe interessava, fazendo vistas grossas aos aspectos que ele possivelmente não concordava, como: a teoria da conversão, a visão das práticas idolátricas e os matizes indóceis e diabólicos dos costumes indígenas.

Disso resultou, em parte, a tese defendida por alguns historiadores contemporâneos de que os franciscanos eram mais práticos e que suas narrativas privilegiavam o “inventário” das coisas do Novo Mundo, em detrimento de uma perspectiva mais teórica, enquanto os dominicanos e, depois, os jesuítas eram os teóricos por excelência da evangelização no Novo Mundo. Em um trecho interessante, Robert Ricard diz que “la diferencia entre el dominico Las Casas y los franciscanos consiste sobre todo en que los teólogos dominicos habían llegado sus conclusiones por medios teóricos, mientras que los franciscanos, menos teólogos y menos teorizantes, habían concebido ideas parecidas a la luz de su experiencia concreta y por un sentimiento de caridad fraterna” (RICARD, 1986, p. 29).

À parte a simpatia do historiador francês pelos frades menores, notória em toda a obra, é importante lembrar que nem sempre os resultados obtidos (por caminhos diferentes) eram parecidos, posto que muitas vezes os objetivos políticos e as perspectivas teológicas inerentes às obras implicavam conclusões distintas. De alguma forma, é essa a idéia que aparece ao longo da explanação de Héctor Bruit sobre Las Casas, ao compará-lo com outros religiosos e dizer que “o dominicano se situava no extremo de todos os outros religiosos espanhóis da época da conquista, alguns deles de importância fundamental na evangelização, como Vasco de Quiroga,

João de Zumárraga, Toríbio de Benavente, etc., que lutaram vigorosamente pela evangelização, mas não chegaram a questionar o domínio político dos reis de Espanha” (BRUIT: 1995, pp. 115-116).

Nos capítulos 63 e 64 da *Apologetica Historia Sumaria*, Las Casas assinalou: “Quiero aquí referir lo que me dio por escripto un religioso de los honrados y señalados de Sant Francisco, que a la sazón era guardián del monasterio de Sant Francisco, questá en la ciudad de Tascala, en aquella Nueva España; y pongo a la letra sin añadir ni quitar cosa alguna más ni menos de lo que él tenía escrito en un libro, que del aprovechamiento de aquellas gentes en nuestra religión cristiana por menudo había colegido” (LAS CASAS apud BUSTAMANTE GARCÍA: 1998, p. 251).

Podemos perceber que o dominicano indicou apenas indiretamente Motolinía e o qualificou de forma positiva, de modo a suprir a sua distância da “aquella Nueva España” e dar força ao relato. Essa citação, sem maiores dúvidas, refere-se aos relatos contidos no capítulo 15 do *Tratado Primero*, e também no *Tratado Segundo*, da *Historia de los indios*, onde lemos no título: “De la conversión y aprovechamiento de estos indios; y cómo se les comezaron a administrar los sacramentos en esta tierra de Anáuac o Nueva España, y de algunas cosas y misterios acontecidos” (MOTOLINÍA: 2001, p. 107).

Cabe ainda destacar que Las Casas, apesar de se referir à *Historia de los indios* e de usá-la amplamente, recorreu a uma solução clássica para conferir legitimidade a seu relato: os componentes pessoais “eu vi” e “em minha presença”¹⁸. Segundo Bustamante García, “aunque hay un importante componente personal, 'yo

¹⁸ Segundo Paulo Miceli (1994, p. 31): “Para um mundo que, ao mesmo tempo, se ampliava e se reduzia (na medida em que seus limites, outrora desconhecidos, foram sendo sabidos e controlados), a partir de múltiplas estratégias de conquista, também deveriam ser *descobertas* novas formas de narrativa que pudessem dar conta da elasticidade do cenário que se queria descrever. Faz parte desse esforço a insistência em afirmar a qualidade de observador direto e imediato do acontecimento que ia sendo narrado. Era a autoridade do testemunho pessoal, paradigmática, afirmada e reafirmada, que procurava legitimar a história que se contava, também para que a poesia do relato pudesse servir de alguma forma a quem não vira a cena descrita”. Do mesmo modo, encontramos a solução de François Hartog (1999, p. 264): “Essas descrições [dos viajantes] fazem ver e fazem ver um saber: têm o olho como ponto focal, já que é ele que as organiza (o visível), delimita sua proliferação e as controla (campo visual), bem como as autentica (testemunha). É, pois, ele que faz crer que se vê que se sabe, é ele que é produtor de *peithó*, de persuasão: eu vi, é verdadeiro”.

vide...!', 'en mi presencia...!', Las Casas sigue fielmente el texto de Motolinía. En una ocasión alude al franciscano y cite explícitamente su obra" (BUSTAMANTE GARCÍA: 1998, p. 251). Então, Las Casas apropriou-se do conteúdo da *Historia de los indios* e o incorporou como se fosse seu, como se ele tivesse presenciado aqueles acontecimentos. Isso para o século XVI não é nenhum problema, posto que as noções de autoria distanciam-se daquelas que nós concebemos desde fins do século XIX. Como dissemos acima, as trocas e usos existiram e foi nosso objetivo, aqui, perceber como a *Historia de los indios* foi usada e interpretada pelo bispo de Chiapas, exercício que faremos agora com outro religioso: o franciscano Mendieta.

Frei Jerônimo de Mendieta foi o último franciscano a escrever uma crônica sobre o México no século XVI. Ele finalizou a sua *Historia Eclesiástica Indiana* em 1596 depois de muitos anos anotando e vivenciando os agitados ambientes da Velha e da Nova Espanha na segunda metade do século. Já em sua chegada às terras americanas, em 1554, o jovem missionário conheceu e estreitou relações com Motolinía, à época guardião do Convento de Tlaxcala, por quem tinha grande admiração e respeito (FERNANDES: 2004, pp. 37-47; 107-108). Esse fato foi, de certo, um dos impulsos que Mendieta teve para usar a *Historia de los indios* décadas mais tarde. Além da *Historia Eclesiástica*, Mendieta deixou um sem número de cartas que hoje compõem parte de sua memória. Segundo Joaquín García Icazbalceta, esse conjunto epistolar "es una vigorosa apología de los frailes, una defensa de la autoridad del virrey, una terrible acusación contra la audiencia, y de paso contra los empleados del gobierno en general, y hasta contra todos los españoles que no eran frailes" (GARCÍA ICAZBALCETA: 1980, pp. XXIII).

As premissas apontadas por Icazbalceta evidenciam parte da necessidade de Mendieta ao escrever a sua obra: fortalecer as bases do projeto missionário e político - o franciscano - que, naqueles tempos (décadas de 1560 e 1570), começara a perder suas forças. Para sustentarmos nossa hipótese, basta lembrar o episódio das censuras aos textos de Sahagún (processo em que Mendieta participou ativamente em prol dos frades menores) e da gradual perda de força dentro dos jogos políticos da Corte, a partir da indicação de Pedro Moya Contreras para o Arcebispado da Nova

Espanha. Para ter sucesso, Mendieta compôs uma narrativa que recuperava a história eclesiástica na América, com especial atenção aos trabalhos franciscanos. Essa narrativa construiu, pois, uma memória dos franciscanos, conferindo unidade e legitimidade aos trabalhos que tinham sido outorgados por Deus aos irmãos menores. Há a preocupação de voltar ao início do projeto e recontar a história e as vicissitudes pastorais dos “doze missionários”. Segundo Luiz Estevam de O. Fernandes, “é evidente no texto de Mendieta o panegírico feito à obra catequética franciscana na Nova Espanha. Esse era o propósito da encomenda do manuscrito: assinalar a vida de religiosos ilustres que plantaram a fé cristã no México. Toda a empresa dos irmãos menores teria sido feita, então, como parte do plano divino de conversão dos indígenas” (FERNANDES: 2004, p. 135).

Nessa perspectiva, Motolinía não só foi “lembrado”¹⁹, como teve trechos inteiros de sua obra “parafrazeados” por Mendieta.

Assim como no caso de Las Casas, aqui a nossa questão não é discutir o problema da autoria, que, como vimos, não cabe em nosso tema, mas perceber qual o sentido dos usos da *Historia de los indios*. No caso de frei Jerônimo o processo liga-se à fundamentação de uma “apologia” dos franciscanos na América. Assim, parte daquilo que foi relatado na *Historia Eclesiástica* tem seu filtro nas fontes usadas. Isso não quer dizer que tenha havido sempre reprodução imediata das concepções de Motolinía, mas por vezes isso pode ter ocorrido. Segundo John L. Phelan, “la defensa que Mendieta hizo del uso moderado de la fuerza, era típica de muchos otros misioneros franciscanos de Nueva España. Motolinía, por ejemplo” (PHELAN: 1972, p. 21). Luiz Estevam de O. Fernandes apresenta uma idéia contrária, afirmando que Mendieta escolhe o projeto pacífico de Las Casas, em detrimento do uso da força proposto por Motolinía (FERNANDES: 2004, p. 114). O problema é que essa

¹⁹ Mendieta (1980, p. 619) referiu-se a Motolinía, no capítulo XXII do Livro V, da seguinte maneira: “Era varon muy espiritual, de mucha y continua oracion. Entre otras virtudes que en él resplandecian, la castidad fué la principal, de la cual era tan celoso, que á un religioso grave y ejemplar, por solo que le vió una vez llegar la mano al rostro de una niña que su madre traia en los brazos para que la bendijese, lo reprendió. Trabajo mucho, así en enseñar la doctrina cristiana y cosas de nuestra fe á los naturales, como en baptizar, de lo cual era amicísimo”. Ainda no Livro V, Mendieta tratou de outros franciscanos célebres, como Martín de Valência e Andrés de Olmos.

discussão ampara-se muito mais na “Carta al Emperador” de 1555, do que propriamente na *Historia de los indios*, em que não encontramos esse “afã” do franciscano pela “via da força” na evangelização.

Diversos são os trechos na *Historia Eclesiástica* em que encontramos paráfrases ou informações idênticas àquelas fornecidas por Motolinía. Caso interessante é aquele dos meninos que foram mortos por denunciarem a persistência das práticas idolátricas em suas casas ou cercanias. Esse relato faz parte dos “livros não encontrados” de Motolinía, cujo título era “Vida y Martírio de Tres Niños de Tlaxcala”. Esse trecho tem o mérito de expor, de forma indireta, o andamento dos projetos catequéticos e, também, os juízos dos religiosos a respeito da idolatria indígena. Em sua *Historia de los indios* (no capítulo 14, Tratado Terceiro), Motolinía nos conta sobre a coragem dos três garotos que, diante de Martín de Valência, puseram-se a trabalhar para acabar com os ídolos:

“A el uno llamaban Antonio; éste llevaba consigo un criado de su edad que decían Juan, a el otro llamaban Diego; y a el tiempo que se querían partir díjoles el padre fray Martín de Valencia: 'hijos míos, mirad que habeis de ir fuera de vuestra tierra, y vais entre gente que no conoce aún a Dios, y que creo que os veréis en muchos trabajos; yo siento vuestros trabajos como de mis propios hijos, y aún tengo temor que os maten por esos caminos; por eso antes que os determinéis miradlo bien'. A esto ambos los niños conformes, guiados por el Espíritu Santo respondieron: 'padre, para eso nos ha enseñado lo que toca a la verdadera fe; ¿pues cómo no había de haber entre tantos quien se ofreciese a tomar trabajo por servir a Dios? Nosotros estamos aparejados para ir con los padres y para recibir de buena voluntad todo trabajo por Dios; y si Él fuere servido de nuestras vidas, ¿por qué no las pondremos por Él? ¿No mataron a San Pedro crucificándole y degollaron a San Pablo y San Bartolomé no fue desollado por Dios? ¿Pues por qué no moriremos nosotros por Él, si Él fuere de ello servido?'” (MOTOLINÍA: 2001, pp. 256-257)

Vejamos agora esse trecho incorporado no Capítulo XXVII do Livro III da *Historia Eclesiástica* de Mendieta:

“Al uno llamaban Antonio, y este llevaba consigo un criado de su edad, llamado Juan, y el otro se decía Diego. Viendo el santo viejo Fr. Martin de Valencia que lo tomaban tan deveras, y se apercebían para el camino, quiso probar el espíritu que llevaban; si los llamaría Dios para aquella sua obra, ó si era liviandad de muchachos, y díjoles: 'Hijos míos, mirad que vais lejos de vuestra tierra á pueblos extraños, y enre gente que aun no conoce á Dios, donde se os ofrecerán muchos trabajos y peligros. Téngoos mucha lástima como á hijos, porque sois niños, y temo que os maten por esos caminos: por eso miradlo y consideradlo bien antes que os determineis'. Entonces respondieron los niños: 'Padre, bien mirado tenemos eso que dices, y algo nos habia de aprovechar la ley y palabra de Dios, y su santa fe que nos has enseñado. ¿Pues no habia de haber entre tantos quien se ofreciese á este trabajo or Dios? Aparejados estamos para ir con los padre, y para recibir de buena voluntad todos los trabajos que se ofrecieren or Dios. Y si él fuere servido con nuestras vidas, ¿porquéé no las pondremos por su amor, pues él primero murió por nosotros?'. Y dijeron más: '¿No mataron á S. Pedro crucificándolo, y á S. Pablo degollandolo? ¿Y S. Bartolomé no fué desollado por Dios?'. Esto dijeron porque en aquella semana habian oido el sermon y historia de S. Bartolomé.” (MENDIETA: 1980, p. 242)

Com algumas pequenas alterações, Mendieta usa não só as informações de Motolinía, mas também a estrutura geral de sua narrativa²⁰. A forma como Mendieta elaborou sua história dá conta de fornecer sentido às lacunas deixadas por Motolinía ou mesmo de alterar o texto original a partir de uma interpretação singular. Nesse trecho, as duas ações aparecem com nitidez: encontramos a primeira, quando frei Jerônimo explica por que os meninos citaram São Bartolomeu, dizendo que naquela semana tinha ouvido o sermão e a história desse santo. A segunda ação, percebemos quando Mendieta confere à fala de Martín de Valência o sentido de “provação” ou “teste” para saber se aquele ímpeto dos três garotos não era “leviandad de muchachos”. Tanto numa, como noutra, não há alteração do sentido básico daquilo que foi narrado, mas apenas adaptações estilísticas. O drama da cena narrada

²⁰ Luiz Estevam de O. Fernandes faz um exercício semelhante em sua análise da *Historia Eclesiástica Indiana*. Ele assinala o uso da *Historia de los indios*, só que a partir do capítulo XXIV do Livro III de Mendieta (FERNANDES: 2004, pp. 122-123). Poderíamos arrolar uma lista de outros trechos adaptados e/ou copiados por Mendieta, porém, como todos têm sentido e objetivo semelhantes (servir-se de informações e criar uma unidade política e missionária), entendemos ser desnecessário.

permanece o mesmo, bem como o realce dado à prudência e sensibilidade de Martín de Valência, que era, de certo, o centro do relato.

Ao recuperar Las Casas e Mendieta, encontramos duas formas distintas de leitura da *Historia de los indios*: a primeira, do dominicano, preocupou-se exclusivamente com as informações apresentadas no texto de Motolinía, sem se ocupar com as referências e citações ao frade franciscano, ou mesmo, em discutir juízos de ordem política e teológica. Las Casas viu no texto de frei Toríbio um grande número de dados que poderiam lhe servir na elaboração de sua *Apologetica Historia*. Não há contestação, mesmo que observemos – em outras circunstâncias – as divergências entre os dois missionários. Já Mendieta, além das informações tidas como precisas, tem outro objetivo ao fazer uso da *Historia de los indios*: criar certa unidade narrativa e pastoral a respeito dos trabalhos franciscanos na Nova Espanha. Frei Jerônimo recorreu aos relatos de seu companheiro de missão (e também à parte das leituras e concepções de mundo) e construiu, assim, certa memória edificante da ordem dos frades menores, iluminando e enquadrando as personagens de destaque em um plano divino maior e bem ordenado. Para tal tarefa, a narrativa da *Historia de los indios* foi fonte imprescindível, bem como os textos de Sahagún e Olmos.

1.2.2 A Historia de los indios (re)descoberta: José Fernando Ramírez

Como vimos mais acima, a segunda metade do século XIX foi marcada no México – especialmente quando pensamos nas crônicas – pelo “resgate” de fontes do período colonial. A questão da identidade nacional esteve no centro das atenções e quaisquer indícios que pudessem clarear esse debate eram bem-vindos. A discussão em torno da constituição da *nação* passava, em parte, pela reflexão a respeito das origens culturais, seja olhando para a história novo-hispana, seja para a história pré-colombiana. Segundo François-Xavier Guerra, “la nación en el sentido moderno oscila en el siglo XIX entre una concepción esencialmente política, venida de la Revolución Francesa, y otra, cultural, que se afirma con el romanticismo. En la primera, la nación aparece como una colectividad humana constituida por la libre voluntad sus

miembros y gobernada por leyes que ella misma se da. Teóricamente, nada en esta concepción remite a una identidad cultural común y la ‘gran nación’ francesa de la época revolucionaria admite en su seno – e incluso en puestos políticos y militares importantes – a gentes venidas de muy diversos países. En la segunda, la nación aparece como una comunidad fundada en un mismo origen, con una historia común y múltiples rasgos culturales compartidos por sus habitantes que la diferencian de otras comunidades vecinas (GUERRA: 1994)”. É no cruzamento dessas duas perspectivas, a política e a cultural, que encontramos o movimento de recuperação das fontes há tempos “esquecidas” nas prateleiras das bibliotecas do México.

Desde que os trabalhos tinham sido iniciados por aqueles eruditos do século XIX²¹, os textos que haviam ficado sob camadas de poeira, em arquivos e bibliotecas, foram sendo redescobertos e editados. Foi assim com Motolinía, Mendieta, Sahagún, Durán e outros que foram aos poucos trazidos à luz por homens como García Icazbalceta, José Fernando Ramírez e García Pimentel. De modo inédito, esses intelectuais estiveram preocupados em compor um quadro bibliográfico mais rigoroso e perspicaz a respeito dessas fontes. Segundo Georges Baudot, houve uma verdadeira revisão científica desses manuscritos (BAUDOT: 1983, p. 332). Esse exercício visava a dois objetivos primários que se relacionavam: o primeiro era a avaliação da autenticidade da crônica, por meio de uma análise interna e externa da fonte, típicas da crítica metodológica do século XIX²²; e o segundo, a partir daí, buscava descortinar a realidade que desse conta dos problemas propostos naqueles anos.

²¹ A proibição de Felipe II “que pesaba sobre los libros dedicados a las civilizaciones precolombinas debía durar hasta 1820, hasta el inicio de las independencias hispanoamericanas, si creemos a un documento que hemos encontrado, obra de un religioso madrileño, en noviembre de 1819.” (BAUDOT: 1983, p. 488).

²² Segundo Elias Thomé Saliba (2004, p. 24), o documento “deveria passar pelas sucessivas grades [de questionamento]: da crítica da autenticidade (é documento original ou cópia? É artefato fiel?); da crítica de proveniência (quem redigiu o texto? De que maneira, ou seja, qual o formato paleográfico?); da crítica de interpretação (o que o testemunho disse ou quis dizer?); até chegar ao seu momento máximo, que era a crítica de credibilidade – que o historiador brasileiro Varnhagen, num raro vislumbre de sinceridade, chegou a compará-la a uma paciente ‘acareação’ (a testemunha enganou-se ou quis enganar-nos? Foi obrigada a isso? Foi testemunha direta, ocular ou secundária?)”.

Nesse contexto é que podemos refletir a respeito das anotações feitas sobre a *Historia de los indios* no século XIX. Nossa preocupação recai aqui especificamente sobre a interpretação dada por José Fernando Ramírez (1804-1871), humanista mexicano que dedicou parte de sua vida ao estudo das crônicas, especialmente à análise da vida e obra de Motolinía. Ramírez foi advogado, político e arqueólogo dedicado, além das suas atividades de “historiador”. De seus trabalhos, temos conhecimento da contribuição dada à *Colección de documentos para la historia de México*, editada por Icazbalceta (e que utilizaremos nesta análise), de sua pesquisa *Fray Toríbio de Motolinía y otros estudios* e da publicação da crônica do dominicano Diego Durán.

As crônicas do período colonial e, em especial, a *Historia de los indios* são para Ramírez “monumentos históricos escritos”. Essa noção indica que, para o pensador mexicano, aquelas fontes guardavam uma herança do passado (ligada à memória coletiva) que poderia ser descortinada independentemente de escolhas subjetivas (LE GOFF: 2003, p. 526). Sendo o manuscrito confiável (autêntico), o seu conteúdo tinha a função de “revelar” os processos dos tempos passados. E foi por essa perspectiva que ele desenvolveu a análise da obra de Motolinía, perscrutando os escritos do franciscano em busca de temas e verdades que tivessem sentido naqueles anos do século XIX. Esse procedimento evidencia-se quando observamos o afã de Ramírez em consolidar a “boa fama” de Motolinía (e sua obra) e de estabelecer com o maior rigor possível as datas e os acontecimentos daqueles anos. Assim, a biografia do frade tornou-se um “microcosmo” do intenso ambiente intelectual, sendo que os dados de Motolinía tinham objetividade e eram válidos para que se pudesse desvendar a história da Nova Espanha do século XVI e pensar o México como “país” no século XIX. Segundo o próprio historiador mexicano, a obra de Motolinía constitui-se “como fuente abundante y pura de las tradiciones primitivas de la civilización cristiana, y de otras muchas preciosas de la historia antigua del país (RAMÍREZ: 1999, p. CXIX)”.

Na leitura que fez da *Historia de los indios*, Ramírez destacou um tema principal: as disputas e conflitos entre religiosos e civis em torno do indígena. O historiador mexicano enfatizou a ação dos frades franciscanos na defesa dos nativos

frente à exploração dos colonos. Ramírez utilizou-se da fórmula de opor de modo irreconciliável colonos e indígenas. Os espanhóis estavam do lado do mal e os nativos do bem. Para isso, a *Historia de los indios* pôde fornecer alguns episódios interessantes, como o caso dos tlaxcaltecas mansos, que não faziam injúrias, atacados pela cobiça desmedida dos espanhóis (MOTOLINÍA: 2001, pp. 79-84). Mas também a *Historia de los indios* pode nos oferecer outra leitura (desprezada por Ramírez), presente nos episódios dos indígenas idólatras e rebeldes que só puderam ser convertidos por meio do empenho dos próprios colonos. Nesse último caso, a oposição fixa entre colonos e indígenas perde sua força. Para o objetivo de Ramírez, os casos ressaltados na obra de Motolinía são aqueles em que os indígenas são espoliados, sem muitas opções de resistir às investidas cruéis dos colonos. Há aqui a opção por determinada parcela da memória, mesmo que o próprio Ramírez não acreditasse nesses critérios de subjetividade.

Paralela a essa interpretação, o erudito mexicano construiu – a partir da *Historia de los indios* – uma espécie de “panegírico” dos franciscanos na América, constatando (após a análise do problema dos frades menores com a Primeira Audiência Mexicana, na qual os religiosos protegeram os indígenas e ameaçaram os ouvidores de excomunhão) que “esa energía, ese valor civil, esa conciencia con que los frailes hacían frente al despotismo de los conquistadores, era el único escudo que defendía a los Indios” (RAMÍREZ: 1999, p. LII)²³. E Motolinía encabeçava a missão franciscana em prol do indígena e de sua conversão à fé cristã. Para Ramírez, enquanto os civis eram caracterizados como “ladrones y bandidos”, o franciscano ganhava contornos mais heróicos, pois havia permanecido “allí trabajando con celo y constancia infatigables para propagar la religión y la civilización en su dilatado territorio, aprovechando la oportunidad que le presentaban sus mismas tareas apostólicas para estudiar las bellezas y prodigios de la naturaleza, de que era grande admirador, según lo manifiestan sus escritos” (RAMÍREZ: 1999, p. LXIV). Assim a *Historia de los indios* foi recuperada e “resgatada” (ainda que de forma bem mais

²³ É interessante notar como Ramírez separou os frades e os civis (colonos) e enfatizou esse corte entre ambos, a despeito de uma suposta universalidade cristã do século XVI, não partilhada pelo autor, no século XIX.

subjetiva e intencional do que o próprio Ramírez pudesse admitir) trazendo à tona a discussão em torno das esferas sociais que compuseram a Nova Espanha do século XVI e que continuavam no centro do debate no século XIX. Acompanhados nos anos de Ramírez por outras camadas sociais, os indígenas, espanhóis civis e religiosos continuavam no topo da reflexão sobre a natureza do Estado-nação que recentemente tinha alcançado sua independência política da Espanha, mas que ainda não tinha se consolidado como unidade histórico-cultural.

1.2.3 *Uma incógnita historiográfica: a percepção de Edmundo O'Gorman*

No século XX muitos historiadores latino-americanos e europeus dedicaram-se ao estudo da *Historia de los indios* de Motolinía. Após os trabalhos pioneiros dos ilustrados do século XIX de “redescoberta” e análise das crônicas, as possibilidades e o número de edições desses documentos aumentaram significativamente. Para termos uma idéia, da terceira edição, em 1869, até o ano de 1969 – quando Edmundo O'Gorman começou a esboçar suas hipóteses acerca da *Historia de los indios* – foram preparadas seis edições diferentes, sendo que duas delas em inglês, isso para não falarmos das reimpressões (BAUDOT: 1983, pp. 355-356). Após os anos 1970 essas edições multiplicaram-se e hoje conhecemos também edições em francês. Normalmente esses volumes saíam das prensas com a “introdução e estudo crítico” de um historiador (ou um estudioso das Ciências Humanas) que avalizava o texto, fazia observações a respeito do manuscrito e esboçava interpretações em torno dos temas recorrentes no texto apresentado ao público. Afinal de contas, nem sempre era tarefa fácil (imagine-se esse trabalho nos anos 1950) dar ao conhecimento geral os textos de missionários que trataram, em muitos casos, da história religiosa da Nova Espanha e conferir sentido àquela publicação diante dos assuntos privilegiados naqueles anos, como a história econômica, por exemplo.

Conforme os estudos foram se desenvolvendo, cada vez mais a crônica religiosa ganhou espaço e passou a representar – no decorrer do século XX – um documento valioso para a reflexão sobre a história cultural da colônia. O pesquisador

e historiador Edmundo O'Gorman foi um desses intelectuais que se dedicaram ao trabalho junto às crônicas e à reflexão a respeito da história americana no primeiro século da colônia. À parte seu trabalho extraordinário sobre *A invenção da América*, ocuparemos aqui de seus estudos sobre a *Historia de los indios*.

Em 1969, O'Gorman publicou a edição da *Historia de los indios* pela Porrúa Editorial, assinando a introdução, edição crítica e as notas daquele volume. De forma ainda embrionária e tímida, ele esboçou nessa introdução uma análise sobre a autoria da *Historia de los indios*, colocando em suspenso o que até então não se tinha duvidado: de que fora o padre Motolinía que escrevera a *Historia de los indios de la Nueva España*, posto que havia em um dos manuscritos a identificação do “autor”. Ainda inquieto, o historiador mexicano iniciou um trabalho de maior fôlego (mais de duas décadas de pesquisa) em torno do problema “autoral”: provar (de modo objetivo, segundo ele próprio asseverou) que havia indícios suficientes para atestar que Motolinía não tinha sido o autor daquela obra, ou melhor, que a *Historia de los indios* era uma pequena parte (muito modificada) de um texto de frei Toríbio que hoje está perdido²⁴. Na edição de 1969, ele limitou-se a observar alguns pequenos detalhes, quais sejam: a) havia muitos erros na transcrição do náuatle, o que parecia incompreensível se pensarmos que Motolinía escreveu a obra em 1541 e já tinha aprendido bem o idioma dos mexicas; b) havia incorreções na história dos franciscanos na Nova Espanha, como, por exemplo, no primeiro capítulo do Tratado I, em que podemos ler: “En el año del Señor de 1523, día de la conversión de San Pablo, que es a 25 enero, el padre Martín de Valencia, de santa memoria, con once frailes sus compañeros, partieron de España para venir a esta tierra de Anáhuac [...]”. O ano em que a famosa missão dos doze (da qual frei Toríbio era integrante) embarcou para o Novo Mundo era 1524. Por essas observações iniciais, O'Gorman convenceu-se de que a autoria do texto não era de Motolinía e, em 1969, apenas alertou para esse dado, atestando que a *Historia de los indios* derivava de escritos históricos do missionário franciscano, mas que alguém além dessas circunstâncias iniciais interferira no processo. A primeira suposição de

²⁴ Livro esse que Edmundo O'Gorman “reconstruiu” a partir das informações de outros cronistas, sobretudo a partir da crônica de Alonso de Zorita. Cf. MOTOLINÍA (1989).

O'Gorman é que a obra foi escrita e/ou compilada e arrematada na Espanha por volta de 1565, por alguém que não conhecia bem o náuatle e a história da empresa franciscana (O'GORMAN: 1982, p. 7). Nesse trabalho O'Gorman ainda não citava possíveis responsáveis pela compilação.

Esse raciocínio foi mantido por ocasião da publicação em 1971 dos *Memoriales* de frei Toríbio (o outro manuscrito do missionário encontrado no XIX). Nessa publicação, O'Gorman reafirmou que a obra histórica de Motolinía encontrava-se ainda perdida e que tanto a *Historia de los indios*, como os *Memoriales* eram apenas resultados parciais da reflexão de frei Toríbio. Essas hipóteses e a ousadia demonstrada para defendê-las renderam muitas críticas ao pesquisador mexicano (inclusive a do historiador espanhol Georges Baudot, que veremos mais adiante). Então nos finais da década de 1970, O'Gorman teve acesso ao manuscrito de Alonso de Zorita, antigo ouvidor da Audiência do México, que tivera contato com a tal obra perdida de Motolinía. Partes inteiras desse manuscrito de Zorita continuavam inéditas, e entre elas aquela que se referia ao texto de frei Toríbio. O'Gorman leu as cópias fotográficas desse documento – que está na Biblioteca do Palácio Real de Madri – e resolveu retomar suas hipóteses e publicar um livro inteiro dedicado à discussão da autoria da *Historia de los indios*. Assim veio à luz em 1982 seu estudo *La incognita de la llamada "Historia de los indios de la Nueva España" atribuida a fray Toríbio Motolinía*.

Nesse livro O'Gorman ampliou suas hipóteses e aparou as arestas das interpretações anteriores. Ele propôs três problemas iniciais para desenvolver sua tese: 1) Motolinía escreveu algo além do “Libro Perdido”? Resposta: não. Para o historiador mexicano essa foi a única e decisiva obra histórica de Motolinía. 2) Os *Memoriales* são cópias resumidas do Libro Perdido? Resposta: sim. São cópias resumidas e incompletas do “Libro Perdido”, porém não são, como poderíamos pensar, uma “primeira versão” (*borrador*) do “Libro Perdido”. Ainda assim, O'Gorman aceita os *Memoriales* como um texto que incorpora aspectos da obra definitiva do franciscano. 3) Deve-se entender Motolinía como autor da *Historia de los indios de la Nueva España*? Resposta: não. O frade não interferiu na composição da obra,

apesar de O'Gorman considerar a *Historia de los indios* como um “texto resumido, incompleto, adicionado y con variación de estilo del *Libro perdido*”. E para resolver o problema da assinatura de Motolinía em um dos manuscritos da *Historia de los indios*, O'Gorman acrescenta que esse manuscrito não é hológrafo do frade (O'GORMAN: 1982, pp. 14-15).

A partir daí o historiador mexicano elencou as divergências que poderiam confirmar, com segurança, suas hipóteses a respeito da *Historia de los indios*. O primeiro problema posto foi o das datas. Tinha-se como certo o ano de 1541 (mais precisamente em 24 de fevereiro) como o momento em que a obra foi terminada, datada, assinada e endereçada a dom Antonio Pimentel, sexto Conde de Benavente. O'Gorman discorda e vai mostrando em sua pesquisa que é improvável que Motolinía tenha conseguido redigir a Epístola Proeminal (a última parte escrita da obra) em poucos dias antes daquele 24 de fevereiro, pois o frade havia afirmado, na própria *Historia de los indios*, que estivera mais de trinta dias em janeiro de 1541 trabalhando na região mixteca. Então, segue O'Gorman, o franciscano tivera pouco mais de vinte dias para escrever a Epístola. Como esta trata de temas muito diversos e complexos, o erudito mexicano sugeriu ser muito difícil a composição da missiva em tão pouco tempo. Para O'Gorman a Epístola Proeminal da *Historia de los indios* não foi escrita em 1541, e sim anos mais tarde, tendo sua data “original” mantida pelo suposto compilador (O'GORMAN: 1982, pp. 19-21).

O historiador mexicano prosseguiu e afirmou que a *Historia de los indios* – da forma como a conhecemos – registrou e referiu-se a acontecimentos que são posteriores a 1541, o que poderia corroborar a tese de que houve uma compilação tardia e atribuição indevida a Motolinía. Dentre esses equívocos, ele faz menção direta a um: a possível ciência do compilador da Real Cédula de 6 de junho de 1543, expedida em Valladolid, que autorizava o traslado oficial da sede do bispado de Tlaxcala à cidade de Puebla. Essa parte, segundo O'Gorman, podemos encontrar no capítulo 18 do Tratado III da *Historia de los indios*, em que lemos: “residen en ella [na Igreja de Puebla] el obispo, con sus dignidades, canónigos, curas y racioneros, con todo lo conveniente a el culto divino; porque aunque en Tlaxcala se tomó primero la

posesión, está ya mandado por su majestad que sea aquí la catedral, y como en tal, redisen aquí los ministros” (MOTOLINÍA: 2001, p. 282). Aqui o historiador mexicano buscou, de modo minucioso, as Cédulas expedidas na Espanha e encontrou aquela que autorizava oficialmente a mudança do bispado, assinada em 1543. Com isso ele conseguiu, a partir do raciocínio dedutivo sobre o qual ele se apoiou, fundamentar parte de sua hipótese, argumentando de forma direta e lógica. Ainda assim, devemos esperar mais um pouco para aceitar essa explicação, pois o fato único e exclusivo de a *Historia de los indios* ter dados posteriores ao ano de 1541 não sustenta toda a tese de O’Gorman, qual seja: Motolinía não escreveu a *Historia de los indios*²⁵.

Para não nos perdermos, sigamos com a argumentação do historiador mexicano, que deu o próximo passo ao comparar os dados encontrados na *Relación de la Nueva España*, de Zorita, com aqueles presentes na *Historia de los indios*. Sua preocupação foi perceber, primeiramente, as omissões desse último escrito em relação ao “Libro Perdido” (a partir do texto de Zorita). A primeira anotação que ele fez foi com relação à ausência do sentido providencialista no texto compilado. Segundo O’Gorman, o discurso histórico de Motolinía é marcado pelos seguintes elementos: a história é um desenvolvimento da ação humana guiada por Deus; o povo espanhol e seus governantes foram eleitos para realizar o plano transcendental da conversão cristã; os franciscanos tinham papéis centrais nesse processo. No caso da *Historia de los indios*, esses elementos foram omitidos (O’GORMAN: 1982, pp. 30-31). Entendemos, aqui, que Edmundo O’Gorman forçou a interpretação, posto que todos esses dados são perceptíveis, em maior ou menor grau, na *Historia de los indios*²⁶. Não há omissão nesse caso, pois nas páginas da *Historia de los indios* há esse eixo teleológico em torno do qual giram a história universal e as premissas teológico-políticas de Motolinía,

²⁵ Para responder a essa questão, Georges Baudot registrou que a partir de uma seqüência de inventários (como aqueles que constam na *Lista de los libros que existen en los armarios del Archivo Secreto del Consejo para su uso*, na Biblioteca da Academia de Historia de Madri) sabe-se, sem confusões, que o manuscrito foi escrito em 1541 e enviado à Europa em 1542 (BAUDOT: 1983, p. 359).

²⁶ Como um caso exemplar e que reúne boa parte desses elementos, indicamos a leitura do capítulo 2 do *Tratado Tercero* da *Historia de los indios*, no qual Motolinía narrou as vidas dos frades que morreram em missão e, também, a vida de Martín de Valência.

quais sejam: o triunfo da Igreja (ou melhor, de *uma* Igreja, aquela idealizada no projeto franciscano) e da Monarquia espanhola.

O próprio O'Gorman relativizou, páginas depois, a conclusão de que havia uma omissão do sentido providencialista na *Historia de los indios*. Embora ele tivesse comparado os dois textos e atestado a omissão de algumas questões relativas ao providencialismo, ele reconheceu que a *Historia de los indios* tratou desses problemas, mas sem as mesmas demonstrações teóricas do “Libro Perdido”. Nesse caso não há omissão do caráter providencial e nem alteração na essência da concepção de história entre as obras, mas apenas há dessemelhanças nas formas como elas foram compostas. O historiador mexicano argumentou que, nesse caso, o problema esteve no modo implícito em que apareceu a demonstração da providência, o que mudou a natureza da obra: no lugar de um texto interpretativo e transcendental (uma história de Deus), tem-se um texto narrativo e informativo (uma história dos homens). Ou seja: na *Historia de los indios* o foco esteve na questão humana enquanto o plano divino ficou por suposto, num segundo plano; no Libro Perdido, o processo foi o inverso (O'GORMAN: 1982, pp. 37-38). Aqui, discordamos de O'Gorman, pois entendemos que o plano divino, na *Historia de los indios*, superpõe-se ao humano. Há um fosso entre a observação feita por O'Gorman de que a *Historia de los indios* tinha um caráter pragmático (entendendo-se esse caráter como um objetivo político imediato, uma “obra de propaganda”, diria Georges Baudot, o que é bastante plausível) e a conclusão de que, por isso, nela o plano humano foi colocado acima do divino. É difícil imaginar, para um franciscano do século XVI, um pensamento histórico tão descolado de suas premissas teológicas, sobretudo daquelas ligadas à ação providencial de Deus, que foram repetidas por outros frades, como no caso de Mendieta. Mesmo que tivesse sido compilada depois, em fins daquele século, não poderíamos supor – nem com muitas restrições – que um frade em missão ou mesmo um religioso na Corte imaginaria aquele evento maravilhoso (no sentido estrito da palavra) aquém ou à parte dos desígnios de Deus. Os fins políticos e religiosos

coadunavam-se. Na *Historia de los indios* o plano terrestre é imperfeito e submete-se, necessariamente, ao plano divino²⁷.

A parte final da exposição de O'Gorman conclui que a *Historia de los indios* foi compilada a partir de pequenos trechos retirados do “Libro Perdido” de Motolinía – porém sem o mesmo sentido e estrutura – para cumprir uma função pragmática e política, qual seja: manter a ordem social na Nova Espanha da forma como ela estava, principalmente no tocante à organização eclesiástica. Ela foi produzida com o objetivo de construir um quadro de que tudo estava “indo bem” no México. Essa necessidade, segundo O'Gorman, existiu porque foram editadas e promulgadas as Leis Novas, em 1542, que alteravam sensivelmente a legislação americana, inclusive no que se referia à proibição das *encomiendas* e às relações entre padres e indígenas (O'GORMAN: 1982, p. 47-8).

Apesar dessa interpretação sobre a pressa ser compartilhada por outros historiadores que se dedicaram à *Historia de los indios*²⁸, devemos fazer uma ressalva em relação a um dos argumentos de O'Gorman, no qual ele escreveu que os espanhóis, no texto compilado, foram representados “como hombres virtuosos y ejemplares cristianos, es decir, ya purgada de las habituales censuras por su codicia y crueldad” (O'GORMAN: 1982, p. 48). Essa leitura é apresentada no texto da *Historia de los indios*, mas não é a única. Para vermos traços diferentes a respeito do “espanhol”, podemos ler no capítulo 14 do Tratado I que “algunos [espanhóis] hay que no traen maldito el escrúpulo aunque sea domingo o fiesta; luego de vuelta, la comida ha de estar muy a punto, si no, no hay paciencia, y después reposa y duerme; ya veréis si será menester lo que resta del día para entender en pleitos y en cuentas, en proveer en las minas y granjerías [...] y si esto fuese un año o dos y después se enmendase la vida, allá pasaría; pero así se acaba la vida creciendo cada año más la codicia y los vicios [...]” (MOTOLINÍA: 2001, p. 83). Assim, a construção do espanhol virtuoso, que fundamenta a explanação de O'Gorman sobre a autoria, não é tão sólida e única como

²⁷ Essa noção, decerto, tem sua matriz no pensamento de santo Agostinho, sobretudo quando lembramos da obra *Cidade de Deus* (1990). Além da discussão em torno da imperfeição da “cidade terrestre”, essas idéias emolduram e perpassam as concepções cristãs de História. O desenrolar do tempo tem a marca da providência divina, que dá sentido e governa as ações humanas.

²⁸ Como Georges Baudot e Claudio Esteva Fabregat.

somos levados a imaginar. Os vícios e virtudes revezam-se na caracterização das “personagens” ao longo da obra, tornando muito espinhosa a tarefa de fixar o indígena ou europeu em alguma categoria absoluta (bom/mau, justo/injusto, por exemplo). A *Historia de los indios* tem um fim político específico (e aqui estamos todos de acordo), mas não entendemos que essa finalidade implique, por exemplo, valoração fixa das personagens narradas. Ser bom ou mau, na *Historia de los indios*, guardou mais relação com a captação dos processos históricos – amparados pela leitura moral do autor – do que somente com o objetivo político da obra. Certamente, essa “flexibilidade” é uma das riquezas do texto de Motolinía, pois possibilita um grande leque de interpretações junto às fissuras encontradas no relato.

À parte nossa apreciação, O’Gorman encerrou suas deduções retomando seus argumentos básicos e arriscando uma autoria hipotética: o responsável pela compilação da *Historia de los indios* teria sido Martín Sarmiento de Hojacastro, integrante da “missão dos doze” que, à época da elaboração da *Historia de los indios*, era Comissário Geral dos Franciscanos, logo tinha o encargo de zelar pela saúde do projeto missionário dos frades menores. A data da compilação que havia sido imaginada, em 1969, por volta do ano de 1565, agora é fixada em meados da década de 1540, anos depois da publicação das Leis Novas. Todas as hipóteses que negavam a autoria a Motolinía (os erros em náuatle, erros na história primitiva dos franciscanos, omissões, adições, mudanças de estilo) são acomodadas por O’Gorman a sua tese a respeito de Martín de Hojacastro.

Quando propusemos a discussão desse “enigma historiográfico” e das leituras de Edmundo O’Gorman não estávamos pensando em desqualificar esse tipo de estudo, embora ele não se assemelhe ao que pretendemos nesta pesquisa. Ao contrário, as hipóteses do erudito mexicano e seu raciocínio dedutivo nos possibilitaram muitas reflexões sobre a própria natureza da obra. Na esteira dessa discussão, pensamos que, independentemente da autoria, a *Historia* é um texto datado do século XVI e que, por isso, representa formas de entender e pensar que merecem ser estudadas. Se ele foi inteiramente escrito por Motolinía ou se sofreu interferências de outros padres, não é fator preponderante, haja vista que ele foi escrito entre as

décadas de 1530 e 1540, no México. Quando situamos o período e o espaço em que o texto foi redigido, podemos vislumbrar o seu lugar de produção. Ademais, eventuais omissões, adições, erros, alterações de estilo podem (e devem) ser interpretados, não em busca da autoria, mas em busca dos significados que esses desvios ganham, à medida que dialogam com o texto produzido. Com tal afirmação, não refutamos a legitimidade e importância dos estudos sobre a autoria, mas enfatizamos naquilo que foi atribuído ao franciscano, a interpretação e análise dos acontecimentos narrados na obra. Sobretudo, porque a discussão a respeito das autorias no século XVI não deve ser pensada de acordo com os critérios de originalidade dos pesquisadores do século XX²⁹.

1.2.4 A leitura milenarista: Georges Baudot

Nascido em Madri, em 1935, em uma família de origem francesa, Georges Baudot realizou todos os seus estudos acadêmicos na França, onde também atuou como professor agregado e, depois, catedrático. Leitor atento de Marcel Bataillon e Robert Ricard, Baudot dedicou-se desde cedo aos estudos relacionados à história da América Hispânica, sobretudo ao primeiro século de colonização espanhola. Suas duas principais obras (ainda sem tradução para o português) são: *Utopie et Histoire au Mexique* (1977) e *La vie quotidienne dans l'Amérique espagnole de Philippe II* (1981). No primeiro caso, Baudot preocupou-se com os primeiros cronistas do México, analisando Toríbio Motolinía, Andrés de Olmos, Francisco de las Navas e o autor anônimo da *Relación de Michoacan*. Na segunda obra, ele enveredou por novos caminhos, esboçando uma história cotidiana da América, na qual encontramos desde

²⁹ Michel Foucault, em um de seus textos, discutiu o problema da autoria. Dentre as questões por ele propostas, uma em especial chama a atenção: os parâmetros utilizados pela crítica literária moderna para definir o autor: “o autor é aquilo que permite explicar tanto a presença de certos acontecimentos numa obra como as suas transformações, as suas deformações, as suas modificações diversas [...]” (FOUCAULT: 1992, p. 53). Aparentemente O’Gorman recorreu a esses critérios para sustentar sua argumentação, o que Foucault considera insuficiente aos dias de hoje. A idéia que perpassa a análise de Foucault é de que há uma fluidez na relação entre o autor e a obra, pois a partir do momento em que essa obra é composta, ela torna-se fundadora de discursividade e é apropriada de diversas formas nos meios em que circula.

questões ligadas à economia familiar até as práticas culturais diárias. Além desses dois estudos, ele preparou a introdução e comentários críticos da *Historia de los indios* editada em Madri em 1985 pela Editorial Castalia, em que ele repercutiu, de modo mais específico, suas conclusões apresentadas no *Utopia e História* a respeito da obra de Motolinía.

A chave interpretativa da *Historia de los indios*, segundo Baudot, está no problema do milenarismo. Para além do conceito mais geral de milênio, segundo o qual ele “apresenta-se na maioria das vezes 'como um retorno a um modelo *de principio* e um aperfeiçoamento dessa mesma matriz” (DELUMEAU: 1997, p. 11), Baudot indicou o milenarismo de cunho joaquimita como fundamento da obra de Motolinía. Para chegar a essa conclusão, ele percorreu e cruzou dois caminhos: a vida e a obra de frei Toríbio. Ao discutir a natureza do texto, Baudot vai tateando tanto os dados biográficos do padre anteriores à missão no México, como o próprio ambiente intelectual e político da Nova Espanha. Suas premissas iniciais foram lançadas a partir do mesmo problema posto pelo historiador mexicano, Edmundo O'Gorman: a datação, assinatura e finalização da *Historia de los indios* no ano de 1541. No lugar do imbróglio autoral, levantado pelo mexicano (e por nós discutido no tópico acima), Baudot colocou-se a seguinte pergunta: por que Motolinía apressou-se em terminar seu relato e quis enviá-lo imediatamente ao sexto Conde de Benavente? É esse o problema histórico que motivou as pesquisas e reflexões de Baudot. Não queremos reacender a polêmica, mas é preciso lembrar que esse historiador desconsiderou por completo os estudos de O'Gorman sobre a autoria da obra e inclusive lhes impôs duras críticas, afirmando que todas as premissas do estudioso mexicano resultam de uma “acrobacia intelectual”, carecem de base e só respondem ao seu “afán de originalidad a toda costa” (BAUDOT: 1983, p. 358). Logo, é importante fixar que, para Baudot, a *Historia de los indios* foi escrita por Motolinía.

Ao problema da finalização da obra em 1541, Baudot acrescentou uma linha de raciocínio em que ele qualificou a *Historia de los indios* como uma “obra de propaganda”. O que fica claro com a sua exposição (e que já tinha sido ressaltado por O'Gorman) é: a *Historia de los indios* é a primeira etapa antecipada de uma obra de

maior fôlego de Motolinía e foi mandada às pressas à Espanha em 1542. Por quê? Para “propagandear” os trabalhos missionários dos franciscanos no Novo Mundo, em especial os sucessos da conversão dos indígenas nos domínios dos seráficos. Segundo Baudot, os frades menores vinham perdendo lentamente sua força política no México, desde meados dos anos 1530, por conta das novas orientações para o projeto colonizador e das disputas com outras ordens, os dominicanos em especial, no que se referia à administração dos sacramentos. Assim podemos explicar a Epístola Proeminal redigida por Motolinía e endereçada ao sexto Conde de Benavente, Antonio Pimentel, figura destacada nos meios políticos espanhóis, como um “pedido” de repercussão daquela obra entre os nobres da Corte de Carlos V (BAUDOT: 1985, pp. 72-73).

Dois duros golpes foram dados nos trabalhos missionários dos franciscanos naqueles anos, causando certo enfraquecimento dos menores na Nova Espanha. O primeiro foi a Bula *Altitudo Divini Consilii*, “assinada” em Roma, no ano de 1537, pelo papa Paulo III. Esse documento discorria sobre a administração do batismo e decidia a respeito de uma disputa pastoral entre franciscanos e dominicanos. Essa disputa estava relacionada à política de batismos levada a cabo pelos irmãos menores, que optavam por uma preparação mais rápida e menor formalidade ritual, enquanto os dominicanos pensavam num processo mais elaborado de ensino pré-batismal. A bula dispunha que “para que essas plantinhas novas não ignorem a grande dignidade do banho [batismal] de regeneração e sua diferença em relação às lavagens que antes usavam no [estado de] infidelidade, determinamos: Os que no futuro hão de ministrar o sagrado batismo observem, exceto em caso de necessidade urgente, [os ritos] que a Igreja costuma observar, ficando suas consciências oneradas quanto a essa necessidade” (SUESS: 1992, p. 271). As altas cifras de batizados estimadas por Motolinía na *Historia de los indios* (entre 1521 e 1536 “más de cuatro millones de ánimas”³⁰) perdiam valor frente às críticas impostas pelos dominicanos e aceitas pela Igreja romana. As virtudes do zelo e

³⁰ Motolinía relatou esses números nos capítulos 2 e 3 do *Tratado Segundo* da *Historia de los indios*.

cuidado com os neófitos não estavam mais, a partir daquele instante, nos dados quantitativos, mas sim em critérios qualitativos.

O segundo golpe foi a iminência das Leis Novas entre os anos finais da década de 1530. Além da *Altitude Divini Consilii*, houve um sínodo eclesiástico em 1539 que também decidia contra a “pressa” dos franciscanos na administração batismal, aumentando a desconfiança dos seráficos quanto ao futuro de seus trabalhos em terras americanas. Além desses dois acontecimentos, havia também a atuação do dominicano Bartolomé de Las Casas que aquecia o debate sobre as formas devidas e justas de cristianizar, denunciando o uso da força em todos os graus. Por esses anos, Las Casas esteve preparando uma de suas obras mais difundidas, a *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, acusando os colonos de maus tratos em relação aos neófitos. Esse ambiente e os rumores que atravessavam o Atlântico já indicavam, entre os anos de 1540 e 1541, a publicação de uma nova legislação para a Nova Espanha: as chamadas Leis Novas. Essa legislação proibia, de forma sumária, a *encomienda* e estabelecia muitas ressalvas a respeito da submissão dos nativos por meio do uso da força. Toda essa agitação, de certo, colocava em xeque o trabalho dos franciscanos que, se não eram violentos com os nativos, não descartavam o auxílio dos colonos, acusados de agirem com força.

Baudot explicou, assim, por que a *Historia de los indios* foi “apressada”, bem com o seu objetivo político: repercutir de forma positiva o projeto dos irmãos menores nos meios nobres espanhóis. A questão que lhe restou foi: por que tanta pressa nos rituais batismais e na cristianização? Por que os franciscanos insistiram nesse modo superficial (segundo a crítica dominicana) de conversão em massa, com milhares de batizados por missa? A resposta de Baudot indica o caminho de sua tese sobre a *Historia de los indios*: a esperança e a leitura milenarista da história. Para esse historiador, a leva de franciscanos que encabeçou as missões na Nova Espanha – representada inicialmente pelo “grupo dos doze” – tinha sido formada num ambiente intelectual onde se revigoravam as expectativas do “fim dos tempos”. O núcleo de disseminação desse pensamento, segundo o próprio Baudot, tinha sido a Custódia de São Gabriel por onde passou boa parte dos missionários que atravessaram o oceano

em direção às novas terras a partir da década de 1520. Martín de Valência e o Motolinía prepararam-se em São Gabriel até 1523, quando se organizou a missão dos doze.

Criado primeiro como convento, São Gabriel fora concebido pelo frei Juan de Guadalupe que, em 1496, “foi a Roma e obteve do papa uma bula [*Sacrosanctae Militantes Ecclesiae*] que estabelecia o princípio de um retorno completo ao ideal de São Francisco e autorizava dentro desse objetivo a criação de um convento experimental em Granada. Os religiosos viveriam ali como seu fundador e vestiriam o mesmo hábito grosseiro. Frei Juan de Guadalupe também conseguira que o novo convento fosse subordinado ao geral da ordem, sem passar pelos vigários intermediários” (DELUMEAU: 1997, p. 201). Georges Baudot, além desse “retorno ao franciscanismo mais puro”, acentuou a influência das idéias de Joaquín de Fiore (1135-1202) na concepção da Custódia de São Gabriel e, depois, no projeto franciscano levado à América³¹.

Joaquín Fiore nasceu na Calábria, trabalhou como notário na Corte de Palermo, tornou-se monge e, em 1177, já era o abade do mosteiro cisterciense de Corazzo (DELUMEAU: 1997, p. 40). O que mais chamou a atenção de Baudot foi a ressonância que teve sobre os franciscanos a idéia das “três idades do mundo” lançada por Fiore, a partir de uma nova leitura das Sagradas Escrituras. O abade cisterciense advogava, primeiro em seu tratado *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* e depois no *Liber introductorius in expositionem in Apocalipsim*, que a história da humanidade dividia-se em três idades: “el tiempo de la letra del Antiguo Testamento, el tiempo de la letra del Nuevo Testamento, el tiempo de la comprensión espiritual” (BAUDOT: 1985, p. 12). Em outras palavras: a idade do Deus-Pai, anterior à graça e situada entre Adão e Cristo; a idade do Deus-Filho, da graça, que ia do nascimento de Jesus até o ano de 1260; por fim, a idade do Espírito Santo, da inteligência espiritual,

³¹ A leitura de Baudot a respeito do franciscanismo na América é tributária dos estudos pioneiros de Marcel Bataillon (1996) sobre o mesmo tema. Fora o autor do clássico *Érasme et l'Espagne* que havia lançado nos anos 1950 as primeiras hipóteses acerca da influência milenarista de cunho joaquimita nas obras dos frades menores no Novo Mundo. Alguns anos depois de Bataillon, mas no mesmo caminho, encontramos outro estudo central com o qual dialogou Baudot: *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, de John L. Phelan.

que iria do ano de 1260 até a consumação dos tempos. Essa última idade seria marcada pela Igreja dos Religiosos que deveria anular a Igreja carnal a partir da vinda de um novo Cristo – fundador de uma ordem monástica – muitas vezes identificado com são Bento (pelo próprio Fiore) e com são Francisco de Assis.

Georges Baudot identificou essas perspectivas milenaristas ao projeto dos frades menores (sobretudo aqueles do ramo observante), afirmando que a missão deles na América seria dupla: participar do processo escatológico da conversão dos americanos e, ao mesmo tempo, fazer uma leitura dessa ação (expressa nas crônicas) a partir da releitura das Escrituras e de uma atualização dos escritos joaquimitas. Certamente Baudot nutriu-se dos estudos de Bataillon, para quem o provincial de São Gabriel e líder da “missão dos doze”, Martín de Valência, era “um joaquimita de formação e comportamento” (BATAILLON apud DELUMEAU: 1997, p. 202). Além disso, dois outros elementos encorpavam as teses iniciais de Baudot: 1) a reforma do clero regular feita, a partir de 1494, pelo cardeal Jiménez de Cisneros, que “consistió esencialmente en quitar a los conventuales sus monasterios, por las malas o por las buenas, e instalar en ellos a los observantes” (BATAILLON: 1996, p. 5). Essa atitude de Cisneros, segundo encontramos em Baudot, confirmava a primazia dos frades menores de estrita observância no projeto americano e as interpretações joaquimitas. 2) As pregações visionárias da beata do Barco d'Ávila na Espanha, disseminando as teses messiânicas expostas por Girolamo Savonarola entre 1496 e 1497, pouco antes de sua morte (DELUMEAU: 1997, p. 202). De acordo com as notícias dadas por Motolinía, enquanto Martín de Valência estava no Convento de São Gabriel, ele visitou a beata para lhe pedir orientação e conselhos sobre seu desejo de ir pregar entre os infiéis e ouviu como resposta que “no era la voluntad de Dios que por entonces porcurase la ida, porque venida la hora Dios le llamaría, y que de ello fuese cierto” (MOTOLINÍA: 2001, p. 175). A hora certa chegaria, segundo a beata do Barco d'Ávila, para que fosse cumprida a última etapa antes do apocalipse.

Assim Baudot sugeriu que a *Historia de los indios* foi escrita como uma espécie de registro do anseio franciscano de participar desse processo escatológico. Há subsídios que fortalecem a interpretação milenarista da obra de Motolinía feita

pelo autor do *Utopia e História*. Podemos lembrar: as constantes indicações dos livros proféticos (Isaías, Jeremias, Ezequiel, Daniel) e do Apocalipse; as referências ao “tiempo de adviento” ou à “última edad del mundo”; a pressa dos irmãos menores na realização das atividades catequéticas, que foi o motivo das discórdias político-teológicas com os dominicanos³²; e por fim, o sentimento e necessidade de fazer “renascer” na América a Igreja Primitiva dos primeiros apóstolos.

Podemos ponderar a respeito dessa interpretação de Baudot, posto que não encontramos expressamente referências pontuais a Joaquín de Fiore na *Historia de los indios*. Talvez até possamos sugerir, com as críticas feitas por Edmundo O’Gorman (“as teses de Baudot não se sustentam”, concluiu o mexicano como que numa réplica às críticas recebidas do historiador franco-espanhol), que os argumentos de Baudot exageram na intensidade da influência joaquimita na composição da *Historia de los indios*. Porém, não devemos nos apressar. O que temos como base na obra de Motolinía é justamente um sentimento de renovação que impregna todo o texto. A elaboração e enunciação da “missão dos doze” (não por acaso) e a vontade demonstrada em fazer reviver a Igreja Primitiva (retornar aos ideais mais puros do primeiro século e também do franciscanismo) baseiam-se, em primeiro lugar, no conceito de ressurreição contido no Novo Testamento (e próprio do pensamento cristão) e, em segundo lugar, na ressignificação dada à Sagrada Escritura por Joaquín de Fiore entre os séculos XII e XIII. Em seu texto clássico sobre *El problema del Renacimiento*, Johan Huizinga nos lembrou que “esta idea sacramental, escatológica y ética de una renovación en el espíritu cobra nuevo contenido cuando a fines del siglo XII la transfiere Joaquín de Floris a la esperanza de una transformación verdaderamente inminente del mundo cristiano” (HUIZINGA: 1980, p. 139).

Mais adiante o historiador holandês relatou que “no hemos de prejuzgar hasta qué punto las ideas joaquinistas influyeron en el propio Francisco de Asís. Lo que así puede afirmarse es que una parte de los discípulos de San Francisco, los

³² Segundo José Fernando Ramírez, as disputas entre franciscanos e dominicanos tocavam, principalmente, em dois pontos: o caráter filológico, a respeito da pronúncia do nome de Deus em línguas indígenas; e o caráter teológico-político, acerca dos procedimentos rituais pré-batistais (RAMÍREZ: 1999, pp. LIII-LVI).

espirituales, se asimilaron estas ideas y siguieron cavilando sobre ellas. Y asimismo es seguro que la predicación franciscana y la poesía y la mística del franciscanismo difundieron en los más amplios sectores la idea de la *renovatio vitae*, haciéndose hincapié unas veces más bien en la renovación interior del hombre individual y otras veces, de preferencia, en la esperanza de un acaecer material dentro del mundo, que traería consigo la renovación espiritual del siglo XIII” (HUIZINGA: 1980, p. 139).

Então não se trata de achar na *Historia de los indios* idéias ou referências pontuais a Fiore, mas sim de perceber a estrutura mais geral da obra e sua concepção histórica voltada para a renovação e retorno a tempos anteriores, aos começos da teologia cristã. Essa leitura foi revigorada por Joaquín de Fiore e influenciou alguns ramos franciscanos, como no caso dos observantes da Custódia de São Gabriel. Desse modo, entendemos que a análise da *Historia de los indios* feita por Georges Baudot (a despeito dos exageros apontados pela crítica) sustenta-se conforme buscamos não citações de Fiore no texto de Motolinía, mas sim quando percebemos a leitura de história avivada pelo abade nos séculos XII e XIII e encontrada na obra do frade franciscano no XVI.

CAPÍTULO 2

A escrita da *Historia*: estrutura, narrativa e memórias

“Estando yo descuidado y sin ningún pensamiento de escribir semejante cosa que ésta, la obediencia me mandó que escribiese algunas cosas notables de estos naturales...”

Motolinía, *Historia de los indios*

Até aqui nos ocupamos dos *trajetos* do manuscrito da *Historia de los indios* e, em seguida, das principais *leituras* feitas a respeito da obra do franciscano. O cerne foi perceber quais foram os caminhos da crônica de Motolinía e as interpretações mais correntes – porém não as únicas – e, de modo paralelo, fazer algumas considerações acerca da própria obra. Ao longo de nossas discussões, submetemos o debate historiográfico à nossa apreciação e apresentamos parte dos nossos pontos de vista. Neste capítulo, o objetivo é apresentar nossas leituras e análises da *Historia de los indios*, bem como as repercussões e tensões da historiografia sobre o assunto. Para tanto, nós o dividimos em quatro etapas: 1) Estrutura geral da obra; 2) A escrita da *Historia*: formas de contar; 3) A escrita do Outro: estratégias de tradução; e 4) Memórias Franciscanas e o modelo hagiográfico.

2.1 Estrutura geral da obra

Motolinía escreveu na Epístola Proeminal à sua *Historia de los indios* que iria declarar brevemente o que mais lhe parecia conveniente sobre os nativos da Nova Espanha e também tratar das coisas que os homens “naturalmente desejam saber”. Em outro lugar, no prólogo do *Tratado Segundo*, o padre nos revelou que a obediência

Ihe mandou escrever umas coisas notáveis sobre os indígenas e as bondades divinas que no Novo Mundo haviam começado a “obrar”. Segundo o próprio religioso, ele tinha de escrever para “que los que en adelante vinieren, sepan y entiendan cuán notables cosas acontecieron en esta Nueva España [...]” (MOTOLINÍA: 2001, p. 107). Essas são umas das poucas passagens em que o frade refere-se diretamente ao seu trabalho de redator. Na primeira ele sugeriu a “seleção” daquilo que foi narrado; na segunda (já com a obra começada) ele indicou parte dos temas que foram examinados na obra, bem como o próprio sentido da sua narrativa. Vejamos o que podemos apreender a partir dessas primeiras observações.

A pergunta que colocamos de imediato é a respeito da “obediência” que Ihe mandou escrever, citada pelo próprio Motolinía. O que significa essa passagem dentro da *Historia de los indios*? Nesse trecho, há duas hipóteses igualmente plausíveis: a primeira é que teria sido solicitado ao frade, pela cúpula franciscana espanhola, que escrevesse algo sobre os labores dos seráficos em terras americanas; a segunda é que a própria “consciência” de Motolinía e sua percepção da situação Ihe teriam “forçado” a redigir um texto sobre os andamentos das tarefas missionárias³³. Como se evidenciou mais acima nas discussões com O’Gorman e Baudot, Motolinía finalizou e encaminhou às pressas sua obra à Espanha. As tensões em torno das legislações e das disputas políticas com outras ordens religiosas tornaram imperativa a produção de um texto que tratasse do andamento das missões franciscanas na Nova Espanha, e foi esse o objetivo primeiro tateado por Motolinía. Mesmo sem termos certeza da existência de um pedido “oficial” para a elaboração da *Historia de los indios*, sabemos com segurança que a construção do texto teve como mola propulsora as tensões político-religiosas vivenciadas entre os anos finais da década de 1530 e o início dos anos 1540. Com isso, podemos nos resguardar em relação à própria seleção de temas feita pelo frade, pelos usos que faz de suas variadas fontes e também pelos silêncios e ênfases presentes na obra.

³³ A caracterização da “obediência” é uma espécie de “tropos religioso”. Nas narrativas dos missionários sempre aparecem os detalhes que enfatizam a obediência, a tarefa extraordinária e a incapacidade humana de lograr sucesso.

A *Historia de los indios* apresenta-se dividida em quatro partes: uma epístola proeminal e três tratados. Os assuntos e problemas abordados pelo religioso giram em torno dos seguintes temas: as práticas e rituais “idolátricos”; as festas e os sacrifícios; os trabalhos pastorais dos franciscanos; a conversão e os batismos dos indígenas; as características “exóticas” da natureza; entre outros tópicos menos explorados. Ao todo, são 45 capítulos que se apresentam pouco rígidos em relação aos temas tratados. Todos têm títulos que resumem de modo preciso o conteúdo que foi abordado. O detalhe é que há, às vezes, três ou quatro capítulos para um mesmo tema e, outras vezes, três ou quatro temas dentro de um mesmo capítulo. Isso evidencia que a própria composição da obra foi arquitetada por meio de anotações preliminares, e que sua estrutura narrativa ainda não estava pronta e fechada, o que possibilitava alterações durante a redação.

Por uma vista panorâmica, é possível perceber o primeiro nível de organização da *Historia de los indios*. No *Tratado Primero*, foram agrupados os temas relacionados aos costumes dos indígenas, sobretudo às práticas idolátricas incansavelmente exploradas por Motolinía; no *Tratado Segundo*, Motolinía reuniu os capítulos que tratavam do aproveitamento dos indígenas em relação ao Cristianismo, enfatizando o modo como eles corriam às missas, procissões e recebiam os sacramentos; no *Tratado Tercero*, houve uma miscelânea maior de temas, com predomínio de anotações acerca da flora, dos rios e alguns dados mais dispersos, mas que não destoam do sentido geral da obra. Já a Epístola Proeminal serviu, como observou Nancy Joe Dyer, como uma espécie de *accessus* ou *introitos* à obra (DYER: 1992, p. 417). Nesse prelúdio, Motolinía apresentou os elementos que poderiam familiarizar o leitor com a obra: dados sobre o autor (“se diga ser un fraile menor, Motolinía”), as fontes usadas (livros em náuatle, indígenas, fontes clássicas), o público destinatário, o motivo (“se gozará en en saber y oír la salvación y remedio de los convertidos en este nuevo mundo”) e os princípios que regeram a composição da obra, a obediência e humildade (“Pobre y menor siervo y capellán de vuestra ilustrísima señoría”). Todo esse conjunto teve como objetivo “abrir” o texto do frade aos olhos de seus leitores privilegiados (porém não exclusivos): a nobreza da Espanha.

Essa foi a primeira estratégia, dentre outras que vamos analisar mais adiante, usada por Motolinía para aproximar *o mundo que se conta do mundo em que se conta*.

Motolinía combinou diferentes gêneros literários para escrever a *Historia de los indios*, usando o espanhol, o latim e o náuatle. Além da própria história, ele recorreu à Epístola, ao Calendário, ao Tratado, aos Autos, à Relação e ao Censo (DYER: 1996, p. 77). São formatos diferentes, com composições distintas, mas que estabelecem um sentido comum, que por vezes careceu de unidade ou integração estilística. Ainda assim, essas partes foram alocadas de modo a cumprir funções específicas dentro da narrativa da obra. Por exemplo, o uso do formato calendário para dar conta da “estranha” contagem dos meses dos mexicas; o auto para agradecer e reverenciar Antonio Pimentel, personagem da peça escrita por Motolinía e incorporada na *Historia de los indios* (no capítulo XV do *Tratado Primero*); os tratados para organizar de modo geral a obra e estabelecer o seu sentido (teleológico, como veremos adiante); a relação, sobretudo nas partes mais descritivas sobre os costumes e natureza dos nativos, em que muitos consideram hoje que o frade constituía um discurso etnológico; a epístola para objetivar o destino e as expectativas de Motolinía; e o censo, por fim, como forma de medir os trabalhos pastorais dos franciscanos. Dessa maneira, todos os gêneros foram alocados de modo a dar conta das muitas variáveis a serem narradas. Por isso há a sensação, ao longo da leitura, de que há certa descontinuidade ou mesmo de que faltaram revisores do texto, pois podemos ir – entre uma página e outra – de um diálogo entre padres e indígenas a uma relação sem fim de sacrifícios e festas, sem que essa falta de ligação textual signifique perda na compreensão do sentido.

Lendo a *Historia de los indios*, podemos perceber aspectos que evidenciam a pressa com a qual Motolinía finalizou a obra. Ainda na Epístola Proeminal o frade suplica a Antonio Pimentel que “vuestra señoría la mande [a *Historia de los indios*] examinar en el primero capítulo [dos Franciscanos] que en esa su Villa de Benavente se celebrare, pues en él se ayuntan personas asaz doctísimas, porque muchas cosas después de escritas aún no tuve tiempo de las volver a leer, y por esta cauda sé que va algo vicioso y mal escrito” (MOTOLINÍA: 2001, p. 12). A *Historia de los indios* não teve

“revisores” que pudessem unificar estilisticamente o seu texto (DYER: 1996, p. 15), justamente o que o padre rogava ao sexto Conde de Benavente.

Outro dado que marcou a confecção da obra foi a composição dos capítulos ao longo de anos (com finalização imprevista em 1541) e as constantes alterações que poderiam comprometer o nexos criado primariamente, sem oportunidade da releitura. O irmão menor superou esses percalços com sutilezas textuais como “en lo cual prosiegue la materia comenzada”, em que tentou restituir a seqüência narrativa perdida por conta das circunstâncias nas quais o texto foi elaborado. Encontramos poucas referências internas na própria obra ou menções de que um tema será abordado em tal capítulo ou tratado. Não houve tempo suficiente ao frade para criar essas conexões e dar maior unidade a sua obra³⁴. Por fim, observamos ainda um último elemento que pode indicar a pressa do frade e a forma como organizou a *Historia de los indios*: no capítulo derradeiro do livro, Motolinía escreveu que “este capítulo, que es el postrero, se ha de poner en la segunda parte de este libro” (MOTOLINÍA: 2001, p. 289). Aqui fica mais claro que a redação e a forma do texto foram bastante “prejudicadas”³⁵ pela necessidade de enviar rapidamente a obra à Espanha, a fim de conseguir respaldo para a continuidade de seus trabalhos junto aos nativos.

Se tivermos como certo que a *Historia de los indios* foi concebida para cumprir, em primeiro lugar, um papel importante no jogo político espanhol – mais do que um deleite pessoal ou vaidade intelectual – poderemos dizer que para alcançar seu objetivo de captar apoio junto à Corte e ao papado, Motolinía fez uma seleção de temas e fontes a partir de seu público. O primeiro alvo do franciscano foi a nobreza benaventina, representada pela figura do sexto Conde, que poderia deliberar junto à

³⁴ Foi a essa mesma falta de unidade estilística que Edmundo O’Gorman (1982) recorreu para sustentar sua tese sobre a autoria da obra, discutida anteriormente. No nosso caso, estamos entendendo que essa “fragmentação” ou “falta de revisão” do texto final do padre, além da pressa que pode sugerir, é também uma riqueza, pois o frade combinou vários “recursos para comunicar”, o que nos possibilita percorrer seu texto a partir de diversas perspectivas e interpretá-lo de acordo com as mudanças ocorridas na narrativa.

³⁵ Essa noção de que a obra ficou “prejudicada” deve ser entendida no sentido literário. O prejuízo não foi em relação ao sentido, aos objetivos ou às possibilidades analíticas, mas sim ao que se refere à forma final do texto (com alguns erros), tão prezada por Motolinía.

Corte de Carlos V a respeito dos assuntos ligados à administração eclesiástica da Nova Espanha. Porém, havia ainda outros leitores em potencial da *Historia de los indios*, como os seus irmãos missionários e, também, alguns indígenas. Assim, notamos que o frade mesclou fontes clássicas (Aristóteles, Plínio), religiosas (Bíblia, Santo Agostinho), orais e códices indígenas. Além de essas fontes serem, também, a base de sua reflexão sobre o processo que ele via desenrolar sob seus olhos, o exercício de citar ou apoiar-se em autores clássicos e cristãos era um modo de inclinar sua obra aos leitores europeus.

Podemos dividir as fontes usadas por Motolinía em dois grandes grupos: as européias e as indígenas. Antes de fazer seus votos, Motolinía tinha se familiarizado bastante com a biblioteca dos Benaventos que, segundo Nancy Joe Dyer, contava com mais de 120 volumes dos mais variados gêneros e períodos. Lá se encontravam obras do chamado “primeiro humanismo”, textos religiosos, teológicos, filosóficos; havia ainda gramáticas, livros morais e historiográficos. Essas obras constituíram o primeiro grande grupo de fontes usadas por Motolinía na redação de sua obra, as européias, mesmo que muitas referências não sejam explicitadas nominalmente na narrativa. Encontramos na *Historia de los indios*: a Bíblia, Aristóteles, Santo Agostinho, São João Crisóstomo, Marco Pólo, São Gregório, Santo Anselmo entre outros (DYER: 1992, p. 418). O padre travou contato com o segundo grupo de fontes, as indígenas, desde sua chegada à Nova Espanha em 1524. Devido a sua dedicação e estudos, logo aprendeu algumas línguas faladas na região de México-Tenochtitlán e apropriou-se das informações prestadas por alguns informantes (os de boa memória, asseverava Motolinía) ou mesmo pelos responsáveis pela elaboração dos códices, os *Tlacuilo*, que muito auxiliaram na leitura desses documentos (FABREGAT: 1985, p. 19). Com os relatos orais, o franciscano serviu-se dos códices indígenas, ou como ele se referiu na *Historia de los indios*, dos “libros antiguos de caracteres y figuras”. O estudioso Angel María Garibay, no volume II de sua *Historia de la Literatura Náhuatl*, identificou cinco classes de códices usadas por Motolinía na construção da obra: *Ilhuiamatl*, “dos dias e festas que tinham todo o ano”; *Xiuhtonalamatl*, “que fala dos anos e tempos”; *Temicamatl* ou *Tetzauhamatl*, “dos

sonhos, 'embaimientos, vanidades y agüeros' que acreditavam"; *Tocoamatl*, "sobre os batismos e nomes das crianças"; e *Tenamícamatl*, "sobre os ritos e cerimônias que tinham nos matrimônios" (GARIBAY apud BAUDOT: 1983, p. 384). Há grande interação entre as fontes indígenas orais e escritas: elas são cotejadas e, depois, entrecruzadas ao longo da construção do texto. Um bom exemplo para perceber essas camadas de informações e suas nuances é a "breve história" de Anáhuac contada por Motolinía na Epístola Proeminal. Quando se apoiou nos "viejos" para fundamentar seu relato, o frade referiu-se à falta de escrita entre aqueles povos; ao usar os "libros de caracteres", ele remeteu-se a "la memoria de los hombres ser débil y flaca". Há o cruzamento de informações e, também, a interação com ambas as fontes para suprir as eventuais "falhas informativas".

Há entre esse conjunto duas fontes essenciais (poderíamos chamar também de primárias) que sustentam a *Historia de los indios*: a Bíblia e os códices indígenas. As Sagradas Escrituras forneciam não apenas citações (muitas em latim) e lições morais (contidas nos sermões e homilias incorporados no texto), mas sobretudo proporcionavam determinada "visão de mundo" expressa pela linguagem bíblica, que justamente servia de filtro para a apreensão dos códices indígenas. E aqui há um complexo sistema de apreensão da realidade para a composição da narrativa, pois Motolinía tinha de ajustar o ambiente que ele encontrava e o que ele lia nos "libros de caracteres" dentro de determinadas categorias aceitas, tanto por ele como por seus leitores. Aí há certa tensão, pois nem sempre aquilo sobre o que ele narrava tinha a mesma natureza e/ou extensão do que aquilo que sua linguagem permitia. A simples apreensão que faz e a formulação de um conceito, do ponto de vista lógico, passam pelo filtro do seu léxico cultural (moldado pela linguagem bíblica), depurando os elementos estranhos e formulando os juízos a partir de outros conceitos. Assim, tanto as informações contidas nos códices e as vivências diárias foram se acomodando aos moldes permitidos pela sua fonte primária: a Bíblia. Isso não quer dizer que as demais fontes mencionadas têm menos importância, mas que as Escrituras além de fornecerem determinada fraseologia, também constituíram as bases da visão de mundo do franciscano (DYER: 1996, p. 40).

Ao vivenciar o cotidiano novo-hispano, Motolinía acumulou muitas informações. Os seus contatos com os indígenas foram aumentando, bem como o desbravamento das regiões e paisagens do Altiplano Central. Logo na primeira década de evangelização, o frade (e outros religiosos) também teve a oportunidade de ter em mãos edições das obras clássicas, as quais estavam acostumados a encontrar na Espanha. Em 1533, Juan de Zumárraga, OFM – primeiro arcebispo da Nova Espanha – reuniu os mais de 200 volumes trazidos da Europa em 1528 e constituiu a primeira biblioteca da região que, quatro anos mais tarde, ganhou outro acervo destinado ao Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco (DYER: 1996, p. 38). Todo esse processo foi facilitado pela prensa dos Cromberger, presente em Sevilha e depois no México. Citando de memória ou buscando nas prateleiras das bibliotecas, Motolinía recolheu material para tecer sua *Historia de los indios* a partir de premissas e especificidades que vamos, pois, tentar identificar.

2.2 A escrita da *Historia*: formas de contar

“A escrita da história é o estudo da escrita como prática histórica.”

Michel De Certeau, *A escrita da história*

Se Motolinía recortou e selecionou suas fontes e temas, como vimos acima, houve também um uso característico³⁶ do tempo na *Historia de los indios*. O tempo da obra é diferente do tempo histórico. As matérias tratadas no relato não foram dispostas segundo critérios cronológicos, mas foram reorganizadas por uma certa lógica narrativa que, mesmo existindo, nem sempre foi rígida. Os eventos narrados na Epístola Proeminal ou mesmo no *Tratado Primero* não são, necessariamente, anteriores

³⁶ Quando nos referimos a um “uso específico” não queremos dizer com isso que só ele construiu seu relato a partir de uma disjunção entre o tempo histórico e o tempo da obra. Outros religiosos também basearam suas narrativas em tempos diferentes do histórico, como Mendieta, que se reportou muitas vezes ao tempo de Deus. Estamos entendendo por “uso específico” as características que aparecem mais em Motolinía do que em outros cronistas do século XVI, como a composição da obra sem preocupação cronológica ou sem uma seqüência temático-cronológica, como acontece, por exemplo, com Bernardino de Sahagún, com Bartolomé de Las Casas (na *Brevísima Relación de la destrucción de las Indias*).

(cronologicamente) àqueles narrados nos últimos capítulos. Motolinía transitou livremente pelo tempo histórico, instituindo um transcorrer do tempo próprio à *Historia de los indios* e submisso apenas à Providência divina. Ao se ler o texto, compreende-se o sentido e apreende-se o passar do tempo, mas não daquele do calendário e sim daquele que assinalava o andamento das missões franciscanas. Então podemos encontrar relatos sobre a idolatria, ocorridos em 1540, no *Tratado Primero* e, igualmente, ler sobre o sucesso das conversões em massa, no ano de 1539, no *Tratado Segundo*. Ou seja, a divisão é temática e estabelece um sentido: caminhar capítulo a capítulo das narrativas da idolatria aos relatos da conversão ao Cristianismo, mesmo que isso possa parecer paradoxal quando nos fiamos ao tempo histórico, pois poderíamos nos perguntar como houve aproveitamento dos indígenas de determinada região se, ali mesmo e naquele momento, o padre disse – em passagens anteriores – que havia muitas práticas não cristãs. Essa confusão é só aparente quando percebemos que a história narrada foge à nossa lógica temporal, propriamente por ter sido escrita por um padre no século XVI e não no XX. Sua concepção de história distancia-se muito dos nossos anseios cronológicos e lineares.

Motolinía compreendeu o passar do tempo pela sua leitura providencialista da história. Essa característica marcou de algum modo boa parte dos missionários e religiosos que participaram da evangelização do Novo Mundo. Um pouco associado a aspectos místicos, um pouco ligado à leitura milenarista dos descobrimentos e muito atrelado à própria concepção de tempo em vigor ainda no século XVI, o tempo de Deus e suas vontades deveriam determinar o desenrolar dos acontecimentos humanos.

Assim foi estruturada a *Historia de los indios*, de modo a cumprir os desígnios divinos para o mundo terrestre. Deus – que escreve certo por linhas tortas – já havia traçado o porvir da cristianização na América, cabendo aos homens apenas o cumprimento daquilo que havia sido previamente estabelecido. Na *Historia de los indios*, encontramos trecho interessante no qual Martín de Valência, antes mesmo de organizar a missão dos doze, orava a Deus quando de repente ficou cheio de gozo e alegria por ter tido a visão de sua pregação entre os infiéis do Novo Mundo.

Motolinía, bastante satisfeito, concluiu que “esta visión quiso Nuestro Señor mostrar a su siervo cumplida en esta Nueva España” (MOTOLINÍA: 2001, p. 171). Ou seja, antes mesmo de conhecer o Novo Mundo, já estava delineado por Deus (e pelo “mistério divino”) o plano salvífico dos povos americanos, ficando a cargo dos religiosos reconhecer as coordenadas e cumprir a vontade divina. De certo modo, há na *Historia de los indios* uma tendência “grupal”, pois não seriam quaisquer religiosos que realizariam as metas divinas, mas em especial os franciscanos que tinham sido agraciados com a missão. Isso foi evidenciado algumas vezes, mas principalmente quando percebemos, na escritura de Motolinía, que os irmãos menores eram sempre aqueles privilegiados para as atividades religiosas. Seja por conta das “semelhanças” entre indígenas e seráficos no quesito pobreza e humildade, seja porque eram religiosos mendicantes livres das cobiças; ou ainda por conta do empenho para a conversão dos nativos, ou por qualquer outra razão. A lógica da providência tinha seu ponto de confluência na ação dos franciscanos no Novo Mundo; a história narrada por Motolinía submetia-se ao plano divino que, por conseguinte, havia delegado aos frades menores aquela tarefa. Há, na *Historia de los indios*, esse círculo semântico que envolve o leitor no tempo da obra, criando uma intratemporalidade que não se reduz ao tempo cronológico³⁷.

Na obra de Motolinía a história não transcorre de acordo com a vontade única dos homens, mas está submissa ao plano divino. Isso nos indica outra característica presente na *Historia de los indios*: a dimensão teleológica. A maneira como foram organizados os capítulos e tratados nos permite, desde o início, identificar qual é o fim último da história: a conversão. Para que esse sentido teleológico exista e seja o eixo da narrativa, é pré-condição a ruptura entre o tempo histórico e o tempo da obra, como nos referimos acima. Mesmo antes de saírem da Espanha, os frades já tinham “visões” e sonhos com a cristianização dos infiéis. O plano foi descrito de modo a permitir poucas variações engendradas pelo homem. O fim sabido *a priori* não significa, necessariamente, que existam, na trama, papéis

³⁷ Paul Ricoeur (1999, pp. 183-214) tem um estudo interessante, além do clássico *Temps et Récit*, sobre as tensões entre a função narrativa e a experiência do tempo. Embora sua abordagem seja mais relacionada à filosofia, há muitas aberturas para a reflexão sobre o trabalho do historiador.

definidos e rígidos para as personagens (índios, espanhóis, religiosos em geral), mas que independentemente das variações e juízos estabelecidos a respeito desses atores, a história deve desembocar naquele ponto conhecido de antemão. O único grupo de personagens narrados por Motolinía que não sofreu variações valorativas foi o dos franciscanos. Em relação aos demais, os juízos emitidos pelo frade alteraram-se, mas sem perdas no transcurso do tempo da obra e na meta final³⁸.

Segundo Claudio Esteva Fabregat, a *Historia de los indios* “proclama un cierto argumento y un discurso demostrativo: los indios americanos vivían endemoniados y actuaban como presos en las idolatrías falsas que confundían sus espíritus y que impedían su acceso al conocimiento de la religión verdadera. Dios, a través de los misioneros, ponía en el camino de la verdadera fe a estos indígenas, y los cristianos estaban destinados a cumplir la gran misión de ofrecerles el mensaje de Cristo, cualesquiera que fuesen los obstáculos que se opusieran a su conversión” (FABREGAT: 1985, p. 16).

O problema da teleologia traz embutido em si o tema da política presente na obra de Motolinía, poucas vezes contemplado. Ou seja, ao compor um quadro no qual se estabelecia o que *era* e o que *deveria ser*, necessariamente dever-se-ia ter em conta o *como* proceder durante essa passagem. Em outras palavras, se a obra caminha sempre dos tempos da idolatria para aqueles da conversão, a pergunta que podemos colocar é: qual o modo adequado de agir para que seja cumprido tal objetivo? Quais são os meios aceitos para se alcançar o fim último? Ao buscar as respostas e criar essa tensão, estamos tocando justamente na forma como Motolinía concebia os modos pelos quais os indígenas deveriam, ou não, ser incorporados à nascente sociedade novo-hispana. As situações de conflitos entre os diversos elementos (indígenas, colonos, frades, autoridades civis) que constituíam a sociedade mexicana do século XVI eram inevitáveis e, aos frades, era necessário pensar saídas para esse cenário.

A questão posta é: como interferir nessa realidade e, ao mesmo tempo, cumprir a missão pastoral indicada na construção teleológica da obra? Responder a

³⁸ É significativo que os livros bíblicos que mais aparecem na *Historia de los indios* sejam o Êxodo, os Profetas Maiores, os Evangelhos e o Apocalipse.

essa pergunta significa indicar as formas de atuação dos religiosos naquela situação de belicosidade e conflitos resultantes dos desencontros entre europeus e ameríndios. Aqui podemos arriscar a hipótese de que a incorporação dos indígenas deveria acontecer pela cristianização, o que, de algum modo, sanava parte dos conflitos observados nas décadas iniciais e perfazia o plano divino. Assim, os vícios, as idolatrias e sacrifícios seriam eliminados pela evangelização pacífica, fim último da presença dos franciscanos no Novo Mundo.

Com De Certeau, diríamos que a escrita constitui-se como um discurso da separação (DE CERTEAU: 2002, p. 14). Motolinía separou para restituir a ordem, isolando o presente do passado e perspectivando o futuro a partir de sua experiência e leitura do tempo. Na *Historia de los indios* encontramos dois movimentos que constituem duas faces distintas do narrador, quais sejam: o Motolinía “historiador” e o Motolinía “observador”³⁹. Na primeira, o franciscano criou um lugar próprio para sua fala e marcou uma distância significativa entre o presente que estava vivenciando e aqueles eventos que estavam sendo contados. São conteúdos desse movimento a chamada “história pré-hispânica” ou o período imediatamente anterior à chegada dos missionários à Nova Espanha. Em geral, a própria narrativa – nesses trechos – foi estruturada por meio da colocação dos verbos no passado imperfeito, indicando que aquilo que estava sendo narrado tinha tido uma duração específica, mas que não existia mais no presente. No capítulo segundo do *Tratado Primero*, encontramos um dos pontos altos desse tipo de construção, no qual Motolinía relatou que “*era esta tierra un traslado del infierno [...] las beoderas que hacían muy ordinarias, es increíble el vino que en ellas gastaban, y lo que cada uno en el cuerpo metía*” (MOTOLINÍA: 2001, p. 24, grifos nossos). A pergunta que colocamos é: a Nova Espanha era um inferno e agora não o é mais? Os relatos todos não podem assegurar, pois o mesmo

³⁹ Essas distinções são menos epistemológicas e mais “metodológicas”. Ou seja, quando nós afirmamos que há duas faces na *Historia de los indios*, historiador e observador, não queremos dizer que há uma ruptura conceitual completa entre o que o franciscano faz numa e noutra. Há, sim, uma diferença entre os métodos usados: na primeira, Motolinía recorreu às fontes indígenas (orais e escritas) para narrar algo que não tinha presenciado; na segunda, o frade relatou eventos que tinha vivenciado. Porém, nas duas operações há uma construção histórica operada por Motolinía, embora seu relato como “observador” se pretenda mais verídico do que o seu texto como “historiador”.

Motolinía escreveu em outras partes que muitos nativos continuavam a se embriagar ou a fazer sacrifícios⁴⁰. Porém, esse é um movimento retórico que pode inclinar o texto a seus leitores europeus e também acomodar a narrativa a suas expectativas e anseios missionários, revelados na *Historia de los indios* a partir da estrutura teleológica.

Na tarefa de fazer “uma triagem entre o que pode ser ‘compreendido’ e o que deve ser esquecido para obter a representação de uma inteligibilidade presente” (DE CERTEAU: 2002, p. 16), Motolinía desenhava sua outra face: a de observador. Foi por essa operação que ele construiu seus olhares para os processos que aconteciam enquanto ele (e seu grupo) trabalhava com os indígenas. Motolinía não fixou o lugar de sua fala, como o havia feito no passo anterior, a partir de um distanciamento em relação ao passado. Nesse instante era imperativo lograr uma perfeita reorganização do presente, verificável no plano narrativo e, também, no plano histórico. Nesse instante foram se organizando os capítulos subseqüentes, que cumpriam o sentido geral da obra (e da missão), já anunciado. Como observador, Motolinía não escreveu só a *Historia de los indios*, mas também elaborou uma espécie de relato autobiográfico. Logo não couberam mais os verbos no passado imperfeito, mas somente aqueles no passado perfeito (em geral, indicando um progresso) e aqueles no presente, constatando o estado atual das missões. Tanto no Motolinía “historiador” como no “observador” cruzam-se suas práticas político-religiosas com as práticas escriturárias. É a junção, num único objeto – a *Historia de los indios* –, do padre e do cronista.

Com essas observações não estamos sugerindo que o texto de Motolinía pode ser isolado do que chamamos de “real” ou “verdade”. Contudo, propomos que seus relatos sejam compreendidos na tensão entre a sua prática (ou seu lugar como

⁴⁰ Dos quinze capítulos que compõem o *Tratado Primero*, dez deles têm o título composto por meio de uma ação colocada no passado imperfeito; desses dez, oito aparecem estruturados pelo verbo “hacían”, como: “De las fiestas que se hacían”; “cruéis sacrificios que se hacían” etc. Os cinco capítulos que não têm o verbo no passado imperfeito são – não por acaso – relacionados à chegada dos franciscanos na Nova Espanha (capítulo I), sobre a devoção dos nativos em relação ao sinal da cruz (capítulo III) e os últimos três capítulos (XIII, XIV, XV), que tratam de festas cristãs comemoradas em Tlaxcala, como Páscoa, Corpus Christi e São João. Não sem querer, esses são os três capítulos que precedem o *Tratado Segundo* (a respeito do “aproveitamento dos indígenas”) e que fazem a transição entre os tempos em que os indígenas “hacían” ou “tenían” muitos pecados para o presente cristão, em que eles “tienen prisa” de se batizar.

produtor de uma fala) e o discurso que ele constituiu a partir dela (prática), mas não como reflexo. Queremos, aqui, ficar entre aqueles que entendem que o texto, e só ele, é válido para uma análise histórica, pois nada há senão texto⁴¹; e aqueles que entendem o relato como sendo apenas “registro” ou “reflexo” das ações vivenciadas. Pensamos que a elaboração de um relato, sobretudo no caso das crônicas, passa por muitas tensões que envolvem e determinam a construção das representações no texto. Esse tensionar é justamente o entrecruzamento das perspectivas “práticas” e “discursivas” na hora de produzir um texto. Então, a realidade que nos é oferecida passa tanto pela “realidade vivida”, como também pelas “possibilidades retóricas” de comunicar aqueles eventos. Com isso, é possível entender, por vezes, a estranheza que nos causam alguns relatos de Motolinía ou mesmo o sentido paradoxal de algumas afirmações. Vejamos, pois, alguns elementos retóricos usados pelo franciscano para tornar seu texto “inteligível” e “aceitável” diante de seus potenciais leitores.

Após reunir seu material para redigir e finalizar a *Historia de los indios*, Motolinía encontrou-se diante dos seguintes tipos de escritos: anotações preliminares destinadas à redação posterior; homilias e sermões proferidos durante as missas que

⁴¹ A discussão em torno da ficcionalidade da História, como disciplina, foi impulsionada por trabalhos pioneiros como o de Hayden White e, também, pela chamada “virada lingüística” na História em finais dos anos 1970. White objetivou aproximar as análises históricas daquelas ligadas à crítica literária, o que levou muitos historiadores a um ataque de nervos, por acreditarem ser esse um ato de “esvaziamento” do trabalho do historiador. Em um de seus livros, White escreveu que “corretamente entendidas, as histórias nunca devem ser lidas como signos inequívocos dos acontecimentos que relatam, mas antes como estruturas simbólicas, metáforas de longo alcance, que ‘comparam’ os acontecimentos nela expostos a alguma forma com que já estamos familiarizados em nossa cultura literária” (WHITE: 1994, p. 108). No Brasil, há estudos que se aproximam da perspectiva de White, como as análises das cartas jesuíticas feitas por Alcir Pécora, em seu livro *Máquina de Gêneros*, em que o autor escreveu que “a 'realidade', pelo menos enquanto dotada de algum sentido e não puro caso ou ocorrência, imbrica-se de modo inalienável aos enunciados persuasivos sobre os quais certo número de pessoas que emprega o termo está de acordo. Vale dizer, em matéria hermenêutica, os objetos literários constituem-se como argumentos a favor de uma concepção em que o 'real' de que se pode falar é, também, em larga medida, a ilusão compartilhada dos seus efeitos persuasivos” (PÉCORA: 2001, p. 13). De nossa parte, pensamos que enquanto houver a possibilidade de falar em um “real” que não é só produto da ficcionalidade ou da retórica, não há motivos para recusar o “auxílio” da teoria literária. Contudo, no instante em que se compreender a narrativa histórica apenas e tão-somente como artefato literário, acreditamos que haverá problemas de ordem metodológica, sobretudo no que se refere ao trabalho do historiador.

rezou; exemplos e historietas retiradas da hagiografia popular; traduções de alguns textos em náuatle, além de sua própria memória. Ele acomodou esses conteúdos, cuidadosamente conservados desde sua chegada em 1524, a algumas “formas de contar” ou estruturas narrativas. Encontramos na *Historia de los indios* o monólogo interior e os usos da primeira pessoa do singular (de caráter dissertativo, com presença do narrador); os discursos em segunda pessoa (estabelecendo contato direto com o seu leitor); os discursos diretos (de caráter dramático, com ausência do narrador e recheados de metáforas); os usos da alegoria e da parábola (modeladas pelo texto bíblico) e certa vontade de comunicar simbolicamente. Cada uma dessas “formas de contar” criou um efeito distinto no texto da *Historia de los indios*, sem que isso signifique uma “costura” ou “colcha de retalhos”. Pelo contrário, essas práticas foram compartilhadas por outros religiosos que estiveram no Novo Mundo e que, naturalmente, também beberam na mesma fonte de Motolinía: a Bíblia. Apesar de não ser a única, como vimos, as Escrituras forneceram os modelos primordiais para as crônicas religiosas.

O monólogo interior, somado aos usos da primeira pessoa do singular, dá ao texto do frade um caráter mais reflexivo e também confere maior veracidade ao que está sendo contado. O monólogo, ou segundo Nancy Joe Dyer “monólogo gratuito”⁴², serve para criar um espaço moralizante em meio às descrições das paisagens ou dos indígenas. Certamente é resultado de algum sermão ou homilia do frade que, na *Historia de los indios*, resulta naquele instante em que o “cronista Motolinía” mais se rendeu ao padre Motolinía. Podemos lembrar aqui dos trechos em torno das dez pragas que assolaram a Nova Espanha após a conquista, no qual o franciscano iniciou a sua “fala” por meio de um *locus narrativo* tipicamente bíblico: “Hirió Dios y castigó esta tierra, y a los que en ella se hallaron, así naturales como extranjeros, con diez plagas trabajosas” (MOTOLINÍA: 2001, p. 15). Em outro lugar, Motolinía escreveu, de modo a monologar, “era cosa de gran lástima ver los hombres

⁴² Nancy Joe Dyer sobre o monólogo gratuito na obra de Motolinía: “El procedimiento o la técnica del padre franciscano fue elegir, con base en una narración o descripción etnocultural, un detalle como el punto de partida de la moralización; 'apertura' a la que sigue una estructura global, frecuentemente fundamentada en una metáfora bíblica extendida” (DYER: 1996, p. 66).

criados a la imagen de Dios vueltos peores que brutos animales” (MOTOLINÍA: 2001, p. 24). Esses trechos indicam os instantes em que o franciscano intensificou sua narrativa, interpretando aqueles eventos descritos um pouco antes utilizando tons apocalípticos ou moralizantes. Em geral, Motolinía usou essa fórmula para arrematar os processos e eventos “simplesmente” descritos, em que era necessária uma “lição de moral” que unificasse e conferisse sentido. Isso porque a *Historia de los indios* também deveria ser lida pelos neófitos, se não por todos, pelos menos por aqueles grupos formados mais próximos dos seráficos.

Já o verbo em primeira pessoa consegue o efeito de criar certa cumplicidade com o leitor, aumentando as possibilidades de persuasão. Entre as narrativas em primeira pessoa, aparece a construção clássica em torno do “eu vi”, que assegura a força da narrativa e o empenho do narrador em convencer o seu leitor. Nós tratamos dessa condição, no capítulo um, ao analisar o trecho em que Las Casas substituiu a citação da obra de Motolinía, que tinha sido sua fonte, pelo recurso do “eu vi” ou “estava em minha presença”. No mesmo capítulo, o oitavo do *Tratado Primero*, Motolinía executou dois movimentos usando a primeira pessoa do singular para conferir “verdade” a sua narrativa. No primeiro trecho, o frade escreveu que “estos [indígenas de Tlaxcala] tenían otras muchas fiestas con grandes ceremonias y crueldades, de las cuales no me acuerdo bien para escribir verdad, aunque moré allí seis años entre ellos [...]” (MOTOLINÍA: 2001, p. 52, grifos nossos). Mais adiante, ele relatou sobre Cholula, “en la cual había muchos templos del demonio. Yo la vi entera y muy torreada y llena de templos del demonio, pero no los conté” (MOTOLINÍA: 2001, p. 53, grifos nossos). Com essa disposição, Motolinía conseguia assegurar a força e veracidade de sua narrativa, deixando um espaço fechado para o leitor, a quem só caberia tomar nota do que estava sendo descrito.

De modo diferente dessas duas primeiras soluções – o monólogo e os usos da primeira pessoa –, o frade recorreu ao uso da segunda pessoa em suas narrativas. Se no primeiro movimento, há a tendência de “fechamento” do texto a livres interpretações, aqui o efeito é inverso. As narrativas em segunda pessoa, ou seja, direcionando a fala a alguém, são formas de criar uma situação de contato

interpessoal e, também, de trazer o leitor para dentro do texto (DYER: 1996, p. 35). De certo modo, essa ação abre o texto para o leitor, possibilitando a imersão deste naquilo que está sendo narrado. Nesse caso narrador e leitor fazem-se presentes no texto, diferentemente do monólogo (em que só o narrador aparece) ou, como veremos, dos usos da dramatização (em que o narrador desaparece). Na *Historia de los indios* o ponto alto do uso da segunda pessoa está na Epístola Proeminal, na qual Motolinía e Antonio Pimentel são evidenciados pelos papéis que ambos devem cumprir. Da primeira linha (“La paz del muy Alto Señor Dios nuestro sea siempre con su anima”) até o final da missiva (“Ruego a Nuestro Señor Dios que su santa gracia more siempre en el ánima de vuestra ilustrísima señoría”), há recorrências do uso da segunda pessoa, indicada nos pronomes de tratamento colocados no lugar dos pronomes pessoais.

Há também outra estrutura narrativa que marcou a elaboração da *Historia de los indios*: os diálogos, também conhecidos como Discurso Direto ou Dramatização. Motolinía, como vimos, usou alguns Autos como fontes para a composição de sua obra. Além das informações, esses Autos forneceram a estrutura narrativa. No capítulo 15 do *Tratado Primero*, o frade usou a forma do diálogo, em que compôs um drama no qual os mouros vencem os cristãos na conquista de Jerusalém. Conforme as cenas vão seguindo, Deus permitiu a derrota para que os cristãos (espanhóis e franceses) ficassem unidos e voltassem-se ao Papa e a Cristo. Quando isso aconteceu, segundo Motolinía, a batalha de Jerusalém foi ganha e os mouros e judeus clamaram pelo batismo. É interessante notar que nas guerras aparecem os exércitos da Nova Espanha - liderados por Antonio de Mendoza - e as tropas da Espanha - comandadas por Antonio Pimentel -, todos sob a égide de Carlos V (MOTOLINÍA, 2001, pp. 93-103). Sugestível, não? Segundo Dyer, “el diálogo representó otros registros e formalidad y tendió más hacia al espectáculo dramático asociado con las ceremonias religiosas. [...] Motolinía capturó el discurso directo de la Biblia, por ejemplo, las palabras de Jesucristo en la Última Cena, otras palabras suyas en latín y el diálogo en la parábola del hijo pródigo. El uso del diálogo en los milagros

originados en el Nuevo Mundo revela o cuidado estilístico con que los predicadores realizaron su tarea evangélica” (DYER: 1996, p. 67).

Esse tipo construção narrativa é uma forma de eliminar a figura do narrador, pondo o leitor em contato direto com o universo narrativo. Compete a quem lê um discurso direto imaginá-lo como a voz dos personagens ou como a voz do narrador, reproduzindo a fala dos personagens. De qualquer modo, o objetivo é atingido: reproduzir sem “filtragem” o que se passa na cena. Há outros momentos em que Motolinía consegue um efeito impressionante pela mescla dos discursos direto com os indiretos, como no caso dos três meninos de Tlaxcala. Antonio, Juan e Diego eram garotos recém-convertidos ao Cristianismo e com muito ânimo para as coisas de Deus. Tanto é que, desde cedo, iam pelos lugares mais distantes onde destruíam tudo o que encontravam das antigas práticas. Durante uma dessas incursões pelos templos eles foram atacados e mortos com violência. Antes de partirem, os meninos estiveram com Martín de Valência. Motolinía registrou assim a “exortação” de Valência aos garotos: “hijos míos, mirad que habéis de ir fuera de vuestra tierra, y vais entre gente que no conoce aún a Dios, y que creo que os veréis en muchos trabajos; yo siento vuestros trabajos como de mis propios hijos, y aún tengo temor que os maten por esos caminos”. Os meninos, de modo corajoso, respondem: “padre, para eso nos ha enseñado lo que toca a la verdadera fe; ¿pues como no había de haber entre tantos quien se ofreciese a tomar trabajo por servir a Dios? Nosotros estamos aparejados para ir con los padres y para recibir de buena voluntad todo trabajo por Dios; y si Él fuere servido de nuestras vidas ¿por qué no las pondremos por Él?” (MOTOLINÍA: 2001, p. 256). Nessa incursão, só Antonio não morreu e tirou do silêncio esse caso. Motolinía, em tom dramático, finalizou essa história usando o discurso indireto e descrevendo o momento em que Martín de Valência, que havia dado a bênção aos garotos antes da partida, lembrava-se das palavras dos meninos (“¿No mataron a San Pedro crucificándole y degollaron a San Pablo y San Bartolomé no fue desollado por Dios? ¿Pues por qué no moriremos nosotros por Él, si Él fuere de ello servido?”) e chorava.

Segundo Nancy Joe Dyer, estudiosa da hermenêutica da obra de Motolinía, o frade acostumou-se, também, a comunicar de modo oculto e simbólico. Os usos das alegorias e metáforas, embasadas no Velho Testamento e nas parábolas dos Evangelhos, ajudavam o missionário dizer algo de modo menos direto. O próprio nome “Motolinía” revela essa condição, bem como a adoção – após a ordenação – do nome Toríbio, em referência a São Toríbio, famoso na hagiografia espanhola do século XV por combater as heresias do priscilianismo. Aqui, como nos usos do discurso direto, o leitor é jogado nas entrelinhas da narrativa do padre para interpretar de maneira mais “aberta”. Assim, podemos ver em cada um dos três nomes do frade menor uma mensagem: “Toríbio”, simbolizando a luta contra os infiéis e o ardor missionário; “Benavente”, a relação com sua vila natal e com a intelectualidade daquele lugar; “Motolinía”, a busca da simplicidade, humildade e penitência no Novo Mundo.

Para fundamentar essa discussão, podemos lembrar das considerações elaboradas por Erich Auerbach consoantes às estruturas narrativas, particularmente quando esse autor identificou na estrutura bíblica parte dos elementos apontados acima. As características anotadas por Auerbach são: ênfase em algumas partes e o escurecimento de outras; a presença constante do subentendido e a necessidade permanente da interpretação; a pretensão de ser um relato absoluto, histórico e universal; a variedade de planos e a falta de conexão entre eles (AUERBACH: 1998, p. 20). Como vimos, a maioria desses elementos pode ser percebida na obra do franciscano. A partir dessas ferramentas, Motolinía foi construindo a *Historia de los indios* e acomodando o material que tinha recolhido às formas literárias e retóricas que conhecia. Mas ainda assim restava-lhe um outro problema: como contar esse mundo (às vezes estranho e exótico) a seus leitores na Espanha?

2.3 A escrita do Outro: estratégias de tradução

Desde que o historiador Tzvetan Todorov deu à luz seu estudo clássico sobre a conquista da América e o problema do Outro, colocou-se em debate o

problema da *alteridade* presente nas crônicas. Debate interessante este, pois as relações entre “eu” e “outro” marcaram decisivamente os processos de conquista e descrição dos novos povos. Para nós, historiadores, a questão tornou-se mais delicada, pois foi evidenciado o véu que nos separava do conhecimento daquelas sociedades indígenas, tais como eram. A ilusão positivista de “conhecer” os indígenas e sua história, pela observação unicamente dos relatos dos viajantes, foi ficando cada vez mais enfraquecida. Por outro lado, fomos obrigados a nos aproximar dos estudos relacionados à Teoria Literária e à Hermenêutica, úteis para compreendermos a elaboração daqueles documentos. Agora, talvez, não queiramos mais saber como eram os indígenas e suas sociedades “de fato”, mas talvez nos indagemos acerca das interpretações presentes nas crônicas e, quem sabe, a partir daí, possamos chegar mais próximos do tão desejado real.

Ainda assim o problema da alteridade sugere cuidados específicos, porque ao indagarmos a respeito da relação eu/Outro devemos ter em primeiro plano a historicidade em que ambos estão inseridos. A relação entre missionários e indígenas na América do século XVI não coloca, em termos teóricos, os mesmos problemas postos na relação entre portugueses e africanos no século XIX. Há, para além do deslocamento espacial e temporal, a necessidade de um redirecionamento dos problemas teóricos para pensar a alteridade. Dizemos isso, porque, para discutirmos a produção do Outro na obra de Motolinía, devemos imaginar que estamos tratando de um padre católico, franciscano, missionário, guardião de conventos, que viveu na Nova Espanha entre os anos de 1524 e 1569. Todas essas variantes trazem elementos distintos para a reflexão sobre a escrita do Outro. Logo, não é tão simples adentrar seu texto e dizer que ele não “conhece” o indígena; ou que ele “só” projeta suas expectativas ou “só” deposita seu arcabouço retórico sobre os nativos. É preciso perguntar, também, sobre a possibilidade de isso ter ocorrido de outra forma. Ou seja: até que ponto Motolinía poderia ter feito diferente? Até que ponto ele poderia ter escapado dessa condição? Seu tempo lhe permitia isso? Responder a essas questões não é negar a questão da alteridade, mas é uma forma de melhor esquadrihar o que estamos entendendo como “produção do Outro”. No nosso caso, não é simplesmente

anotar os elementos usados por Motolinía para descrever o indígena, como se fossem ilegítimos, ou próprios de alguém que não conheceu os nativos, ou de um padre que “criou” falsas (aqui como opostas às verdadeiras) representações dos americanos, mas, pelo contrário, queremos perceber as estratégias usadas para pensar a respeito das possibilidades reais e mentais que o frade tinha para descrever o Outro.

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, p. 229). Hartog está tratando do mundo de Heródoto e essa assertiva tem muito peso naquele ambiente. Para o nosso caso, quando Motolinía enuncia o Outro, ele certamente descreve um diferente que é também um semelhante: diferenças “superficiais” ou “acidentais”, mas semelhança “essencial”, já que todos são homens. No caso, a alteridade seria, como sugeriu De Certeau, “a diferença que apresenta um corte cultural” (DE CERTEAU: 2002, p. 211). Poderíamos dizer que em Motolinía, a fórmula ficaria: *a* não é *b*, mas *b* pode e deve ser semelhante a *a*, sendo *a* os cristãos. As próprias comparações que o padre fez ao longo da obra, indicam que se trata de diferentes que entre si apresentam algumas coisas em comum, o que lhe permitiu discutir a possibilidade da cristianização e da incorporação política. Isso se torna igualmente interessante porque, quando Motolinía escreveu sua *Historia de los indios*, parte da querela sobre a “alma” indígena tinha sido resolvida pelo papa Paulo III por meio da Bula *Sublimis Deus* de 1537 (SUESS: 1992, pp. 273-5), em que declarava os nativos aptos à fé cristã, logo possuidores de racionalidade. Feita essa primeira observação, vejamos quais são as formas que o nosso frade usou para dizer o Outro, ou segundo o próprio Hartog, qual foi a “retórica da alteridade” ou “a hermenêutica do Outro”, segundo De Certeau.

Para contar o Outro – este contar que é em certa medida também uma tradução do Outro, ou seja, os indígenas – Motolinía recorreu em larga medida às comparações. Ele comparou as Igrejas, a paisagem, alguns rituais, o calendário, o clima, as temperaturas. Seja para aproximar ou para estabelecer certa distância, a sentença “aqui *como* aí” é constante em seu texto. Ele pode tanto informar dizendo que são parecidos os fenômenos “aqui” e “aí”, como também pode relatar que há algo

“aqui” que não é *como* “aí”. De uma forma ou de outra, o padre unifica conceitualmente aquilo que ele está narrando, traduzindo para o seu leitor o mundo em que se encontra. Em um trecho sobre as edificações eclesiásticas no México, Motolinía escreveu que são “tan ricamente ataviada y adornada como una de las buenas iglesias de España”. Em outro lugar, ele usou comparações não só com o “aí”, mas com as referências que se têm “aí”. Por exemplo, ao tratar do calendário mexicano e compará-lo ao dos egípcios, árabes, romanos e cristãos (MOTOLINÍA: 2001, p. 37).

O franciscano aproximou ainda os rituais dos indígenas àqueles dos europeus, buscando nas cerimônias características cristãs, como no trecho em que ele diz que os indígenas usavam uma massa de milho em suas Páscoas e em celebrações de comunhão. Essa observação não nos serve para discutirmos se havia ou não tal comunhão, mas somente para perceber que o seu léxico cristão enquadrava o “real” numa determinada perspectiva, sem que isso implique conhecimento ou não dos indígenas “reais”. De uma perspectiva um pouco diferente, Nancy Joe Dyer entende que, quando Motolinía comparou paisagens ou sociedades, ele quis inclinar seu texto ao público espanhol. Assim, ele conferia uma dupla função a sua narrativa: a primeira, de caráter apenas europeu, é demonstrar certa erudição (conhecimento da história e geografia espanhola) e aproximar o seu leitor da obra que lhe estava sendo apresentada; a segunda, já circulando entre a América e a Europa, foi conferir sentido àquilo que estava sendo narrado, ou seja, traduzir, por comparações, o “mundo que se conta” para o “mundo em que se conta” (DYER: 1996, p. 33). No primeiro passo, Dyer ateve-se apenas ao caráter literário da obra e, nesse ponto, temos divergências, sobretudo por ela ter se circunscrito apenas ao problema retórico; no segundo passo, ela deslocou-se um pouco mais em direção à historicidade que cerca a produção da *Historia de los indios*, exatamente onde nós nos encontramos e concordamos.

O próprio ato de comparar nos encaminha à segunda ferramenta de tradução presente na *Historia de los indios* e, também, analisada por Hartog: a inversão. Gostamos muito de uma solução de João Adolfo Hansen para a inversão, na qual ele diz que “o outro não é Outro, mas a face invertida do mesmo, que se refrata em estilhaçamentos ilimitados de luz e sombra, como suspensão provisória do sentido”

(HANSEN: 1993, p. 49). É uma fórmula interessante para pensar a inversão em Motolinía, posto que o padre não pode tornar absoluta a diferença entre ele e os próprios indígenas. Então, a forma que encontramos para a inversão em Motolinía aparece sempre imbricada à comparação, como no momento em que o frade relatou que “a esta *Cholola* tenían por gran santuario como otra Roma, en la cual había muchos templos del demonio; dijéronme que había más de trescientos y tantos” (MOTOLINÍA: 2001, pp. 52-3, grifos nossos). Entra em cena o elemento que, a despeito da comparação, vai indicar o cerne das inversões feitas por Motolinía: o demônio. A presença do demônio nas narrativas do frade vai indicar a “inversão” do mesmo, sobretudo no sentido dado de que há uma ruptura entre a natureza/essência semelhante (que pode ser comparada) e a cultura/acidente que deve ser vista como o inverso. Se tivermos como certa, com Laura de Mello e Souza⁴³ e Robert Muchembled⁴⁴, a noção de que encontramos nessas circunstâncias duas faces da mesma moeda, poderemos pensar então que a figura do demônio, representando os contornos invertidos do Novo Mundo, oferece-nos (ao longo do texto de Motolinía) as possibilidades de refletir a respeito das semelhanças. Há uma aproximação conceitual: se existe o diabo (categoria da cultura cristã) e ele age na Nova Espanha, é porque tanto indígenas como missionários (tantas vezes provados pelas artimanhas demoníacas) partilham da mesma essência. É uma forma, também, de admitir a incorporação dos nativos à sociedade civil cristã: o problema não está enraizado na natureza, mas há uma inversão de valores provocada pela astúcia do diabo. Extirpada essa presença do demônio, não há mais diferenças absolutas, segundo o próprio Motolinía, que possam apartar uns e outros.

⁴³ “A existência do diabo era a prova máxima da existência de Deus, conforme constatam com propriedade vários pensadores ingleses do século XVII. O diabo esteve historicamente ligado ao monoteísmo; os primeiros hebreus não sentiram a necessidade de personificar o princípio maligno, atribuindo sua influência a deidades rivais. Com o triunfo do monoteísmo, entretanto, tornava-se necessário explicar a presença do mal no mundo, já que Deus era tão bondoso” (MELLO E SOUZA: 2000, p. 249). A presença do demônio na *Historia de los indios* indica, para nós, muito mais uma idéia e uma crença que o frade tinha de fato nessa premissa, do que uma articulação racional e retórica para convencer o seu leitor.

⁴⁴ “A afirmação da autonomia do inferno pode ser compreendida como um imenso esforço no sentido de tornar mais visível a divindade cristã, sacudindo o amontoado de 'superstições' que com demasiada freqüência o recobria” (MUCHEMBLED: 2001, pp. 36-37).

Ao comparar e inverter, Motolinía vai traduzindo o que é o Outro. Ele produziu uma escrita na qual se articulam elementos que fazem a passagem do “mundo que se conta” ao “mundo em que se conta”. No caso, o indígena e sua história não desaparecem por completo, mas constituem, em boa parte do tempo, o modelo do “anticristão”. Ainda assim eles existem para além da sua face invertida, mas na *Historia de los indios* a necessidade de inteligibilidade e as crenças de Motolinía superpõem-se à descrição do mundo indígena “tal qual ele era”, se é que era possível apreender esse mundo. Isso nos leva a concluir que a narrativa e os relatos de Motolinía (e de outros missionários do século XVI) sobre a face invertida do mundo americano constituem apenas uma parte da “verdade”. Se formos às entrelinhas da obra, poderemos ver além da imagem oposta do mundo cristão, sobretudo nos elementos e juízos favoráveis aos indígenas. Se nós podemos dizer que entre o cronista e o mundo indígena não existiu uma “opacidade total” (KARNAL: 2004, p. 11), logo temos que admitir que de algum modo Motolinía (re)conheceu elementos indígenas e os deixou escapar ao longo da crônica. Assim, o indígena não é só o “antieu” na crônica de frei Toríbio; mas é também um Outro, diferente e semelhante ao mesmo tempo, e por vezes irredutível à retórica cristã que tenta capturá-lo.

2.4 Memórias franciscanas e o modelo hagiográfico

Diante de cenário tão vasto e de tantos dados, é compreensível para nós que Motolinía tenha feito um recorte (como ele mesmo anunciou) e narrado sobre alguns eventos que lhe pareceram mais importantes. Com isso, temos a chance de observar quais são as ênfases e as lacunas deixadas pelo frade durante a construção da *Historia de los indios*. A crônica de Motolinía nasceu em meio a um turbilhão político e, como não poderia deixar de ser, cumpriu papel importante nesse panorama de disputas. Se os franciscanos estavam perdendo espaço naqueles anos, é bem provável que boa parte da obra fosse dedicada à composição de um quadro no qual os frades menores tivessem papel ativo no que se refere à cristianização. E foi

isso o que aconteceu. As luzes estão todas sobre os franciscanos e suas atividades, colocando na sombra o trabalho de outros missionários ou mesmo a organização do clero secular. A história religiosa da Nova Espanha tem apenas um grupo atuando: o dos frades menores. A *Historia de los indios* não é só dos nativos, mas sim daqueles aspectos dos indígenas que pudessem ressaltar o trabalho dos irmãos menores.

Desse modo, percebemos que os eventos estritamente ligados ao processo da conquista são ignorados pelo frade que, conhecedor dos detalhes, “lembra-se” somente de um nome, Hernán Cortés, aquele que havia pedido o envio de missionários e, também, tinha se dignado a receber a comitiva dos 12 religiosos que chegou em 1524. Segundo Fabregat, estudioso da *Historia de los indios*, os feitos militares e alguns processos unicamente políticos têm pouco espaço na obra de Motolinía. Não por desinteresse ou desconhecimento, mas porque a narrativa centrou-se naquela matéria que o frade julgava ser a responsável por sua presença na América: a conversão dos nativos (FABREGAT: 1985, p. 14). Lemos no primeiro capítulo da obra a metáfora das dez pragas do México (modelada na narrativa bíblica sobre o Egito), que assolaram a região durante as guerras de conquista e que se referem aos anos iniciais do domínio espanhol. Contudo, o tema esgota-se naquelas poucas páginas, sem outras referências ou reflexões mais profundas por parte de Motolinía. Isso não significa ausência de reflexão do padre sobre o tema, absolutamente; apenas nos indica que esse processo não cabe em sua *Historia de los indios*, como bem lembrou Fabregat. Para não nos enganarmos a esse respeito, devemos lembrar que em outra obra, no “El Libro Perdido”, Motolinía fez longas incursões pelo tema do direito da conquista (tratando do “derecho natural” e do *jus gentium et civile*) e até mesmo pelas formas de organização política dos indígenas, como encontramos nos capítulos VII, XII, XIV, XV e XVI da “Cuarta Parte” (MOTOLINÍA: 1989), surpreendendo àqueles que advogam a leitura de que os franciscanos são só práticos e que não teorizam – ou que eles teorizam pouco – sobre seus trabalhos.

Mas o que nos interessa aqui é perceber como Motolinía construiu em sua obra uma memória dos franciscanos na América, sobretudo por meio do recurso a um

modelo narrativo baseado na hagiografia. A partir da suposição de Nancy Joe Dyer, de que o religioso recorreu à hagiografia como uma de suas fontes de informação e de “formatação” de texto (DYER: 1996, p. 58), analisaremos o capítulo dois do *Tratado Tercero*, dedicado à vida de Martín de Valência e aos primórdios da história franciscana na Nova Espanha. Assim, lançamos, como hipótese inicial, que a narrativa presente nesse trecho pode nos oferecer dois resultados: o primeiro é a criação, típica da hagiografia, de uma personagem exemplar, repleta de virtudes numa história edificante com final moral; e o segundo resultado é a elaboração, em outro plano, de uma memória e uma história dos franciscanos na Nova Espanha. São duas temporalidades no mesmo enredo (a da vida de Martín de Valência na Espanha e a das atividades dos missionários na América), com vistas a atingir dois públicos separados pelo Atlântico (os frades deste lado e as autoridades civis e religiosas daquele lado).

2.4.1 *Quatro preceptivas da narrativa hagiográfica*

Hilário Franco Júnior, ao apresentar a *Legenda Áurea* de Jacopo de Varazze, escreve que o gênero hagiográfico caracteriza-se “como um conjunto de textos de grande valor moral e pedagógico” (FRANCO JÚNIOR: 2003, p. 2). Esses relatos oferecem um exemplo de vida aos cristãos, constituindo modelos e padrões que deveriam ser disseminados por meio das pregações e sermões. Apesar de ser um fenômeno que acompanhou o Cristianismo desde Antigüidade Tardia, a hagiografia ganhou grande impulso na Baixa Idade Média⁴⁵. Para além da história de vida dos santos, propriamente dita, o que nos interessa é perceber como esse gênero criou estruturas e modelos narrativos que, tempos depois, foram apropriados pelos missionários na Nova Espanha quinhentista para discorrer sobre as mais diferentes situações.

Também chamada no século XII de hagiologia ou hagiológica, esse gênero literário privilegia os atores do sagrado (os santos) e visa à edificação por meio de

⁴⁵ Para uma análise a respeito desse assunto, ver: SOUZA (2002, pp. 67-84).

uma exemplaridade (DE CERTEAU: 2002, p. 266). Segundo Michel De Certeau, a hagiografia oscila entre o crível e o incrível, diferenciando-se dos textos canônicos das Escrituras. Há a necessidade de articular uma história agradável, às vezes divertida, que nem sempre esbarra nos critérios de verossimilhança. A história de vida dos santos não deve responder à questão “Isso aconteceu mesmo?”, mas sim à pergunta “Isso é exemplar?”. Ou então como poderíamos explicar a altura de São Cristóvão (7,92 m) ou mesmo o sono de quase 200 anos dos Sete Adormecidos de Éfeso? Recheado dos *exempla* (relato breve dado como verídico e inserido numa estrutura maior de discurso), o enredo beira o incrível e confere à história um final moral e edificante aos cristãos e, nisso, reside sua importância. Poucos significados tinham nomes, datas, localidades e temporalidade presentes no relato. Talvez possamos, com De Certeau, identificar nessa característica uma distinção entre a biografia erudita e a hagiografia. Esta preza pelo recorte da função, da personagem, da vocação, da eleição e do *ethos* da origem; aquela evoca a individualidade, o nome próprio, a unidade biográfica, a evolução e as diferenças.

Isso não significa que a hagiografia seja um material “teologicamente incorreto”. Pelo contrário, ela se distanciou de quaisquer formas de heresia e propagou, num segundo plano, as verdades centrais do cristianismo de modo mais agradável e compreensível aos leigos. “Pecado, perdição, arrependimento, sofrimento, edificação e redenção” – de acordo com Néri A. Souza sobre a *Legenda Áurea* – “são termos que, na obra, têm importância secundária, ou sentidos que superam os contornos espiritualizantes em que a ortodoxia pretendia vê-los disciplinados” (SOUZA: 2002). Apesar da doutrina ceder espaço ao poder maravilhoso dos santos, houve a preocupação (pelo menos notada em Varazze) de se isentar das heresias e, ainda, tocar em pontos fundamentais do Cristianismo.

Ao observar os relatos hagiográficos, é possível distinguir preceptivas que organizam a história contada e que instituem formas de narrar. A essas preceptivas poderíamos também chamar de “*loci* narrativos” ou, segundo Franco Júnior, “topos hagiográficos”. Esses elementos são centrais e constituintes das histórias de vida de

santos, incidindo de diferentes formas nos relatos. Devemos identificar alguns desses *loci* que, imaginamos e supomos, aparecem no texto de Motolinía⁴⁶.

O primeiro *locus* é a atemporalidade presente nos relatos. Embora, na *Legenda Áurea*, haja um esforço particular em datar os eventos, essa cronologia não segue uma ordem e não tem o objetivo de situar historicamente o episódio. O recurso às datas inscreve-se num segundo plano e, muitas vezes, apresenta-se contraditório ou mesmo “errado”. As datas não individualizam as personagens que, a propósito, não são (e nem devem ser) historicizadas. Para Michel De Certeau, a hagiografia constitui uma geografia e não uma história do sagrado, pois os relatos situam-se fora do tempo e da regra, criando um espaço de “vacância e de possibilidades novas” (DE CERTEAU: 2002, p. 270). Assim, para além do tempo, esse gênero compõe lugares e cenários. Como exemplo, podemos tomar o caso de Santa Pelágia, em que a data aparece para revestir o relato de uma certa lógica (interna à história que se conta) e sem relação com o externo, com a historicidade. Então, dizer que ela morreu em 8 de outubro, por volta do ano do Senhor de 290, serve mais como estratégia para encerrar o texto do que para localizar historicamente o período da morte, do que inclusive não se tem “certeza”. A inconstância do tempo não é um problema, posto que o relevante é a constância das virtudes.

Em segundo lugar notamos a presença do simbolismo. Na *Legenda* o caso das etimologias é significativo, quando se observa que dos 175 capítulos, 86 começam pelo “estudo” do nome dos santos. No lugar da origem verdadeira do nome, essa etimologia busca um símbolo que pudesse representar ou criar algum episódio instrutivo de forma eficaz. No século XIII a verdade não era dada pela Razão, mas pela Fé, o que alimentava a disseminação do simbólico. Podemos citar o caso de São Jorge para ilustrar essa situação, no qual Jacopo de Varazze descreveu várias origens possíveis do nome Jorge. Desde *geos* que vem de terra e *orge* que quer dizer cultivar (“aquele que cultiva a terra, isto é, sua carne”), até chegar à derivação de *gerar* (“sagrado”) e *gyon* (“areia”), significando “areia sagrada”(VARAZZE: 2003, p. 365).

⁴⁶ Para evitar o excesso de citações, adiantamos que essas anotações sobre as preceptivas hagiográficas foram feitas de acordo com Michel De Certeau (2002), Hilário Franco Júnior (2003) e Néri de Almeida Souza (2002). Citaremos quando houver a referência direta ao texto.

Além da etimologia, segundo Franco Júnior, há outras expressões do simbolismo presentes na hagiografia, como as velas usadas nas procissões representando Cristo, o sinal-da-cruz apontando o poder imediato sobre o Mal, ou as figuras indicando o demônio, como as da mulher e do mendigo.

O terceiro *locus narrativo* é a participação do contramodelo na história (modelar) das vidas de santo. A existência do modelo (santo) implica a incidência do contramodelo: o demônio ou o pecador. Um e outro desafiam a fé, as certezas e até mesmo a santidade daquele sobre quem se conta. O contramodelo realça as virtudes, à medida que se opõe ao santo. Nesse sentido, é dado destaque ao combate entre o herói e o inimigo, seja ele o diabo, seja ele as “imagens sociais do diabo”. Então os relatos são recheados de lutas, espirituais e corporais, com o Mal. Na vida de São Francisco é perceptível essa “batalha permanente” com Satanás⁴⁷, bem como as vitórias do santo e o realce de suas virtudes, sobretudo da astúcia. As seguidas confissões de fé reforçam a santidade de Francisco que segue até o fim sem esmorecer. Em trecho singular, Varazze nos conta sobre a argúcia de Francisco quando “estava em oração e o diabo chamou-o três vezes pelo nome. O santo perguntou o que ele queria e o diabo respondeu: ‘Não há neste mundo nenhum homem, por mais pecador que seja, por quem o Senhor não tenha misericórdia, se ele se converter, mas aquele que se matar por uma dura penitência jamais encontrará misericórdia’. Imediatamente o escravo de Deus conheceu por revelação a malícia do inimigo, que se esforçara por fazê-lo cair na tibieza” (VARAZZE: 2003, p. 840). Ou seja, é a malícia do diabo contra a sabedoria do santo. Nesse trecho, por fim, surge a questão da luta entre Bem e Mal inscrita no corpo. Mais do que o combate espiritual, a presença do contramodelo na hagiografia implica um embate corporal, no qual as tentações e a confissão de fé materializam-se pelas enfermidades, jejuns e penitências.

A quarta, e última, preceptiva que destacamos é o sentimento escatológico identificado na hagiografia. A sensação de que os anos finais se aproximavam

⁴⁷ Hilário Franco Júnior (2003, p. 8) denomina essa situação de “Belicismo”, ou seja, o mundo se apresenta como palco de lutas ininterruptas entre as forças do Bem e do Mal. Em seguida, ele identifica o “Contratualismo”, que seria a posição tomada por cada ser humano, seja ao lado do santo, seja ao lado do demônio.

também caracterizou a história das vidas de santos. Para o caso específico da *Legenda*, Franco Júnior apontou a crise global da segunda metade do século XIII como impulsionadora de uma escatologia pessimista. O aparecimento do santo (como nos casos de Santo Antônio e São Francisco) adiava a vontade divina de acabar com o mundo. Assim, ainda de acordo com esse autor, também é significativo que o último capítulo da *Legenda* “termine mostrando como o tempo presente era o da tirania, da heresia, da vacância imperial resultante da deposição de Frederico II, que para alguns tinha sido o Anticristo e para outros o Messias” (FRANCO JÚNIOR: 2003, p. 6). Na história narrada por Motolinía teremos a oportunidade de examinar uma menção à escatologia que corresponde a outra situação e ‘realidade’, diferentes do pessimismo sócioeconômico da Baixa Idade Média e da reação ao Anticristo Frederico II.

Esses “*loci narrativos*” constituem apenas parte do conjunto de modelos disseminados no gênero hagiográfico. Nossa amostragem não é grande o suficiente para expandir o resultado das análises para todo o gênero. Esses resultados que observamos não indicam uma homogeneidade entre as histórias das vidas de santo, mas supõem que existem modelos narrativos que perpassam e organizam grande parte desses escritos. Sendo assim, para o restante desta análise, nossa proposta é ler o relato de Motolinía sobre a vida de frei Martín de Valência, e perceber: (1) a presença dessas preceptivas no seu texto; e (2) como Motolinía articulou a narrativa modelar que conhecia com a “realidade” que se lhe apresentava. Essa “realidade” indica e deve ser abordada em mais de uma temporalidade: não só a vida de seu mestre na Espanha, cujas notícias Motolinía recolhera durante os mais de 20 anos de amizade com Martín, mas também o tempo no qual se inscreve sua obra (anos 1530 e 1540), na América e Europa.

2.4.2 *Martín de Valência, a hagiografia e a memória franciscana*

Entre os mais de 30 frades que morreram trabalhando junto aos indígenas, Motolinía escolheu contar a vida de frei Martín de Valência. Como pudemos perceber acima, essa opção não é aleatória e responde ao anseio de criar uma memória a

respeito dos primeiros anos de catequização. A história de Martín é narrada desde sua juventude na Espanha, passando pela viagem à América até sua morte, em 1534. A riqueza de detalhes chama a atenção, sobretudo dos nomes dos conventos nos quais Martín esteve, tanto no Velho quanto no Novo Mundo. Motolinía teve sua memória como fonte, pois havia convivido por mais de 20 anos com seu mestre. As horas de conversas, ao que parece, foram lembradas com grande satisfação ao relatar o que sabia sobre o líder da missão dos doze. É sintomático que o autor enfatize o tempo com seu irmão de fé e as suas “fontes de informação”, pois isso confere certa legitimidade àquilo que ele narra, sobretudo se pensarmos no grupo de (possíveis) leitores da Europa que pouco sabiam a respeito das condições de catequese na América.

O que Motolinía fez, a partir de suas lembranças, foi arquitetar a história da vida de Martín de Valência, recorrendo a uma estrutura de narrativa semelhante à da hagiografia⁴⁸. Sua intenção era mostrar como a vida do líder foi exemplar e virtuosa e oferecer um modelo a quem quisesse seguir, ou então apresentar resultados a quem quisesse avaliar. Podemos verificar a presença das historietas com final moralizante e edificante (os *exempla*) ao longo de todo o relato. Como na ocasião em que Motolinía atestava: “con tal ejemplo no había súbdito que no se humillase hasta la tierra” (MOTOLINÍA: 2001, p. 177). A história narrada nesse capítulo da *Historia de los indios* é composta por um conjunto de exemplos, sempre com lições morais aos finais.

A partir daí, é nosso intuito observar como o autor da *Historia de los indios* lançou mão de um “modelo narrativo” que se apropria da estratégia da hagiografia para elaborar uma memória dos frades menores na Nova Espanha⁴⁹, tomando como exemplo frei Martín. Tendo em vista a quantidade de informações do capítulo, centraremos os esforços em observar o uso das quatro preceptivas indicadas no item

⁴⁸ Enfatizamos, aqui, que há muitos modelos hagiográficos e, inclusive, algumas semelhanças entre alguns deles e as biografias. Para que se delimite a nossa análise, vamos fazer as comparações a partir das características observadas na *Legenda Áurea*, de Jacopo Varazze, sobretudo pela sua disseminação no Ocidente ao longo dos anos finais da Baixa Idade Média. Recorreremos também ao estudo de Michel De Certeau (2002, pp. 266-280) e a sua avaliação da “edificação hagiográfica”.

⁴⁹ Michel De Certeau (2002) nos lembra que a história das vidas de santo inscreve-se sempre na vida de um determinado grupo, igreja ou comunidade.

anterior, na seguinte ordem: a presença do demônio, o sentimento escatológico, a atemporalidade e, por fim, o simbolismo. Paralelamente, faremos algumas reflexões sobre alguns aspectos que julgamos importantes, como os nomes citados, os livros bíblicos e as datas.

É comum no enredo e estrutura da hagiografia a presença do demônio. A proposição de um modelo (o santo) pressupõe o contramodelo (o demônio ou o pecador), e isso constitui um *locus* narrativo no gênero. Conta Motolinía que após receber o hábito, Martín crescia constantemente de virtude em virtude até que alcançou permissão para residir no oratório de Santa María del Hoyo, na província de Santiago. Essa casa de oração estava isolada, sendo excelente local para contemplação e oração. Foi justamente nesse local distante que Martín de Valência travou sua primeira batalha com o demônio. Em Santa María de Hoyo tudo parecia aborrecer Valência: não conseguia ver os seus companheiros com amor e caridade, as árvores pareciam o demônio, não encontrava “sabor” em nenhuma coisa espiritual, vivia muito atormentado, e quando se colocava a orar era grande aborrecimento. Por muitas vezes o franciscano sentiu-se tentado a blasfemar contra a fé; perdeu a fome e ficou tão fraco “que no parecía tener sino los huesos”. Ao passar por Robleda (distante quatro léguas de Hoyo), alguns frades questionaram Martín sobre seu estado físico e nesse instante ele percebeu que estava sem apetite das coisas terrenas e espirituais por conta das tentações do diabo. Deus – que segundo Motolinía permitiu a tentação até onde Martín podia suportar – iluminou o caminho de Seu servo e o tirou da cegueira, de modo que satanáis foi descoberto e derrotado.

Algumas observações a respeito desse episódio. Primeiro: esse trecho situa-se no início do capítulo estabelecendo uma linha divisória entre o “jovem padre” e o “arguto missionário”. No começo do relato, a cena montada é de um iniciante (sofrendo tentações) atuando num local esmo, onde as circunstâncias se lhe apresentavam com altos graus de dificuldade: a fraqueza lhe assolava, as tarefas tinham grande peso, os irmãos lhe aborreciam. Após desmascarar o diabo, a imagem de Martín e o cenário no qual ele atua ganham outra coloração: “Después que fue librado de aquellas tentaciones quedó con gran serenidad y paz en su espíritu,

gozábase en el yermo, y los árboles, que antes aborrecía, con las aves que en ellos cantaban parecíale un paraíso” (MOTOLINÍA: 2001, p. 172). Essa mudança é sentida tanto no próprio texto construído por Motolinía quanto nos resultados e ações relatados.

Segunda anotação: ao narrar essa tentação, Motolinía recorreu à matriz bíblica da tentação de Jó que, de certa forma, é reproduzida na hagiografia. Essa matriz apresenta-se sob três aspectos: (1) Deus permite a tentação, na medida que Seu servo pode suportar; (2) os efeitos da tentação são sentidos diretamente no corpo; e (3) tanto Jó quanto Martín vão perdendo lentamente a sua paciência. Motolinía evidenciou o primeiro aspecto quando escreveu que “Nuestro Señor nunca desampara a los suyos, ni quiere que caigan, ni da nadie más de aquella tentación que puede sufrir [...] (MOTOLINÍA: 2001, p. 171)”. O segundo aspecto aparece quando Martín é acometido por grande fraqueza; apesar de não ter sido atingido com enfermidades (como em Jó), o corpo do franciscano é afligido⁵⁰. O último aspecto é ressaltado quando lemos que o jovem padre foi perdendo gradualmente a paciência frente às provações divinas, aproximando-se da blasfêmia contra a fé.

A tentação é a anormalidade; a persistência e o regresso às origens ou o crescimento com a provação é a virtude do santo. Segundo Michel De Certeau, “santo é aquele que não perde nada do que recebeu” (DE CERTEAU: 2002, p. 273). A estrutura de Motolinía segue esse “roteiro”. Martín é tentado, porém não há perdas, só o crescimento e a constituição de um bom exemplo a ser seguido. Ao final da descrição da batalha corporal e espiritual com o demônio, há um crescimento em forma e conteúdo. Motolinía passou a descrever minuciosamente todas as virtudes de seu mestre, que agora aparece acompanhado por diversas vezes no capítulo do epíteto “santo”. Dessa forma, o autor da *Historia de los indios* construía lentamente a imagem daquele que havia sido o mentor e articulador da participação franciscana na evangelização dos indígenas americanos.

⁵⁰ Hilário Franco Júnior identificou essa característica, presente na *Legenda Áurea*, como própria do que ele chama de belicismo psicológico medieval: “O combate contra as necessidades do próprio corpo era talvez a maior expressão do belicismo psicológico medieval” (FRANCO JÚNIOR: 2003, p. 8).

Outra preceptiva recorrente na hagiografia é a presença do sentimento escatológico. No século XVI esse sentimento teve novos impulsos, sobretudo na (re)leitura feita pelos reformadores franciscanos dos finais do século XV. Alguns historiadores dedicaram-se a analisar a presença do milenarismo nas crônicas dos irmãos menores que estiveram na Nova Espanha. Motolinía, Bernardino de Sahagún e Jerônimo de Mendieta são tidos como representantes do grupo que esperava o fim do mundo após as obras de conversão na América⁵¹. Apesar das controvérsias acerca desse sentimento de “final dos tempos”, é perceptível a repercussão, na América, das bases da Reforma Franciscana. Segundo Baudot, ela foi levada a cabo entre os anos finais do século XV e as primeiras décadas do XVI, sendo liderada por Juan de Guadalupe. Ela conseguiu retomar as bases do pensamento de São Francisco de Assis e do abade cisterciense Joaquín de Fíore; obter de Alexandre VI duas bulas que legitimavam o retorno a um “franciscanismo mais absoluto” (ideal de pobreza, pregação, humildade) e a abertura de novas casas conventuais; e por fim, empreender mudanças na formação dos frades. As idéias de cunho milenarista de Fíore – que identificava, desde 1260, a vigência de um período de compreensão espiritual à espera da consumação dos tempos – exerceram fortes influências sobre os franciscanos que freqüentavam os conventos reformados.

O capítulo ao qual estamos nos dedicando aqui é tido como exemplar para aqueles que procuram, na *Historia de los indios*, os ecos da escatologia propagada por Fíore no século XII, como já mencionamos na discussão com o Baudot. De acordo com Motolinía, durante as orações matinais, Martín sentiu nova maneira de devoção e muita consolação em sua alma. Nesse instante lhe veio à memória a conversão dos infiéis e, imediatamente, o varão de Deus disse em oração: “¡Oh! ¿Y cuándo será esto? ¿Cuándo se cumplirá esta profecía? ¿No sería yo digno de ver este convertimiento, pues ya estamos en la tarde y fin de nuestros días, y en la última edad del mundo?” (MOTOLINÍA: 2001, p. 173). É importante reparar que Motolinía não narra com suas palavras as preces de Martín, mas as coloca entre aspas como se tivesse ouvido

⁵¹ O estudo de Marcel Bataillon, *Erasmus y España* (1996), é tido como o precursor dessas teses. Mais recentemente outros historiadores debruçaram-se sobre essa temática, como vimos no capítulo dois.

enquanto seu mestre rezava. Isso, para além da legitimação daquilo que ele conta, remete a idéia diretamente ao mestre, conferindo-lhe uma origem. A remissão ao mestre não nos impede de perceber como Motolinía, ao escrever sobre Martín, dizia muito sobre si e a respeito de suas convicções. A concordar com Baudot, é certo que o autor da *Historia de los indios* acreditava no fim dos tempos tanto quanto seu irmão de fé. Se prosseguirmos nessa linha de raciocínio, poderemos encontrar argumentos que sustentam as teses sobre o milenarismo na crônica motoliniana⁵².

Se é certo que Motolinía recorreu à menção da escatologia por compartilhar do modelo narrativo hagiográfico, também é possível ver nessa citação formas de justificação de seus trabalhos missionários, camuflados sob as descrições que faz de seu mestre. Ao se referir, mais adiante, às conversões em massa, aos trabalhos incansáveis, ao despojamento, ao aprendizado das línguas indígenas, às tarefas árduas de Martín, Motolinía escrevia, indiretamente, sobre suas atividades. Com isso, ele criava uma identidade e uma unidade de catequese própria dos franciscanos. Esse trabalho sistemático de evangelização é “defendido” em boa parte da sua *Historia de los indios*.

Em relação à estrutura do texto, esse episódio da oração e da indagação sobre o fim dos dias é o primeiro de um conjunto de acontecimentos que indicam a partida de Martín para junto dos infiéis e, em última instância, a ida à Nova Espanha. É a chave para Motolinía contar os esforços de seu líder para conseguir o aval dos superiores para liderar uma missão religiosa para trabalhar entre os gentios do Novo Mundo. Assim, Motolinía tem a oportunidade de contar a história dos franciscanos, regressando às origens⁵³ de forma triunfal. Ao narrar os esforços de Martín de Valência e sua persistência com seus superiores (posto que por três vezes lhe negaram

⁵² A escatologia de Motolinía difere daquela presente na *Legenda Aurea*, apontada por Hilário Franco Júnior, sobretudo pela distância dos anseios de cada momento histórico. No século XVI a idéia associou-se à conversão dos infiéis (sobretudo após a Reconquista espanhola) e dos americanos, ganhando vigor com a Reforma na Ordem Franciscana. Esses eventos levavam a crer que, disseminado o evangelho pela última parte do mundo que faltava, a volta de Cristo estava próxima.

⁵³ Motolinía não regressou, diretamente, às origens do franciscanismo do século XIII, apesar de postular uma volta àquele ideal. A origem, nesse trecho, parece se localizar na Reforma Franciscana e na Criação da Custódia de São Gabriel, em 1516. Esses são os limites temporais de sua narrativa. As figuras evocadas no relato são todas ligadas a esses pilares: o próprio Martín de Valencia, Juan de Guadalupe e Francisco de los Ángeles.

o pedido de ir trabalhar junto aos gentios), os eventos e a história dos irmãos menores ganham valor.

No decorrer dessa parte do capítulo, o autor da *Historia de los indios* elencou duas situações que merecem atenção. A primeira relata a visão que Martín teve, quando dava lições sobre o profeta Isaías, a respeito de seus trabalhos entre os infiéis. É sintomática essa preocupação de Motolinía em especificar que a lição era sobre o livro de Isaías. Além de ser um dos livros mais citados por Motolinía (com Daniel), Isaías é visto geralmente como o maior de todos os profetas do Antigo Testamento, por ser aquele que anunciou a Redenção. O tema central do livro de Isaías é a salvação (aliás o próprio nome Isaías significa “Salvação do Senhor”), que pode ser pensada em duas temporalidades no relato de Motolinía: a salvação dos infiéis na Europa e a salvação dos indígenas no Novo Mundo. As referências ao Messias e a Redenção enquadram-se e reforçam, inclusive, a crença no final dos tempos. No episódio citado, a referência direta é aos muçulmanos; porém, no segundo plano, Motolinía antecipa (a partir da “visão” de Martín) as atividades pastorais na América⁵⁴.

A segunda situação é a narração de um milagre operado por Martín de Valência. Ele se reunia, freqüentemente, com seus superiores e continuava insistindo sobre sua ida entre os infiéis. Para ir a esses encontros ele se preparava como se fosse dar lições sobre as Escrituras e, como não bastasse, levava consigo alguns livros (inclusive a Bíblia). Num certo dia, em que precisou atravessar um rio para ir ao encontro do Provincial, Martín dispensou os livros no rio e pediu à “Nuestra Señora” que os guardasse. Assim, conseguiu atravessar para a outra margem. Seguiu seu caminho e encontrou seus livros, rio abaixo, intactos, sem nenhum estrago causado pela água. Ao contar esse milagre, Motolinía apropria-se, novamente, do modelo narrativo hagiográfico e dá início à relação de milagres, que é retomada no final do capítulo com a cura de enfermos, a ressurreição de um homem e o livramento de um

⁵⁴ Motolinía (2001, pp. 173-174) escreveu que a visão de Martín foi uma revelação de Deus sobre os trabalhos que anos mais tarde foram desenvolvidos pelos franciscanos na América. Assim, frei Toríbio conferia à missão dos doze (da qual foi integrante) “origem, autoridade e aval divinos”.

frade que era atormentado pelo demônio⁵⁵. Com isso, Motolinía “reivindica” a santidade de Martín e reforça o bom exemplo dado, descrevendo tanto as ações mais cotidianas do padre, as pregações, quanto as suas “habilidades políticas”, como o apaziguamento de uma discórdia entre os nobres de Priego e de Feria.

A terceira preceptiva que identificamos é a atemporalidade da narrativa de Motolinía. A história contada não tem por missão situar-se num tempo específico; não há a necessidade de historicizar o episódio que se narra, posto que o objetivo primeiro é a composição de um relato edificante que produza lições morais efetivas ao público leitor. Isso difere de todo o resto da obra que estabelece datas e historiciza grande parte daquilo que descreve. Retornamos, uma vez mais, a Michel De Certeau para lembrar que a hagiografia cria, fora do tempo e da regra, espaços para novas possibilidades. No caso desse capítulo da *Historia de los indios*, é possível identificar essa característica.

Apesar de notarmos a ocorrência de datas e a particularização de alguns eventos, a vida de Martín de Valência é contada a partir de expressões indeterminadas de tempo: “Naquele tempo” ou “Nestes tempos”. Não importa situar o ano e o “contexto” que envolvia determinada ação. A ação tem valor próprio, e esse valor reside na lição ensinada, independentemente dos fatores externos a ela. A data só é dita se houver um aspecto simbólico que justifique sua citação. Em Motolinía, a cronologia organiza o relato e tem um significado externo. No referido capítulo, há cinco datas citadas, sendo que todas correspondem a anos marcantes da história narrada. Esses anos não são importantes apenas para Martín de Valência, mas também para Motolinía e para a Ordem Franciscana reformada. O primeiro ano citado é 1516, data de criação da Custódia de São Gabriel, um dos pilares da Reforma encabeçada por Juan de Guadalupe e onde se formou boa parte dos doze integrantes da missão à Nova Espanha; a segunda data lembrada é 1518, ano em que a Custódia foi transformada em Província, ganhando maiores autonomias e tendo como primeiro

⁵⁵ MOTOLINÍA (2001, pp. 182-183). É possível que a relação de milagres na história de vida de Martín de Valência reproduza o modelo proposto pela obra *I Fioretti*, em que aparece uma série de feitos e milagres de São Francisco. *I Fioretti*. São Paulo: Ediouro, s/d. Uma análise semelhante de milagres e símbolos na Alta Idade Média é feita por Jacques Le Goff (1980, pp. 221-261) no artigo sobre São Marcelo de Paris e o Dragão.

Provincial o próprio Martín de Valência; a terceira data, 1523, corresponde ao ano em que Martín foi convidado por Francisco de los Ángeles para compor a missão dos doze, concretizando seus desejos e confirmando as visões que tivera em oração anos antes; a quarta data relacionada é o ano de 1524, quando a comitiva de Martín partiu em direção ao Novo Mundo; o último ano mencionado por Motolinía é 1534, data em que seu mestre faleceu, após dez anos de trabalhos incansáveis junto aos indígenas.

Com isso percebemos a construção de uma memória e de uma história exemplares e imaculadas. A trajetória de vida de Martín e suas virtudes misturam-se com a história dos franciscanos na Nova Espanha, história essa que Motolinía e Mendieta continuaram fazendo e contando. A mesma análise da cronologia podemos aplicar à citação de nomes. Motolinía articula seu relato iluminando apenas as ações de seu protagonista, sem dividir a atenção com outros “atores”. Tanto é que ele conta a viagem da primeira leva de irmãos menores, em 1524, como alguém de fora, sem se incluir no grupo. O foco só se desloca quando há personagens de grande valor para a empresa franciscana, como no caso das referências a Juan de Guadalupe e a Francisco de los Ángeles. Um e outro participaram efetivamente da história que Motolinía narrou, com o único (e decisivo) diferencial que Martín entregou sua vida, literalmente, aos trabalhos pastorais deste lado do Atlântico, enquanto eles tiveram sortes diferentes. Por isso a pretensão de projetar justamente em Martín de Valência a figura do santo-herói. Assim o autor da *Historia de los indios* reforçava a identidade do seu grupo: contando a história da comunidade, arrolando as figuras principais e destacando o líder e seus feitos.

Por fim, a quarta preceptiva que organiza o relato de Motolinía é o recurso ao simbolismo, como sugerimos mais acima acerca do nome. Além das citações bíblicas, das datas e dos nomes que, de certa forma, são simbólicos, selecionamos dois outros exemplos de recurso aos símbolos. O primeiro refere-se às árvores descritas ao longo de todo o capítulo. Elas constituem uma espécie de espelho que reflete a vida de Martín de Valência, assinalando os seus altos e baixos. Quando o padre é tentado e trava combate com sataná, em Santa María del Hoyo, as árvores são associadas ao demônio, sem muitos detalhes. Após descobrir e vencer o diabo, ele pede que plantem

árvores para os pássaros fazerem morada e cantar e, também, para os irmãos poderem rezar sob a sombra refrescante das copas. Já em Amecameca, na Nova Espanha, as árvores que também lhe serviam de recanto para orações perdem a vida após sua morte; nem os pássaros voltaram a freqüentar os galhos. A menção às árvores, aparentemente sem outras conotações, confere beleza literária e dá um sentido interno ao relato de Motolinía, apesar das diferentes passagens bíblicas que remetem a esse símbolo⁵⁶.

No segundo exemplo de referências aos símbolos, temos as citações do anjo Gabriel. Segundo Motolinía, Martín pressentiu sua morte no dia de São Gabriel ao dizer a um irmão que “ya se acaba [...] la cabeza me duele” (MOTOLINÍA: 2001, p. 181). Quatro dias depois de morto, o provincial ou custódio da região de Tlalmanalco mandou desenterrar Martín e “dice misa de San Gabriel por él”. Essas referências não são aleatórias e remetem, como em outras partes da *Historia de los indios*, ao anjo que “emprestou” seu nome à Custódia de onde saíram Motolinía e Martín, e que na Bíblia é responsável pelo anúncio da boa nova e pela transmissão e interpretação de mensagens e profecias (como no livro de Daniel). De acordo com Motolinía, Martín de Valência interpretou as visões (mensagens) que tivera durante orações e, a muito custo, tornou-se o líder da missão que esteve encarregada de evangelizar o Novo Mundo. A devoção de Martín de Valência a São Gabriel e a recorrência desse anjo na história é justificada pela semelhança entre as funções desempenhadas por ambos.

A nossos olhos cartesianos é possível que outros símbolos e relações tenham escapado ou que tenhamos “duvidado” das coincidências descritas. Porém, no século XVI, o recurso ao simbolismo na transmissão de uma mensagem pareceu ser exercício permanente, como pudemos observar na leitura do capítulo de Motolinía. Tanto no texto da *Legenda Áurea* como na história da vida de Martín, as “contradições racionais” pouco importavam. O “incômodo” causado em nós, leitores do século XXI,

⁵⁶ A árvore aparece na Bíblia em diversas situações, sendo a mais conhecida a do episódio do Éden, narrado em Gênesis. No mais, há a metáfora do homem justo como árvore boa: os dois produzem bons frutos. Nos Salmos 1,3 podemos ler: “Será como a árvore plantada junto a ribeiros de águas, a qual dá o seu fruto na estação própria, e cujas folhas não caem”.

não deve impedir a análise desses fenômenos como históricos e constituintes de determinada “realidade”.

CAPÍTULO 3

“*De muchos ídolos que tenían*”: a construção da idolatria indígena

“También tenían ídolos de figuras de culebras, y éstos de muchas maneras, largas y enroscadas; otras con rostro de mujer. [...] Tenían también ídolos de aves, así como de águilas, y de águila y tigre eran muy continuos ídolos. De búho y de aves nocturnas, y de otras como milano, y [de] toda ave grande, o hermosa, o fiera, o de preciosas plumas tenían ídolo.”

Motolinía, *Historia de los indios*

3.1 A idolatria e o problema das imagens

Os questionamentos em torno da idolatria acompanharam (e ainda acompanham) a história e a tradição judaico-cristã. Desde muito cedo, do exílio na Babilônia, passando pela Igreja Primitiva, pela fúria iconoclasta dos séculos VIII e IX, até chegar ao “catolicismo” pós-tridentino, os debates teológicos e políticos foram bastante intensos. Ídolos, ícones, imagens, representações: diversas faces e conceitos para a reflexão sobre o mesmo problema: a idolatria. Isso não quer dizer que exista um consenso ou sentido único para a compreensão desse fenômeno. Os olhares foram construídos ao longo dos tempos e, em muitos aspectos, são divergentes. Como nossa proposta é analisar a concepção que Motolinía, um franciscano do século XVI, tinha das práticas idolátricas indígenas, faremos um caminho peculiar. A condenação da idolatria tem uma história e, também nessa perspectiva, deve ser compreendida.

“Não terás outros deuses diante de mim. Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima, nos céus, ou embaixo

na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra” (Ex 20, 3-4). Esses dois versículos representam as primeiras proibições em relação à idolatria no Velho Testamento e que foram, por séculos e séculos, lidas e relidas para a reflexão sobre essa questão. São duas as restrições presentes no Decálogo: fazer imagens de Deus e ter outros deuses que, diante do monoteísmo, são falsos.

Esses dois versículos constituem a matriz de onde partem todas as problematizações acerca da idolatria. Porém, como sabemos, a Bíblia não é um livro lógico e linear. Sua longa elaboração, a fusão do Velho com o Novo Testamento, as traduções (a Septuaginta, a Vulgata de São Jerônimo) e o fenômeno da tradição (seja rabínica ou cristã) acabam por assegurar o caráter polissêmico das Escrituras⁵⁷. Isso não significa que existem inverdades nos textos sagrados (pois a leitura e a compreensão são atos de fé), mas apenas locais em que as interpretações não se coadunam, como pode acontecer com a questão da idolatria.

Se o segundo mandamento não admite as imagens esculpidas, outro trecho bíblico indica o uso de “imagens sagradas”. A passagem mais lembrada é a do propiciatório de ouro (Ex 25, 1-22), quando Iahweh falou a Moisés e lhe recomendou que fizesse um santuário, com a arca e o propiciatório com querubins de ouro. Muitas vezes os católicos recorreram a esse trecho para validar o uso que a Igreja fazia das imagens e relíquias dos santos, sem que isso implicasse uma prática idolátrica. O argumento mais usado entre os fiéis é, com efeito, aquele que classifica e distingue os usos das imagens em: *dulia* (devoção aos santos e anjos), *hiperdulia* (devoção à Maria), *latria* (culto prestado a Deus) e *idolatria* (culto prestado ao ídolo ou a falsos deuses). Logo, as imagens dos santos, por exemplo, não constituíam matéria idolátrica, posto que elas eram basicamente “formas de memória” que deveriam conduzir o fiel à devoção. Nesse caso, a imagem – por si só – não tem nenhuma divindade ou poder. Há, nessa explicação, a nítida separação entre o significado (o santo) e o significante (a imagem). Essa distinção mais simples e cotidiana, como

⁵⁷ De algum modo, Karen Armstrong (1994, p. 34) corrobora a ideia da diversidade de leituras na Bíblia ao enfatizar que “é muito difícil encontrar uma única declaração monoteísta em todo o Pentateuco”. Ou seja, no conjunto de livros em que se enfatiza a aliança com Deus e o abandono dos antigos ritos e deuses (bem como a idolatria, de modo amplo), a historiadora observa a raridade de “declarações monoteístas”, o que provoca as variações na reflexão sobre a idolatria.

podemos imaginar, foi destrinchada e problematizada muitas vezes, inclusive na perseguição aos judeus por parte dos cristãos ou na acusação dos protestantes em relação aos católicos. Mas essa é uma outra história.

O fato é que desde sempre o problema da idolatria esteve relacionado a duas esferas que, invariavelmente, estiveram (e ainda estão) relacionadas: a teológica e a política. Se existe a proibição bíblica e as inferências teológicas, há também a necessidade de afirmação de uma identidade grupal em relação ao Outro. Isso se evidencia quando pensamos sobre os momentos em que as restrições à idolatria foram mais intensas, como na narrativa do Exílio, na qual os hebreus, monoteístas, opuseram-se aos demais povos politeístas. Essa oposição colabora para a construção da identidade daquele povo frente a um “inimigo comum”, do ponto de vista teológico e político (RICHARD: 1982, pp. 19-20). Ao olharmos para os primeiros séculos do Cristianismo, poderemos - também - reconhecer esse procedimento, por exemplo, quando observamos a grande hostilidade em relação às imagens (ou ídolos) dos chamados povos pagãos. Pela necessidade de firmar uma posição social e religiosa frente aos cultos dos deuses do panteão romano, os cristãos percorreram um longo caminho da negação das imagens até a (re)significação dessa prática no culto dos mártires e santos a partir do século II. Nesse período, muitas basílicas foram erguidas sobre os túmulos dos mártires, tornando aqueles lugares “sagrados”. Muitos pedidos eram feitos aos santos para que intercedessem junto a Deus, o que provocou grande produção de imagens, medalhas e escapulários desses primeiros santos (GRUYTERS: 2003, p. 6). Esse é um momento de transição, no qual “uma atitude substancialmente hostil para com as imagens foi substituída pouco a pouco - os motivos só em parte conseguimos compreender - por uma atitude substancialmente favorável” (GINZBURG: 2001, p. 122).

A aceitação do uso de imagens na Igreja não foi fácil nem tampouco simples. O segundo mandamento continuava a perturbar os fiéis e teólogos. Mesmo com a grande “produção de mártires e imagens” dos primeiros anos do Cristianismo, a idéia de que não era proibido fazer imagens ou esculturas era demasiadamente objetiva para que isso fosse incorporado pela tradição sem maiores problemas. E

nesse caso, as sutilezas da exegese bíblica haveriam de determinar os caminhos e discussões a respeito da idolatria. Carlo Ginzburg, no seu *Olhos de Madeira*, elaborou uma interessante reflexão sobre esse problema. O historiador italiano analisou as *Homilias sobre o Êxodo*, em que Orígenes pondera sobre a idolatria. A análise feita por Orígenes repousa na diferenciação existente entre o que se pode compreender por imagem e o que se deve compreender como ídolo. Para o padre, “se alguém, por exemplo, reproduz num material qualquer – ouro, prata, madeira, pedra – o aspecto de um quadrúpede, de uma cobra ou de uma ave, e decide adorá-lo, não constrói um ídolo, mas uma imagem. E também se o reproduz em pintura pelo mesmo motivo, deve-se dizer que fez uma imagem” (GINZBURG: 2001, pp. 123-4). Porém, podemos supor que “alguém imagine uma cabeça de cachorro ou de carneiro com membros humanos, ou um homem com duas cabeças, ou conjugue a parte inferior de um cavalo ou de um peixe com o busto humano. Quem faz coisas assim não faz imagens, mas ídolos” (GINZBURG: 2001, p. 124). Desse modo, Orígenes estabelecia novos patamares para a discussão: as imagens referem-se aquilo que existe; já o ídolo é a “imagem” daquilo que não existe. Com isso, ele não descartava a proibição das imagens, mas esboçava um novo argumento em relação aos termos em que a proibição estava assentada. Qual seja: por meio de um pressuposto platônico (“as imagens terrestres são sempre inadequadas às idéias celestes”), Orígenes baseava a diferenciação entre os ídolos (que não eram nada⁵⁸) e imagens e, ainda, assegurava a inadequação dos usos destas, o que quase lhe rendeu a acusação de heresia⁵⁹. Porém, se olharmos em retrospectiva, poderemos perceber que – para além da novidade que esboçava e da condenação tanto de imagens como de ídolos – a “conclusão de Orígenes foi subvertida pela distinção em que se fundava” (GINZBURG: 2001, p. 132). A distinção que ele fez serviu, em grande medida, à legitimação do uso das imagens.

⁵⁸ Referência à 1ª Carta de Paulo aos Coríntios 8,4: “Por conseguinte, a respeito do consumo das carnes imoladas aos ídolos, sabemos que um ídolo nada é no mundo e não há outro Deus a não ser o Deus único”.

⁵⁹ A idéia platônica de que o mundo das aparências/cópias é inferior e inadequado foi, também, retomada por Agostinho, conforme notou Jérôme Baschet (1991, p. 348): “Pour toute une tradition, issue en particulier d’Augustin, le monde des similitudes est dangereux, toujours susceptible d’incliner au vice”.

Seguindo uma linha de raciocínio semelhante, o filósofo e teólogo Jean-Yves Leloup também se dedicou à reflexão acerca dos ídolos, imagens e ícones. Partindo do Deuteronômio (4, 15-18)⁶⁰, Leloup distingue o que considera ser o ícone e sua distância do ídolo e do pecado da idolatria. Segundo o autor, “ao lermos esse texto [Dt 4, 15-18] de maneira atenta, percebemos que a interdição recai não sobre a imagem, mas sobre o ídolo, isto é, sobre o fato de fazer de uma simples forma ou representação uma divindade. Por oposição, chamamos de ‘ícone’ uma imagem que não pretende representar o real, mas significá-lo e simbolizá-lo, preservando assim o caráter inacessível, invisível da pessoa representada. O ícone é apofático: não mostra o que Deus é; pois, como representar ‘Aquele que não existe’? (Deus não existe: Ele É, e Ele não é absolutamente Nada do qual é A Causa.) O ícone também não mostra aquilo com o que o Cristo ou um santo poderiam se parecer, ele nunca é uma descrição, mas uma evocação; o ícone quer ser a verdade da Presença, mas não a totalidade dessa presença; totalidade que o ídolo, sim, pretende representar” (LELOUP: 2006, pp. 13-14). Ou seja, no ícone – uma imagem particular – não há problemas a serem resolvidos, mas simplesmente um deslumbramento a ser compartilhado. Já no ídolo, há a questão da idolatria que deve ser – se não extirpada – pelo menos equacionada.

Como podemos perceber por meio desses exemplos, as minúcias e sutilezas teológicas sugerem múltiplas interpretações a respeito dos limites e possibilidades de uso das imagens dentro do Cristianismo. Se, por um lado, Orígenes distinguiu imagem de ídolo – por um exercício exegético – e condenou o uso de ambos, argumentando que há uma contigüidade entre eles, podemos ver, por outro lado, a argumentação de Leloup (nosso contemporâneo) caracterizando o que é o ícone cristão e suas funções e as assimetrias em comparação aos ídolos. Nessa discussão reside boa parte das querelas que marcaram a história da idolatria na tradição cristã. Desacordos que vão desde o debate teológico até os conflitos de

⁶⁰ “Ficai muito atentos a vós mesmos! Uma vez que nenhuma forma vistes no dia em que Iahweh vos falou no Horeb, do meio do fogo, não vos pervertais, fazendo para vós uma imagem esculpida em forma de ídolo: uma figura de homem ou de mulher, figura de algum animal terrestre, de algum pássaro que voa no céu, de algum réptil que rasteja sobre o solo, ou figura de algum peixe que há nas águas que estão sob a terra” (Dt 4,15-18).

ordem política como aqueles que veremos entre os religiosos espanhóis e os ameríndios.

A aceitação do uso das imagens pela Igreja cristã foi um processo lento e gradual, mas que não seguiu uma linha direta do “reprovado” para o “aprovado”. Mesmo quando notamos, com Carlo Ginzburg, que as hostilidades em relação às imagens foram sendo substituídas por atitudes mais favoráveis, também devemos lembrar alguns episódios que marcaram esse processo. Santo Agostinho, no seu monumental *A cidade de Deus*, reprovava o uso das imagens e os adoradores de quadro (GRUYTERS: 2003, p. 8) e argumentava a respeito da visão que Hermes Trismegisto tinha sobre os ídolos: “Sobre o único Deus verdadeiro, autor do mundo, [Hermes] diz muitas coisas, todas conformes com os ensinamentos da verdade. Não sei como pelo obscurecimento do coração se deixa arrastar a coisas como estas, a querer que os homens se submetam sempre aos deuses que ele próprio confessa tratar-se de feitura dos homens e a deplorar que semelhante prática seja suprimida no futuro. Como se houvesse algo mais infeliz que homem escravo das próprias ficções, sendo mais fácil que, rendendo culto, como a deuses, àqueles que é autor, deixe de ser o homem do que se tornarem deuses os *ídolos saídos das mãos dos homens*” (AGOSTINHO: 1990, p. 330, grifos nossos). Quase 200 anos mais tarde, o papa Gregório Magno - do lado oposto ao do Bispo de Hipona - defendia o uso das imagens e das pinturas para a catequese, com um objetivo quase pedagógico (GRUYTERS: 2003, p. 8). O debate continuava acirrado e sem uma decisão definitiva.

Um dos grandes embates em torno do uso de imagens, de certo, ocorreu na Igreja do Oriente entre os séculos VIII e IX. Por volta do ano de 724, o imperador bizantino (sírio de origem) Leão III Isáurico (717-741) iniciou uma das mais violentas campanhas iconoclastas da história cristã, imediatamente condenada pelo papa Gregório II e, depois, por Gregório III no Concílio Romano de 731. Ao lado dos papas, encontramos também o monge João Damasceno, que defendeu o uso das imagens, utilizando o argumento de que a natureza humana de Cristo era uma espécie de imagem visível de Deus (GRUYTERS: 2003, p. 9). Aqui o “cisma monofisista” já estava superado e a natureza humana de Cristo tinha sido aceita, o que facilitava a

defesa do monge. O argumento de João Damasceno foi retomado muitas vezes, inclusive séculos depois por outros teólogos católicos em face das acusações dos protestantes, sobretudo para enfatizar que as imagens, em si mesmas, não deveriam ser adoradas, mas deveriam ser reflexos daquilo que representavam. Essa doutrina foi aprovada pelo VII Concílio Ecumênico de Nicéia, em 787, que também condenou as práticas iconoclastas, restabeleceu a união das Igrejas, o culto das imagens e a veneração dos santos.

Concorrente à “institucionalização” foi o medo da idolatria. O limite entre a veneração dos santos por meio de suas imagens e a idolatria era muito tênue. Poucos fiéis, no período da Alta Idade Média, eram capazes de estabelecer a distinção entre o significante e o significado. Dependendo do espaço e do tempo, a atitude frente às esculturas e pinturas variava. Carlo Ginzburg nos conta um interessante relato deixado por Bernard d’Angers, religioso que estudava na famosa escola de Chartres por volta de 1020, no norte da França. Ao sair com seu amigo Bernier em viagem para o sul - na região de Conques, Bernard ficou horrorizado com a abundância de estátuas-relíquia feitas de ouro e outros metais que, imediatamente, julgou serem ídolos. O seu olhar amedrontado, que só suportava o crucifixo como objeto de veneração, comparou aquelas imagens que ia encontrando aos ídolos de Júpiter ou Marte. Depois de ouvir histórias sobre os milagres operados por uma daquelas estátuas-relíquia, a de Santa Fé, Bernard pôde compreender que cometia um erro. Porém, segundo sua percepção, as imagens deveriam ser usadas apenas como suportes de memória para que a devoção dos fiéis aumentasse e não se tornasse idolatria. Segundo Ginzburg, “para a gente de Conques, entre a imagem de Santa Fé e a santa propriamente não havia nenhuma diferença. A argumentação proposta por Bernard d’Angers para evitar o risco da idolatria - a imagem com auxílio para a memória - podia atingir apenas uma exígua minoria de fiéis” (GINZBURG: 2001, p. 100).

É bem provável que a partir do século XIII o medo da idolatria tenha se tornado bem menor. Como num jogo de espelhos, as imagens foram cada vez mais incorporadas às práticas cristãs (basta pensar na ascensão do Gótico), ao mesmo

tempo em que se buscou “domesticar” as imagens pagãs, estabelecendo novos limites para as práticas idolátricas. As próprias incertezas (alimentadas pelas discussões ao longo da história do Cristianismo) quanto às imagens cristãs alertava para a necessidade de circunscrever os “ídolos”. Prefaciando o livro de Michael Camille, *The Gothic Idol*, Jérôme Baschet lembra que “en mettant en regard l’idole des Autres et l’image chrétienne, en scrutant les attitudes polemiques à l’égard des premières et la prolifération des usages de la seconde, il souligne le rapport ambigu qui s’établit entre elles: elles s’opposent comme deux contraires, mais se reflètent aussi comme dans un miroir” (BASCHET: 1991, p. 350). Por que nesse período há esse duplo movimento, a aceitação das imagens e a circunscrição da idolatria? Alguns processos podem nos ajudar a responder.

Primeiro, temos a aprovação romana do VII Concílio de Nicéia e a tradição monástica que consolidou, efetivamente, a tradição iconográfica cristã (em algumas partes com maior intensidade; em outras, com menor vigor). Em segundo lugar, podemos lembrar o movimento gótico e a integração das imagens na arquitetura, para a representação de temas bíblicos (a Paixão de Cristo, por exemplo) e hagiográficos. Em terceiro lugar, devemos lembrar a posição de São Tomás de Aquino, favorável ao uso das imagens, em que ele estabelecia três funções para a iconografia: a) ser meio de instrução para os analfabetos; b) recordar o mistério da salvação e o testemunho da vida dos santos; c) ser meio de avivar a piedade e oração (GRUYTERS: 2003, p. 9). Por fim, temos a proclamação do dogma da transubstanciação em 1215. Segundo Ginzburg, esse acontecimento é decisivo para o arrefecimento do medo da idolatria, pois significava uma “superpresença” de Cristo na hóstia: “diante dela, qualquer evocação ou manifestação do sagrado – relíquias, imagens – empalidece, pelo menos em teoria. (Na prática, as coisas são diferentes)” (GINZBURG: 2001, p. 102).

Para o período que nos interessa, o último instante de acirramento do debate em torno das imagens e da idolatria ocorre ao longo do século XVI. Com a invenção da imprensa, com o empenho dos mecenas e pelas críticas apresentadas pelas Reformas Protestantes – entre as quais, as acusações de idolatria – o problema,

novamente, tinha sido trazido à tona. Embora não fosse em uníssono, as vozes protestantes questionavam o uso das imagens no mesmo momento em que o Novo Mundo estava sendo “descoberto” e cristianizado. E isso significa que enquanto os católicos atacavam e condenavam as práticas idolátricas indígenas (especialmente na Nova Espanha, a partir de 1524) na América, havia a necessidade de relembrar e sistematizar as doutrinas católicas fixadas desde os Concílios de Nicéia (séculos IV a VII) para elaborar, na Europa, uma defesa consistente da justificativa teológica do uso de imagens. Essa defesa consistia, basicamente, na reafirmação da seguinte idéia: “havia uma diferença entre o louvor oferecido apenas a Deus e a veneração ou honra dirigida aos santos através de suas réplicas esculpidas ou pintadas” (FERNÁNDEZ-ARMESTO & WILSON: 1997, p. 153).

Talvez a maior expressão do desejo de sistematizar e reorganizar as idéias em torno do uso das imagens tenha sido o Concílio de Trento. Realizado entre os anos de 1545 e 1563, um dos temas privilegiados dessa reunião foi a reafirmação da presença das imagens nas igrejas e a legitimidade dessa prática. A novidade do Concílio, em relação às imagens, é a associação do uso delas à identidade do católico. Segundo Leandro Karnal, “a intercessão dos santos e sua Representação passam a ser elementos identificadores da fé católica, como a figura do papa já era há muito tempo” (KARNAL: 1998, p. 58). Mais uma vez, podemos vislumbrar a relação entre a elaboração discursiva sobre a idolatria (de cunho teológico) e o jogo político que se constitui no entorno do debate religioso. Ou seja, paralela à justificativa teológica, está em jogo a sobrevivência do catolicismo frente às acusações dos cristãos reformados, e a legitimidade do seu projeto pastoral e mercantil em terras americanas. Por fim, Karnal nos lembra, também, as três partes do Decreto Trentino a respeito das imagens: “a) a primeira, que declara, ‘legítima e recomendável’ à piedade dos fiéis, a veneração de imagens de Nosso Senhor, da Santa Virgem e dos Santos. O Concílio lembra que a adoração fica reservada a Deus, tendo os prelados o cuidado teórico que a exortação não fosse transformada em idolatria. [...] b) a segunda parte fala das vantagens que o culto às imagens traz aos fiéis. A Representação de histórias sacras em quadros e estátuas lembra aos cristãos verdades da fé. [...] c) a terceira parte (que

não se constitui mais em decreto dogmático) é a parte disciplinar, que recomenda aos bispos cuidados sobre o uso de imagens [...] para que os fiéis não pensassem que Deus tivesse ‘matéria corpórea’” (KARNAL: 1998, p. 58).

De um modo geral, o problema da idolatria e das imagens chegou ao século XVI sob controle da Igreja. Esse controle, que está mais no campo do discurso do que no da prática, refere-se à definição do que era a idolatria e os limites dos usos das imagens na liturgia cristã. Não havia mais dúvidas quanto às possibilidades da “arte religiosa cristã” e à condenação das “rupturas estéticas pagãs”. Apesar dos traumas e das críticas feitas no calor das Reformas Protestantes, os dogmas católicos foram reafirmados, dando forma a uma nova definição do católico; definição esta que foi transportada para a América Hispânica e serviu de alicerce para os padres que cuidaram da evangelização no Novo Mundo.

3.2 Nova Espanha, reino da idolatria

3.2.1 A elaboração de um conceito

Os contatos estabelecidos entre ibéricos e indígenas a partir do final do século XV iniciaram as etapas de aproximação entre uns e outros. Cada qual tentou “ler” no desconhecido as categorias culturais que lhes eram familiares. De certo, o conceito de idolatria⁶¹ (e seus correlatos) foi um dos mais usados para a interpretação dos hábitos “religiosos” dos indígenas, isso porque as práticas dos nativos apresentavam elementos para essa leitura e, também, porque o tema da idolatria voltara a estar no centro dos debates teológicos e políticos no século XVI. De 1492 a 1541 (ano em que Motolinía terminou a *Historia de los indios*), podemos dividir as

⁶¹ É preciso dizer, de antemão, que quando nos referirmos a conceitos como ídolos, idolatrias, ritos, sacrifícios etc, estamos usando-os pelo olhar dos cronistas e conquistadores. Assim, já que se caracteriza como um trabalho antropológico, não é nossa proposta discutir se aqueles rituais eram idolatrias ou se os objetos usados pelos nativos faziam o papel de ídolos. Nossa percepção está centrada, exclusivamente, na trajetória da representação construída pelos europeus em relação ao indígena.

ações dos espanhóis frente às imagens e “objetos de culto” em cinco fases: inventário, reconhecimento, construção conceitual, destruição material e substituição⁶². Essas etapas indicam, para além da classificação didática, a história (genealógica, diria Foucault⁶³) e a construção do conceito de idolatria no Novo Mundo. É a história da interpretação elaborada pelos espanhóis – e sua evolução – à medida que eles iam travando contato (em sentido amplo) com os ameríndios.

A primeira fase, inventário, iniciou-se com a chegada dos primeiros espanhóis às Antilhas e é marcada fundamentalmente pela atuação de Cristóvão Colombo e do frei Ramón Pané – encarregado de fazer uma investigação a respeito dos nativos. Nesse momento, aflorou uma idéia central em relação aos antilhanos: eles não tinham “seita” e também não eram idólatras. Porém, quatro anos depois da descoberta da América, Pané já começara a notar a presença de “objetos figurativos” entre os insulares, o que, certamente, chamou-lhe a atenção. Esses objetos – que Colombo e o frei Ramón não sabiam se constituíam “objetos de adoração” – eram conhecidos na língua local (no caso o *taino*) como *cemíes*. Segundo o historiador francês Serge Gruzinski, “os *cemíes* das ilhas apresentam-se sob as aparências mais heterogêneas: um receptáculo que contém os ossos dos mortos, um pedaço de madeira, um tronco, um *cemí* de madeira ‘com quatro patas como as de um cão’; uma raiz ‘parecida com o rábano’, ‘uma forma de grande nabo com as folhas estendidas na terra e longas como as das alcaparreiras’” (GRUZINSKI: 2006, p. 28).

A variedade das formas e as muitas relações estabelecidas entre o homem e o objeto não sugeriram, nos primeiros instantes, a questão da idolatria. Parece-nos, quando lemos alguns relatos, que a multiplicidade desses objetos escapavam, pelo menos em parte, dos modelos conceituais e explicativos dos primeiros observadores. Ou seja, um objeto que poderia ser desde um receptáculo de ossos até uma imagem

⁶² Serge Gruzinski (2006, p. 55), diferentemente, sugeriu apenas três fases: reconhecimento, inventário e pilhagem.

⁶³ “Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua ‘origem’, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, máscaras enfim retiradas, com o rosto do outro” (FOUCAULT: 2002b, p. 19).

de animal, e que tinha muitas funções (políticas, climáticas), não se encaixava naquela categoria que eles conheciam. As noções de *ídolos* e *idolatria* ainda não estavam presentes no repertório dos primeiros colonizadores. Nessa fase, a descrição foi o ponto alto, sem muitas ilações ou análises a respeito daqueles objetos; tomar nota das características e funções daqueles objetos pareceu ser a preocupação principal, sem que isso significasse falta de interesse para com o fenômeno da idolatria. Foi apenas o primeiro passo na constituição de um conceito que, tempos depois, teve seus limites mais definidos.

Do inventário passamos ao reconhecimento. Nesta fase, destaca-se a obra de Pedro Mártir de Anglería. Humanista e muito curioso, o italiano Mártir nunca pisou em terras americanas, mas valeu-se dos cargos que ocupou (capelão e embaixador) para se tornar o cronista oficial das conquistas espanholas no além-mar. Sua obra mais conhecida foi a *Decada De Orbe Novo*. Possível leitor de Ramón Pané, Pedro Mártir iniciou o reconhecimento daqueles objetos que o frade havia “inventariado” em seus escritos. Entretanto, o humanista italiano foi além e iniciou um processo de catalogação e reconhecimento daqueles objetos. De imediato, por volta de 1501, ele reconheceu que aqueles *cemíes* (denominador por ele de “zemes”) eram *simulacros* de *espectros*. Essa elaboração é fundamental, pois é a primeira atribuição de identidade àqueles objetos: “o zeme seria, portanto, imagem, ou mais exatamente o ‘simulacro’, de um espectro” (GRUZINSKI: 2006, p. 34). Nessa operação, Mártir – diferentemente de Pané – conceitua os objetos dos quais tinha notícias. É uma espécie de enquadramento de uma realidade desconhecida, mas que começava a tornar-se inteligível aos olhares europeus, sobretudo àqueles mais interessados nas novidades surgidas com a descoberta e cristianização do Novo Mundo, como os do protetor de Mártir, o cardeal Luís de Aragão.

Tempos depois, provavelmente em 1514, a noção de “zeme-espectro” cedeu lugar a interpretações mais “cristianizadas”. Ou seja, Pedro Mártir iniciou um processo de associação entre os *cemíes* e idéias mais conhecidas, como a do *diabo* e do *ídolo*. Paulatinamente, aquele objeto que representava o simulacro de um fantasma noturno – sem ter sido associado às práticas idolátricas – passou a ser visto como um

caminho/comunicação entre o homem e o diabo. De acordo com Gruzinski, “a demonização – que aqui na verdade tem a aparência de uma espécie de neutralização cultural – termina por fazer do zeme um ídolo, deidade em madeira ou em algodão ‘acolchoado’” (GRUZINSKI: 2006, pp. 38-39). E para passar dessa percepção à noção de ídolo, o caminho foi curto. Em 1520, Pedro Mártir falava em ídolos, referindo-se às imagens e objetos relatados pelos cronistas. É bem provável que entre os anos de 1517 e 1520 outros conquistadores lessem na estatuária indígena elementos da idolatria, tanto por conta da chegada dos espanhóis a México-Tenochtitlán (que oferecia uma “paisagem” maior), como pela maturação das idéias de Mártir e, também, de Cortés. Este último, já em terra firme, enxergava na “idolatria” dois sentidos básicos: 1) servia para a legitimação do seu projeto político-militar; e 2) significava a presença de culturas complexas (BERNAND & GRUZINSKI: 1992, p. 15). Os membros da segunda expedição de Cortés já “sabiam” de antemão o que lhes esperava: nativos idólatras que precisam ser submetidos e convertidos. Daí em diante, o terreno estava preparado para a concepção da idolatria que havia de chegar com as missões religiosas na Nova Espanha, sobretudo as franciscanas.

Nessas duas primeiras fases, inventário e reconhecimento, as noções de idolatria começavam a despontar no discurso ibérico sobre o Outro, ainda que de modo pouco definido. De fato, uma geração após Colombo, por volta de 1520, os processos pareciam “mais claros” aos conquistadores e cronistas. Da categoria de objetos múltiplos e pouco decifráveis, os *cemíes* são transportados a um catálogo mais conhecido, sob os domínios do demônio (“alguns eram como cabeças do demônio”, anotou Bernal Díaz del Castillo) e cumprindo funções dos ídolos, quais sejam: enganar aqueles que se entregavam a sua adoração. Isso foi o que o olhar europeu produziu, nos primeiros anos, sobre as imagens e objetos indígenas. Foi a fase embrionária do conceito que foi consolidado e lapidado, anos mais tarde, pelas missões religiosas.

3.2.2 Os missionários em ação: destruição material e construção conceitual

“Mas como cada uno tenía su cuidado, como dicho es, aunque lo había mandado, estábase la idolatría tan entera como antes, hasta que el primero día del año de 1525, que aquel año fue domingo, em Tetzco, adonde había los más y mayores teocallis o templos del demonio, y más llenos de ídolos, y muy servidos de papas o ministros, la dicha noche tres frailes, desde las diez de la noche hasta que amanecía, espantaron y ahuyentaron todos los que estaban en las casas y salas de los demonios; y aquel día después de misa se les hizo una plática, encareciendo mucho los homicidios, y mandándoles de parte de Dios, y del rey no hiciesen más la tal obra, si no que los castigarían según que Dios mandaba que los tales fuesen castigados. Esta fue la primera batalla dada a el demonio [...]” (MOTOLINÍA: 2001, p. 29).

Esse relato é central para compreender o problema da idolatria de modo geral na Nova Espanha e, também, para explorar a percepção de Motolinía – exercício que faremos mais adiante. Isso porque o trecho indica o exato momento em que dois processos são iniciados simultaneamente: a destruição material dos “ídolos”, templos, objetos, livros e outros acessórios, e a construção conceitual da idolatria indígena. Por que estamos falando em construção conceitual? Basicamente, por dois motivos: primeiro, porque estamos partindo do princípio de que os discursos sobre a idolatria foram constituídos gradualmente, como vimos, desde a chegada dos primeiros conquistadores e continuaram em permanente reconstrução ao longo de toda a história colonial, para não falar de dias mais atuais. Segundo, porque estamos trabalhando com a noção de que a idolatria não constitui em si um conceito próprio às culturas americanas, mas faz parte de uma gramática cristã, transportada para a América a partir do século XV. Isso significa, por um lado, que é um pouco arriscado pensar apenas em “idolatrias indígenas”, por elas mesmas ou como fenômenos naturais; talvez seja mais interessante pensar na “construção” feita pelos espanhóis, que é, naturalmente, uma construção conceitual, e que deveria servir para compreender o Outro em relação ao Eu. Por outro lado, também é pouco adequado pensar em uma “falsa atribuição” ou em “juízos celerados” por parte dos religiosos, pois desse modo estaríamos pinçando-os de seu tempo e julgando-os, tarefa ingrata que escapa ao ofício do historiador. Voltemos ao nosso relato.

Em 1525, segundo Motolinía, os padres perceberam que os anos que se seguiram à conquista do México não tinham sido suficientes para a eliminação da idolatria. É reveladora essa preocupação do franciscano, pois podemos perceber que pouco tempo depois (uns 5 anos) de se falar pela primeira vez em práticas idolátricas, estas já haviam se tornado o grande desafio para os ibéricos, em especial para os religiosos. Isso é devido a uma concepção um pouco mais definida que os religiosos tinham da idolatria em comparação com a concepção dos leigos. Estes limitavam-se às observações materiais, basicamente os ídolos, enquanto aqueles avançavam para as relações estabelecidas entre os ídolos, ritos e práticas cotidianas⁶⁴. Poucas vezes veremos, como é possível ler nos relatos dos conquistadores e cronistas oficiais, a ruptura entre o ídolo e a idolatria, o objeto e a prática ritual. É provável que essa distinção não valha para todos os envolvidos, mas explica, em parte, o vigor com que as manifestações indígenas foram atacadas após a chegada sistemática de religiosos. Franciscanos em 1523 e 24; dominicanos em 1526; beneditinos em 1532: o cenário estava montado para o grande projeto que haveria de se desenvolver dali em diante, a destruição e extirpação da idolatria. Após a presença dos franciscanos, seguidos pelas demais ordens, iniciam-se as três fases finais dos ibéricos em relação à idolatria: destruição de tudo o que pudesse lembrar os antigos ritos, construção do conceito e a substituição dos ídolos pelas imagens cristãs (aquela antiga discussão sobre a diferença entre os elementos cristãos e os pagãos), o que deveria levar à produção de novas memórias e bons frutos na evangelização.

A destruição dos templos e ídolos foi o objetivo primordial das duas primeiras décadas de evangelização da Nova Espanha. Junto às missões, batismos e missas, os padres dedicavam boa parte do tempo a descobrir e colocar abaixo todo tipo de material que pudesse sugerir atividades ligadas a cultos idolátricos. Além disso, “os franciscanos, seguidos pelas outras ordens mendicantes, confiscaram todas

⁶⁴ “Aquí es sin duda donde se apartan el enfoque de los teólogos y el de los conquistadores (aunque de hecho sean complementarios): los conquistadores deducen la idolatría de su manifestación material más frecuente, es decir, de los ídolos que creen localizar, mientras que los clérigos se inspiran en una concepción global y teorizante del espíritu humano para interpretar el sentido dos gestos y los objetos que descubren.” (BERNAND & GRUZINSKI: 1992, p. 43)

as ‘pinturas’ que lhes pareciam contrárias a fé, ‘queimando tudo o que dizia respeito às cerimônias e que era suspeito’” (GRUZINSKI: 2003, p. 33).

Desde o princípio, os frades “arregimentaram” os trabalhos dos próprios indígenas para essas tarefas, não só no que se referia à destruição, mas também no auxílio para a descoberta de novos focos de idolatria. Isso ajudou na articulação de uma rede social de “caça aos ídolos”, incentivada pelas ações da Inquisição Episcopal, liderada pelo arcebispo Zumárraga⁶⁵. Motolinía nos conta com entusiasmo que, um ano após a chegada da missão dos 12 franciscanos, na região de Xochimilco e Coyoacán “los indios señores y principales delante de los frayles destruían sus ídolos, y levantaban cruces y señalaban sitios para hacer sus Iglesias” (MOTOLINÍA: 2001, p. 110). Nesse relato, o frade franciscano faz questão de assinalar que eram os *señores* e *principales* os responsáveis pela destruição dos ídolos. Ou seja, a camada mais alta da sociedade mexica também participava do projeto de extirpação da idolatria. Um dos efeitos que essas “perseguições” acarretaram foi a clandestinidade dos objetos e atividades a partir da década de 1520, o que – anos mais tarde – continuou a desafiar os missionários, como frei Bernardino de Sahagún e frei Diego Durán. Segundo Lino Gómez Canedo, Mendieta tinha opinião semelhante à de Motolinía: “en un golpe rápido y avasallador, auxiliados los frailes por los ‘niños y mozuelos que criaban y enseñaban, hijos de los mismos indios señores y principales... ayudándoles también, de la gente popular, los que ya estaban y se querían mostrar confirmados en la fe’. Tomados por sorpresa ante lo fulminante del ataque, los sostenedores del viejo culto quedaron como ‘espantados y abobados’, en frase de Mendieta, incapaces de ofrecer resistencia” (GÓMEZ CANEDO: 1977, p. 163).

Além da destruição pelo pressuposto da condenação moral da idolatria, havia ainda o aspecto estético envolvido nessa trama. Os padres opuseram a beleza e

⁶⁵ Até 1571, o Santo Ofício da Inquisição foi uma instituição episcopal mais que um tribunal formalmente estabelecido na Nova Espanha. Os bispos exerciam faculdades inquisitoriais como juízes eclesiásticos ordinários; onde não havia bispos residentes, os prelados monásticos tornavam-se inquisidores sob a autoridade da bula papal conhecida como *Omnimoda*. Até onde sabemos, Martín de Valência exerceu as funções de Comissário do Santo Ofício da Inquisição em 1525; no ano seguinte, assumiram o exercício os frades Tomás de Ortiz e Domingos de Betanzos, a quem Motolinía auxiliou; em 1528 assumiu o frei Vicente de Santa Maria; entre 1536 e 1543, o arcebispo do México, Juan de Zumárraga, tornou-se responsável. Ver: GREENLEAF (1992, pp. 17-24).

simetria da imagem cristã aos “ídolos horrendos” dos indígenas. Com resquícios do imaginário medieval, a associação dos ídolos à figura do demônio terminou por instituir uma oposição entre a suavidade e harmonia das formas cristãs – de um lado – e os aspectos soturnos e inumanos – por outro⁶⁶. O padre jesuíta José de Acosta, narrando sua missão no Peru, destacou o aspecto estético das imagens: “llamábanlas en el Pirú, guacas, y ordinariamente eran de gestos feos y disformes; a lo menos las que yo he visto todas eran así” (ACOSTA: 1985, p. 231)⁶⁷. No texto de Motolinía, a oposição e a rejeição estética são percebidas na intensidade de sua narrativa. Em geral, as descrições dos templos ou ídolos estão ligadas ao fogo, “braseros” e ardências, aspectos pouco afeitos à determinada concepção de beleza. É a linguagem de Motolinía delineando uma imagem, esteticamente oposta à “beleza” da arquitetura e estatuária cristã: “En servir de leña a el templo del demonio tuvieron estos indios siempre muy gran cuidado, porque siempre tenían en los patios y salas de los templos del demonio muchos braseros de diversas maneras, algunos muy grandes. Los más estaban delante de los altares de los idolos, porque todas las noches ardían [...]; la boca hecha como de infierno y en ella pintada la boca de una temerosa sierpe con terribles colmillos y dientes, y en algunas de éstas los colmillos eran de bulto, que verlo y entrar dentro ponía gran temor y grima [...]” (MOTOLINÍA: 2001, p. 31).

Ainda em relação à destruição levada a cabo pelos religiosos nas décadas de 1520 e 1530, é importante lembrar que essa ação não era tida como uma “guerra aos indígenas idólatras”, mas como um passo fundamental para que a evangelização obtivesse sucesso. A idéia basilar era que os antigos vícios deveriam ser

⁶⁶ Podemos perceber parte desse imaginário que produziu representações estéticas opostas às cristãs pela leitura que Robert Muchembled (2001, p. 43) faz: “Depois de ter sido um homem deformado, Satã se apresentava a partir de então como uma potência inumana, um rei tirânico, mas também como um ser inapreensível, capaz de encarnar-se em um envoltório animal ou híbrido, apto a introduzir-se em todo e qualquer corpo vivo. Depois de ter-se transformado em fera, será que não lhe era possível ser capaz de invadir igualmente o homem”.

⁶⁷ Se os cronistas desvalorizavam as imagens indígenas, inclusive as esculturas – alegando práticas idolátricas e ruptura estética, o mexicano Rubén Bonifaz Nuño fez o processo inverso em sua obra *Imagen de Tláloc*. O autor não só colocou as esculturas indígenas como principal suporte para explicar o universo pré-hispânico (pois portavam determinada objetividade, verdade e superioridade), como também relegou as crônicas ao campo do subjetivo, com poucos elementos a oferecer aos estudiosos do mundo mexica ou maia.

desarraigados para que as virtudes cristãs pudessem florescer. Em Motolinía, Mendieta, Acosta e Las Casas, a idolatria não constituía motivo para que se subjugassem os indígenas pela força. A tônica das narrativas está na eliminação daqueles suportes (ídolos, templos, livros, bebidas) do demônio e na readaptação dos costumes indígenas, que deveriam se voltar para os elementos e imagens cristãs. Aqui é preciso fazer uma sutil distinção: quando dizemos que a destruição dos templos e demais objetos não era considerada, pelos religiosos, uma “guerra aos idólatras”, não queremos dizer que isso não implicava conflitos. Estamos no plano teórico. A violência e os esforços deveriam ser direcionados à eliminação dos objetos e construções; o convencimento deveria preceder qualquer tipo de conflito, até para que os próprios nativos auxiliassem na derrocada de seus antigos ídolos. Essa hipótese não evitou, porém, a ocorrência de choques entre as partes, quando pensamos no plano prático, embora essa não fosse a proposta inicial.

Os argumentos favoráveis à guerra não constituem o eixo central das crônicas e poucas vezes são enunciados⁶⁸, mas quando a realidade se mostrava irreduzível à teoria, é provável que a violência ou punições tenham substituído a argumentação, como podemos ver nos casos dos indígenas convertidos que foram acusados de idolatria pela Inquisição de Zumárraga, ou nos debates jurídico-políticos a respeito da legitimidade da conquista. Conforme observou Gómez Canedo, “como

⁶⁸ Em geral, cronistas como Motolinía, Sahagún, Mendieta, Acosta, Las Casas e outros, não enunciaram como prioridade a guerra aos indígenas. Pelo contrário, alguns deles – como Las Casas – entraram em polêmicas sobre o assunto, defendendo a conversão cristã sem a necessidade da guerra. Porém, é preciso lembrar que frei Motolinía, em 1555, escreveu uma carta ao Imperador Carlos V opondo-se às argumentações lascasianas a respeito dos indígenas. Além de atacar o bispo de Chiapas, Motolinía compôs um quadro narrativo diferente daquele que encontramos na *Historia de los indios*, inclusive defendendo que “se puede hacer guerra” contra os ameríndios por conta dos sacrifícios humanos cometidos. Então, duas observações são necessárias: a primeira é que ele não diz que é para fazer guerra, mas que se *pode* fazê-la, se for necessário, pois os indígenas vivem em conflitos e sacrificam ao demônio. Sua defesa é em relação aos ataques de Las Casas, que aumentavam o prestígio político do dominicano, em detrimento do esfacelamento do projeto pastoral franciscano na Nova Espanha, pois, caso contrário, a tônica da guerra teria aparecido mais claramente na *Historia de los indios* ou nos *Memoriales*. A segunda, relacionada à primeira, é que possível justificativa da guerra feita por Motolinía está inserida num debate maior que colocava em risco os trabalhos e as memórias franciscanas na América. A “*Carta al Emperador*” é, portanto, uma peça, dentro de um jogo político, que expressa concepções “isoladas” e pouco comuns a Motolinía, com um objetivo específico: refutar as argumentações de Bartolomé de Las Casas e atacá-lo.

era lógico, los misioneros no podían transigir con la idolatria, y pusieron todo su empeño en destruirla. El problema estaba relacionado con otros de política indigenista, tales como la conquista pacífica, los derechos de los señores y caciques, y otros. El empleo de la violencia en estos casos fue objeto de largas discusiones, y solo aprobado dentro de ciertos límites; pero no parece que hubo duda sobre el derecho a desmontar la organización pagana representada por los sacerdotes de los ídolos, sus templos, culto y bienes relacionados con todo esto” (GÓMEZ CANEDO: 1977, p. 164).

Enquanto os missionários empenhavam-se em destruir os antigos ídolos e templos dos indígenas, eles também construían um discurso sobre a idolatria. Podemos dizer, com efeito, que ao tentar apreender aqueles fenômenos, estranhos no primeiro contato, e decifrar aquele cotidiano, eles foram elaborando e afinando a noção da idolatria indígena. Essa atividade resultou no cruzamento entre a prática do dia-a-dia e a construção de uma inteligibilidade que pudesse nortear as atividades diárias. Veremos, no próximo tópico, como Motolinía percorreu esse processo e as suas particularidades. Por enquanto, ficaremos circunscritos a uma reflexão mais geral sobre as três etapas centrais para a construção conceitual da idolatria: a instituição de um discurso normativo, a redefinição das culturas indígenas e a percepção da multiplicidade que envolvia aquele conceito.

Num estudo sobre a linguagem da idolatria no século XVI, o italiano Nicola Gasbarro (1996) sugeriu que a construção do conceito de idolatria passa, necessariamente, pela fixação de uma tipologia do politeísmo, somada à denúncia e, em seguida, aos embates. São três momentos que, paulatinamente, têm a função de estabelecer uma relação teórica e prática com o Outro. Ademais dos problemas das imagens, sobre o qual temos feito algumas anotações, a pluralidade de deuses e a relação estabelecida entre os campos natural e sobrenatural pelos indígenas rompiam com o sistema explicativo monoteísta. Assim, ao se firmar uma narrativa indicando que tal ou qual civilização ou grupo cultural é idólatra, os religiosos instituían um código de leitura do Outro que pressupunha um discurso normativo. Desse modo, a linguagem da idolatria tem o poder de universalizar as práticas cotidianas indígenas e de atraí-las para os seus domínios epistemológicos, a fim de conformar uma norma

que visava apreender e legitimar os processos que se iam desenrolando na América, sobretudo a evangelização⁶⁹. Gasbarro sintetizou bem essa noção ao perceber que “èl il cristianesimo a chiudere la millenaria esperienza del politeísmo, perché trasforma l’idolatria da modello interpretativo in pratica culturale di delegittimazione del paganesimo per rendere universale el próprio messagggio di salvezza” (GASBARRO: 1996, p. 200).

De um ponto de vista distinto, tratando da cultura material, mas sem se referir necessariamente ao problema da idolatria, Janice Theodoro também observou que “a cultura material representava um sistema de normas e padrões culturais capazes de manter e difundir uma mesma ordem simbólica em países onde a comunicação e a negociação pareciam impossíveis” (THEODORO: 1992, p. 59).

Além do discurso normativo, a construção da idolatria implicava uma redefinição da cultura indígena. Esta era inserida, continuamente, num espaço que lhe era estranho, sendo interpretada por meio de conceitos preestabelecidos, como: superstições, ídolos, crenças, sacrifícios, panteão etc. (GRUZINSKI: 2003, p. 34). Foi a tentativa, comum a muitos missionários, de transformar aquela paisagem cultural em uma forma conhecida: a religião. Quando fazemos essa observação, não estamos julgando como certa ou errada, boa ou má, essa operação dos frades. Estamos tentando delinear os trajetos percorridos por eles e as estratégias às quais recorreram para apreender aquele universo. Ainda hoje, encontramos problemas – de cunho antropológico – ao tratar da cosmologia das culturas ditas primitivas como se fossem religiosas. Mas essa é uma outra história. Os viajantes do século XVI, em especial os religiosos, ao lidar com os desconhecidos mundos indígenas, trabalhavam – segundo Días Cruz - de modo a “reconstruir, en suma, las *tramas conceptuales* y las *redes de creencias* a partir de las cuales se les concibe y proporciona estabilidad, y, em consecuencia, a partir de las cuales se les interpreta, pero también se actúa e interviene sobre ellos en algún sentido; es decir, tramas y redes que conforman guías para la acción” (DÍAS CRUZ: 2002, p. 222). Essa reconstrução passava por uma nova

⁶⁹ Veremos mais adiante, no tópico “A dimensão política da idolatria”, que esse aspecto universal do discurso sobre as práticas idolátricas, na obra de Motolinía, tinha dois sentidos básicos em termos políticos: a hierarquização da cultura indígena e incorporação dos nativos.

significação daqueles conteúdos. E esse foi o objetivo dos padres, tanto quando escreviam, como quando andavam em missões.

A redefinição da cultura indígena foi considerada por Serge Gruzinski por meio do conceito de *ocidentalização*. Essa idéia tem na base que as trocas culturais, a “guerra de imagens”, a linguagem da idolatria, entre outros processos, levaram à impossibilidade de apreensão do mundo indígena sem que passemos pelas lentes do Ocidente. Tamanha foi a investida sobre aquele mundo, que ele não poderia ter escapado incólume. A despeito dos questionamentos que esse conceito possa sofrer, queremos lembrar aqui que o próprio Gruzinski ofereceu, em seus trabalhos, formas de pensar as particularidades das culturas indígenas que tensionam a lógica ocidental, sobretudo no que se refere à idolatria: “Diante dessas barreiras e distinções que decorrem de uma apreensão fundamentalmente binária de um mundo em que o céu se opõe à terra, a natureza à cultura, a essência à aparência e o espiritual ao temporal, a idolatria exhibe sua realidade pluridimensional, versátil, reversível, indiferente às dicotomias e às definições rígidas, sem no entanto despencar no caos e na arbitrariedade. Os extirpadores convertiam essa especificidade em irracionalidade. A plasticidade é rapidamente colocada no nível da leviandade e da inconstância. Mais uma vez, a lógica de uns se tornava o disparate dos outros” (GRUZINSKI: 2003, p. 245).

Essa realidade “pluridimensional” e múltipla também foi incorporada no conceito de idolatria. Parte da desilusão alimentada por alguns religiosos, na segunda metade do século, pode ser atribuída a essa especificidade narrada pelos religiosos. Se a Bíblia proibia as imagens e a adoração a outros deuses, como pontos centrais da idolatria⁷⁰, na Nova Espanha essas restrições foram somadas a outras. Isso porque os frades foram percebendo que a maleabilidade do que estavam enquadrando na noção de idolatria os impossibilitava de situá-la no campo estrito do religioso pela condenação dos ídolos e do politeísmo. Festas, rituais, montanhas, lagos, florestas,

⁷⁰ Quando nos referimos a pontos centrais, pensamos no Decálogo. Entretanto, não podemos nos esquecer de que, nos escritos do Novo Testamento, encontramos trechos que aproximavam a idolatria a outros pecados. Na Primeira Epístola de São Pedro lemos: “Já é muito que no tempo passado tendes realizado a vontade dos gentios, levando uma vida de dissoluções, de cobiças, de embriaguez, de glotonerias, de bebedeiras e de idolatrias intermináveis” (1 Pe 4,3).

cavernas; todos os elementos eram carregados de sentido cosmológico e, para os europeus, passaram a ser identificados às práticas idolátricas. Tentando compreender o que é a idolatria indígena na ótica dos religiosos, Gruzinski diz que “situada nesta perspectiva, a idolatria pré-hispânica parece ter sido, mais do que uma expressão ‘religião’, a tradução de uma concepção propriamente indígena do mundo, manifestando o que, para os índios, constituía a realidade objetiva e sua essência. A idolatria pré-hispânica tecia uma rede densa e coerente, consciente ou não, implícita ou explícita, de práticas e saberes, nos quais se inscrevia e se desenvolvia a totalidade do cotidiano” (GRUZINSKI: 2003, p. 224).

Assim foi-se construindo e consolidando o conceito de idolatria para os primeiros religiosos, ao mesmo tempo em que se empenhavam na destruição material. Como vimos, os dois procedimentos andaram juntos, um servindo de norte ao outro. Enquanto teorizavam, agiam; ao agir, encontravam mais elementos para incorporar a um sistema explicativo, e assim por diante. Mais amplo do que se teria imaginado, aquilo sobre o qual os colonizadores esboçavam interpretações, e que Pedro Mártir (e depois Cortés) caracterizara como ídolos e práticas idolátricas, tomou corpo mesmo nas penas dos religiosos, quando se instituiu uma linguagem própria para tratar da idolatria. Assim os três passos para a apreensão da idolatria foram dados: a composição de um discurso normativo; a redefinição das culturas indígenas por meio do léxico cristão; e a percepção da amplitude daquilo que estava sendo compreendido como prática idolátrica.

O passo seguinte dado pelos religiosos foi igualmente complexo. Uma vez firmados os parâmetros sobre o problema da idolatria, havia a necessidade da substituição dos ídolos pelas imagens cristãs. Isso porque as imagens exerciam um papel preponderante naquele processo, pois elas serviam aos objetivos espirituais (evangelização), à transposição das barreiras lingüísticas (desconhecimento e variedade das línguas indígenas) e gozavam de avanços técnicos consideráveis (difusão das gravuras) (GRUZINSKI: 2006, p. 15). Muitos adereços litúrgicos vieram com os religiosos, como crucifixos, ostensórios e imagens da Virgem Maria. Naturalmente, esses objetos preencheram os vazios deixados pela onda de derrubada

e destruição de templos e ídolos. Às memórias indígenas, estilhaçadas (porém, sobreviventes) pela ação de padres e colonos, foram sobrepostas as memórias cristãs, representadas por novos códigos culturais, epistemológicos e estéticos. Esse trabalho de substituição, porém, não foi fácil. A preocupação de uma “neo-idolatria” atormentou os trabalhos missionários e mesmo a catequese. Como explicar a distinção, essencialmente teológica, entre imagens e ídolos? Até que ponto era possível justificar a ruptura entre significado e significante aos indígenas?

Após as primeiras ondas de destruição, os destroços dos antigos templos serviram de pedras fundamentais “para las Iglesias; y como había algunos muy grandes, venían lo mejor del mundo para cimiento de tan grande y santa obra” (MOTOLINÍA: 2001, p. 29). Os próprios indígenas se esmeraram em produzir as novas imagens que adornavam as igrejas novo-hispanas. O problema era perceber, nos primeiros momentos, até que ponto a relação dos nativos com as novas imagens distanciava-se das antigas práticas. O franciscano Bernardino de Sahagún e o dominicano Diego Durán, na segunda metade do século XVI, desconfiavam desse processo. Mesmo o entusiasmado Motolinía ponderava sobre a compreensão que os ameríndios tinham das imagens, dizendo que “fue menester darles también a entender quién era Santa Maria, porque hasta entonces solamente nombraban Maria, o Santa María, y diciendo este nombre pensaban que nombraban a Dios, y a todas las imágenes que veían llamaban Santa María” (MOTOLINÍA: 2001, p. 31). Ou seja, a tarefa mecânica de substituição material implicava um projeto catequético amplo, sem o qual corria-se o risco da chamada neo-idolatria. Foi nesses termos que os missionários começaram a acomodar aquelas realidades aos seus projetos, medindo as ações que levavam adiante e seus limites.

3.3 A percepção de Motolinía: a idolatria na *Historia de los indios*

Até agora nós nos preocupamos em lançar um olhar mais panorâmico para o problema da idolatria, tanto no período anterior à conquista da América como nos primeiros anos da colonização. Nós pudemos perceber as bases da formulação do

conceito de idolatria, primeiro com os “leigos” e, em seguida, com a chegada sistemática dos religiosos. Esse exercício poderá nos ajudar, daqui para frente, na compreensão da percepção que Motolinía teve daquele fenômeno. E esse será nosso objetivo: observar os sentidos dados pelo franciscano à idolatria na *Historia de los indios*. Em diversos momentos, a leitura do frade será cruzada com a de outros religiosos; em outros instantes, perceberemos as particularidades de sua narrativa. Desse modo, estruturamos este tópico do seguinte modo: introdução à compreensão de frei Toríbio, passando pela percepção geral da idolatria; cruzamento das idéias de idolatria e conversão; a atuação do demônio nesse cenário; a dimensão política das práticas idolátricas; e, por fim, o sentido das persistências idolátricas na obra.

3.3.1 Aspectos gerais: o erro, a descrição e “los muchos ídolos”

A pergunta que queremos fazer ao nosso documento é: o que é a idolatria indígena? Diante do cenário que esboçamos nas páginas anteriores, queremos saber quais são as particularidades da percepção de Motolinía e, também, em que ponto seu olhar aproxima-se de um modelo geral. Isso se torna interessante à medida que percebemos que pelo menos um terço de seu relato é dedicado ao tema. Os motivos de tamanha preocupação já podemos imaginar. A razão desse temor é muito comum aos missionários do Novo Mundo e, para além, constituía um eixo orgânico dos discursos cristãos sobre o Outro (em sentido bem amplo). A novidade dos relatos de Motolinía reside na relação que o frade estabeleceu entre esse “modelo geral comum aos missionários” e sua experiência prática por mais de quatro décadas. É no resultado dessa intersecção que lançaremos nossos olhares para interpretar a leitura que frei Toríbio esboçou daqueles processos que ia vivenciando. A formulação de sua “perspectiva teórica” passava, bem como acontecia a outros religiosos, pela sua experiência; aquela não era só resultado desta, mas também a norteava.

Ao acompanhar a narrativa do frade, o leitor – independente de seu objetivo – é surpreendido com a intensidade com a qual o tema da idolatria é tratado, em termos quantitativos e qualitativos. Praticamente o *Tratado Primero* inteiro é

dedicado ao fenômeno, que surge a partir do segundo capítulo. O interessante dessa observação é que Motolinía escreveu uma Epístola Proeminal que apresenta a *Historia de los indios* e, por toda a missiva, não tocou no assunto “idolatria”. Nessa apresentação, ele tratou dos primórdios da história indígena, elaborando um trajeto cronológico que começa com os Chichimecas e chega ao século XVI.

Dois eventos nos interessam nessa primeira parte: sobre os Chichimecas, Motolinía disse que não tinham sacrifícios de sangue, nem ídolos, mas que somente tinham o sol por deus (MOTOLINÍA: 2001, p. 4); e ao tratar de Quetzalcoátl, o frade registrou que os indígenas o tinham como um dos principais deuses e que faziam muitos templos, estátuas e pinturas (MOTOLINÍA: 2001, p. 10). A respeito dessas duas observações do frade, nós podemos fazer duas anotações: a primeira relaciona-se à atenção que Motolinía dispensou ao passado dos indígenas, preocupando-se muito pouco em fazer uma história das causas da idolatria; sua descrição do período pré-hispânico é apenas formal e introdutória, e não visa a estabelecer um quadro amplo daqueles processos que antecederam aos espanhóis. Se lembrarmos que o título de sua obra, no manuscrito original, não é *Historia de los indios*, mas *Rrelación de los rritos antiguos, ydolatρίας y sacrificios de los Yndios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos a obrado*⁷¹, poderemos nos perguntar por que o frade não se ocupou, efetivamente, dos “ritos antigos”. A resposta pode ser encontrada no restante da obra, em que percebemos que o interesse do frade esteve centrado muito mais nas práticas e processos desenvolvidos naqueles anos em que trabalhava com os nativos, do que na estrutura teórica da crença ou mesmo na trajetória e evolução da idolatria na história indígena. Veremos que esse não era o objetivo de sua narrativa.

A segunda anotação refere-se ao uso da palavra idolatria. Em nenhuma parte da Epístola Proeminal Motolinía usou esse termo para tratar dos costumes dos ameríndios. O termo é anunciado no título da obra, mas, ao traçar a história dos ritos antigos, não foi abordado pelo franciscano. O padre tratou de Quetzalcoátl, sugeriu a existência de “outros deuses”, citou o demônio, mas não deixou claro o conceito

⁷¹ De acordo com o Manuscrito da Cidade do México.

implícito na idéia anunciada. O conceito só foi enunciado no capítulo 2 do *Tratado Primero*. Isso pode ser explicado tanto pela falta de interesse do padre na história antiga dos indígenas do altiplano central do México, como também podemos pensar na elaboração narrativa do frade. Se tivermos como certo que a Epístola foi uma das últimas peças escritas antes da finalização da obra – quando o frade já tinha quase duas décadas de vivência na América e conhecia muitos traços da história pré-colombiana – poderemos pensar que o padre não quis enfatizar o problema da idolatria antes do século XVI. Isso porque, na *Historia de los indios*, a idolatria é sempre tratada no embate com os trabalhos missionários. A Motolinía não interessava fazer uma incursão pelas crenças e deuses dos indígenas no período anterior ao século XVI (como interessava, por exemplo, a Sahagún); a idolatria “ganhava vida” somente no instante em que os trabalhos missionários deparavam-se com esse “entrave”. É nessa perspectiva que as práticas idolátricas interessaram a Motolinía, o que pode nos ajudar a ampliar a compreensão que temos da percepção do frade.

Nos primeiros instantes, podemos dizer que Motolinía concebe a idolatria como um culto a falsos deuses que são, na Nova Espanha, representados por ídolos. Estes, de modo geral, eram basicamente representados por pinturas e esculturas que povoavam toda a paisagem. Os primeiros contornos da concepção do franciscano estavam bastante colados às restrições feitas no Velho Testamento. Os dois aspectos ressaltados no Êxodo foram, imediatamente, localizados pelos religiosos: a pluralidade de deuses (todos falsos) e a adoração de ídolos. Sem titubear, o frade identificava “los muchos idolos que tenían”, opondo com vigor o monoteísmo cristão ao politeísmo pagão. Como não podia deixar de ser, Motolinía fez uma distinção entre “imagem” e “ídolo”, ao mesmo tempo em que se preocupava com a possível confusão que isso poderia resultar para os indígenas, como mencionou no caso da imagem da Virgem, citado anteriormente. Não há lugar para confusão entre essas duas palavras na obra de Motolinía: ele nunca se refere às esculturas indígenas como imagem ou outro sinônimo qualquer. São sempre ídolos que, como poderemos notar mais adiante, aparecem qualificados como “do demônio”. A idolatria, nas primeiras linhas, é tida como um erro: no lugar de adorar a Deus – único e verdadeiro, segundo

o frade – eles adoravam os ídolos que *eram* os falsos deuses. De acordo com Motolinía, os frades faziam de tudo para trazer os nativos ao conhecimento de Deus e para afastá-los “del error de los ídolos” (MOTOLINÍA: 2001, p. 186). Sobre os motivos desse erro, a ignorância e a atuação do demônio, falaremos mais adiante.

A noção de que a idolatria constituía um erro pode nos indicar que Motolinía reconhecia aquela prática, mesmo que pelo avesso e para condenar. Além de poder apreender e nomear aqueles costumes locais (construindo uma inteligibilidade), o franciscano – bem como muitos outros religiosos – pôde definir em conceitos cristãos aquilo que via. Isso, para além dos problemas “antropológicos” que podem ser suscitados, nos faz pensar sobre o estatuto que Motolinía conferia aos indígenas. Se eles eram idólatras, eles eram enquadrados em um modelo cristão clássico de leitura do Outro e, também, pertenciam a uma categoria que era possível (porém, reprovável) aos cristãos do século XVI. Se voltarmos ao problema da alteridade, lembraremos das análises de François Hartog⁷², em que o autor trata da descrição do desconhecido por meio da inversão, estratégia muito usada pelos missionários no Novo Mundo.

Independentemente da discussão sobre o grau de conhecimento do Outro que isso pode indicar, o que nos importa aqui é perceber que a compreensão elaborada por Motolinía a respeito da idolatria lhe permite estabelecer analogias e ver nos costumes indígenas traços que lhe são familiares. Esse fato é importante, pois a própria caracterização que ele faz dos povos indígenas na *Historia de los indios* não é homogênea. Frei Toríbio falou em povos muito religiosos (este que é um lugar-comum entre os cronistas), povos de boa razão e memória (MOTOLINÍA: 2001, p. 30), gente selvagem e bárbara (p. 3), ou ainda como povos “naturalmente mansos” (p.

⁷² Cf. HARTOG (1999, pp. 229-240). De uma perspectiva semelhante, mas analisando a produção discursiva do Renascimento Português sobre o Outro, Luis Filipe Barreto observou que “a descrição e a compreensão etnológicas são então essencialmente valorativas, porque o efeito de espelho etnocêntrico só fragmentariamente é transcendido. A força dos obstáculos etnocêntricos é ainda profundamente dominante e o *outro* é sempre bem mais uma falha/falta, um espelho invertido do *mesmo*, que uma *diferença*” (BARRETO: 1989, p. 37).

124)⁷³. Logo, sendo bárbaros ou gente de boa razão e memória, os indígenas eram idólatras e, para Motolinía, esse fator foi preponderante.

A constatação de que os nativos cometiam erros ao adorar os ídolos pedia a Motolinía o maior cuidado possível na composição da sua narrativa. Tanto por conta do público espanhol que deveria receber as notícias da América, como no caso dos próprios frades que porventura utilizassem a obra do franciscano. Há um exemplo curioso na *Historia de los indios* em que o frade advertia que não eram os homens que mereciam louvores, mas somente Deus. Essa anotação aparece logo depois de Motolinía fazer um capítulo inteiro “louvando” as virtudes de Martín de Valência, seu amigo e líder dos franciscanos. Para que não houvesse confusão ou risco de considerar aquele trecho como indício de uma prática idólatra, Motolinía lembrava que “esto es mi intento, de no loar ningún vivo en particular, sino decir loores de la buena vida y ejemplo que los frailes menores en esta tierra han tenindo; los cuales obedeciendo a Dios salieron de su tierra dejando a sus parientes y a sus padres [...]” (MOTOLINÍA: 2001, p. 185). O recado estava dado: nenhum homem deve ser louvado ou adorado nesta “caduca vida”; somente Deus e seu plano são dignos de louvor. Essa era a proposta delineada na obra de frei Toríbio.

Após a identificação da idolatria como um erro, encontramos outro aspecto na concepção construída pelo frade: a ênfase na descrição. No lugar de teorizar, de estabelecer os porquês da idolatria e de centrar os esforços em incursões teológicas, Motolinía optou pela solução descritiva, realçando os trabalhos dos missionários franciscanos frente a esse cenário. A idolatria por si só não é a tônica na obra do irmão menor. Esse traço revela, no plano da *Historia de los indios*, que há muito mais interesse do frade em descrever os materiais usados na fabricação das esculturas indígenas, suas características físicas e ação dos missionários, do que propriamente na

⁷³ Sem afirmar com certeza, Motolinía especulou na Epístola Proeminal sobre a origem dos indígenas: “Estas tierras o islas pudieron ser las que están antes de San Juan, o la Española, o Cuba, o por ventura alguna parte de esta Nueva España; pero una tan gran tierra, y tan poblada por todas partes, más parece traer origen de otras extrañas partes; y aún en algunos indicios parece ser del repartimiento y división de los nietos de Noé. Algunos españoles, considerados ciertos ritos, costumbres y ceremonias de estos naturales, los juzgan por ser de generación de moros. Otros, por algunas causas y condiciones que en ellos ven, dicen que son de generación de judíos; mas las más común opinión es, que todos ellos son gentiles, pues vemos que lo usan y tienen por bueno” (MOTOLINÍA: 2001, pp. 11-12).

relação que os indígenas tinham com elas. É uma espécie de simplificação do problema⁷⁴: havia ídolos que eram adorados como deuses (aqui se configura a idolatria) e eles precisam ser desterrados e destruídos⁷⁵. Essa redução do problema a esses termos praticamente sentenciava aqueles objetos à destruição. Raramente os “ídolos” escapavam das campanhas de extirpação; isso só acontecia se fosse reconhecido em algum objeto determinado valor material ou artístico. Serge Gruzinski nos lembra que isso ocorreu em pouquíssimas vezes (GRUZINSKI: 2006, p. 73).

No capítulo 12 do *Tratado Primero* há um exemplo desse tipo de composição: “La manera de los templos de esta tierra de *Anáhuac*, o Nueva España, nunca fue vista ni oída así de su grandeza y labor, como de todo lo demás [...]. Llámense estos templos *teucallis*, y hallamos en toda esta tierra, que en lo mejor del pueblo hacían un gran patio cuadrado; en los grandes pueblos tenía de esquina a esquina un tiro de ballesta y en los menores pueblos eran menores los pátios (MOTOLINÍA: 2001, p. 69). Em outra parte, “tenían asimismo ídolos cerca del agua, mayormente en par de las fuentes, adonde hacían sus altares con gradas, cubiertos; y en muchas principales fuentes de mucha agua tenían cuatro de estos altares puestos en cruz unos enfrente de otros, la fuente en médio, y allí y en el agua ponían mucho *copalli* y papel y rosas; y algunos devotos del agua se sacrificaban allí. [...] También

⁷⁴ Quando escrevemos que Motolinía optou por descrever mais e teorizar menos, não significa que seu trabalho tenha menos valor que o de outros cronistas. Não é essa a questão. Convém lembrar, pois, que a descrição é também uma operação lógica necessária aos passos seguintes, como a classificação ou a teorização (conceituação). Desse modo, a noção de “simplificação do problema”, a qual nos referimos, não traz embutida em si uma questão valorativa, mas sim a escolha por um caminho anterior à conceituação menos complexo, porém necessário.

⁷⁵ Essa formulação distancia-se, por exemplo, da leitura que José de Acosta faz desse problema. Acosta descreveu menos e procurou teorizar mais sobre a idolatria: ela é resultado da soberba do demônio que, mesmo depois de punido por Deus, insistiu em ser adorado, inventando “tantos géneros de idolatrias con que tantos tiempos tuvo sujeta la mayor parte del mundo que apenas le quedó a Deus un rincón de su pueblo Israel” (ACOSTA: 1985, p. 217). Há, para o padre jesuíta, duas linhagens da idolatria: 1) uma parte relacionada ao mundo natural (esta primeira linhagem divide-se em duas partes: adoração de coisas mais abrangentes e gerais, como sol, lua, fogo e terra; e adoração de coisas mais específicas, como rios, fontes, árvores) ; 2) a outra está relacionada às coisas imaginadas ou fabricadas pela invenção do homem (que também é dividida em duas partes: adoração de coisas inventadas pelo homem, como estátuas de pau, madeira ou pedra; e a adoração de coisas que já existiram, como os mortos e antepassados) (ACOSTA: 1985, p. 219).

tenían ídolos de figuras de culebras, y éstos de muchas maneras, largas y enroscadas; otras con rostos de mujer. [...] Otras culebras hay muy grandes, tan gruesas como el brazo” (MOTOLINÍA: 2001, pp. 34-35). Assim, podemos perceber que não houve a preocupação de fazer especulações teóricas sobre o problema. A idolatria e os ídolos ganhavam maior importância à medida que se chocavam com o projeto catequético e que necessitavam ser compreendidos e eliminados. As discussões teológicas conciliares que antecederam a cristianização da América serviam de modelo ao frade para que ele compreendesse os costumes indígenas, mas não inspiravam-no a teorizar sobre o assunto, pelo menos na *Historia de los indios*. Isso pode ficar claro se pensarmos que a proposta de seu texto não é necessariamente ir a fundo na cosmologia ameríndia, mas sim cumprir um determinado papel político, o de garantir a legitimidade do projeto franciscano na América, conforme observamos nos dois capítulos anteriores.

Ao erro e à solução descritiva, soma-se o terceiro aspecto geral da concepção de Motolinía: a amplitude da idolatria na *Historia de los indios*. Se nos primeiros momentos o frade esteve preocupado com a descrição dos ídolos (esculturas, pinturas e livros) e com a adoração direcionada a esses objetos, com o passar do tempo e da narrativa, a concepção de idolatria do frade – antes limitada aos objetos feitos pelo homem – passa a incorporar outras manifestações cotidianas em seus limites. Ritos de passagem, casamentos, o *tonalli*, o calendário, o fogo, a caça, a pesca, os partos, as lutas contra a morte, as danças, as festas etc.: todos esses elementos passaram a ser lidos como manifestações idolátricas ou, pelo menos, ligados à idolatria⁷⁶. São os “muchos ídolos” aos quais Motolinía se referia, também em termos qualitativos. O conceito, restrito no começo, torna-se mais abrangente e permite ao frade compreender e explicar manifestações que, inicialmente, não constituíam a essência da idolatria. Em uma passagem singular, Motolinía expressou a tensão e densidade que envolve sua narrativa sobre esse conjunto de práticas: “pero a ellos les era gran fastidio oír la palabra de Dios, y no querían entender otra cosa sino

⁷⁶ Como já vimos mais acima, essa associação de outros “vícios” à idolatria também tem matriz bíblica (1 Pe 4,3).

en darse a vicios y pecados, dándose a sacrificios y fiestas, comiendo y bebiendo y embeodándose en ellas, y dando de comer a los ídolos de su propia sangre, la cual sacaban de sus propias orejas, lengua y brazos, y de otras partes del cuerpo, como adelante diré. Era esta tierra un traslado del infierno [...]” (MOTOLINÍA: 2001, p. 24). Essa percepção mais ampla da idolatria forçou, de algum modo, Motolinía reconhecer que em alguns lugares esse erro persistia. Muitos dos antigos ídolos tinham sido destruídos, porém outras formas de adoração dos falsos deuses tinham aparecido.

Alguns estudiosos atentaram para esse alargamento e analisaram a relação da idolatria com uma “visão de mundo”. Serge Gruzinski registrou que “sob esta forma, não resta dúvida de que a idolatria não apenas estava intimamente associada às atividades de produção e de trocas, como representava um saber ainda amplamente disseminado entre as populações indígenas” (GRUZINSKI: 2003, p. 232). Sonia Corcuera de Mancera também analisou esse sentido: “para Motolinía, embriaguez o beodera son sinónimos de idolatría y obra del demonio. No le preocupa tanto la bebida popular de naturaleza profana, sino la embriaguez ritual que, como vimos, era aceptada por la sociedad indígena tradicional por su significación religiosa. Se trata de una embriaguez pública, comunitaria y asociada a fechas y ceremonias festivas. Fray Toríbio la considera un mal de la gentilidad de los indios que, a pesar de la destrucción obsesiva de los ídolos que él lleva a cabo sin descanso, es muy difícil de erradicar” (CORCUERA DE MANCERA: 1991, p. 136). Quase no mesmo sentido, Días Cruz disse que “las prácticas idolátricas no se circunscribían al mero ejercicio del culto; estaban presentes en casi todas las actividades cotidianas de los infieles: en los campos, en los hogares, en las plazas públicas, en las relaciones conyugales, en los momentos lúdicos, en la lucha contra los cuerpos enfermos y en la memoria de los muertos” (DÍAS CRUZ: 2002, p. 223).

Ainda que de modo mais ponderado, Motolinía pareceu admitir essa concepção ampla da idolatria e as dificuldades que elas traziam à extirpação e à evangelização: “ya que pensaban los frailes que con estar quitada la idolatría de los templos del demonio y venir a la doctrina cristiana y al bautismo era todo hecho, hallaron lo más dificultoso y que más tiempo fue menester para destruir, y fue que de

noche se ayuntaban, y llamaban y hacían fiestas al demonio, con muchos y diversos ritos que tenían antiguos, en especial cuando sembraban el maíz, y cuando lo cogían, y de veinte en veinte dias, que tenían sus meses; y el postrero dia de aquellos veinte era fiesta general en toda la tierra” (MOTOLINÍA: 2001, p. 32).

Percorrida a obra, o conceito de idolatria de Motolinía tem os seguintes aspectos: é considerado um erro provocado pela ignorância dos indígenas que adoram objetos e realidades em vez de Deus; ele é delineado por um processo descritivo, menos do que teórico; ele abrange um conjunto amplo de práticas que, ao longo da obra, foi sendo incorporado ao que o frade, inicialmente, denominava idolatria. Isso posto, vamos, agora, observar as relações possíveis do conceito de idolatria com outras dimensões na obra de Motolinía.

3.3.2 Da idolatria à conversão

Os conceitos de idolatria e conversão aparecem imbricados e interdependentes no texto de Motolinía. Para afirmar que uma população se convertera ao cristianismo, o frade, primeiramente, precisava constatar se existiam ou não práticas idolátricas, templos e sacrifícios. Da mesma forma, quando encontrava ídolos, ele concluía que era necessário destruí-los para que fosse aproveitada a pregação dos religiosos e houvesse a conversão. Disso decorre que o entendimento que Motolinía teve da evangelização esbarra, necessariamente (porém não exclusivamente), na existência ou não da idolatria, sendo que esta, portanto, tornava-se a ferramenta conceitual que balizava a compreensão que o padre tinha das práticas culturais dos indígenas.

A idolatria é um dos filtros para a percepção da cristianização, ao lado dos procedimentos sacramentais⁷⁷. Isso porque Motolinía sugeriu ao longo da *Historia de*

⁷⁷ O apóstolo Paulo, na Primeira Epístola aos Tessalonicenses, deve ter servido de modelo a Motolinía: “Não é necessário falarmos disso, pois eles mesmos contam qual acolhimento que da vossa parte tivemos, e como vos convertestes dos ídolos a Deus, para servirdes ao Deus vivo e verdadeiro [...]” (1 Ts 1,8-9).

los indios que os pecados (com ênfase na idolatria) cometidos pelos nativos não são a causa da ignorância, mas seu efeito. Cada vez que se constatava (ainda que de modo circunstancial) o abandono das práticas idolátricas, afirmava-se que a Verdade tinha logrado algum efeito. Ou seja, o conhecimento (talvez possamos falar em reconhecimento) de Deus – simbolizado pelo batismo e abandono dos antigos costumes – deveria retirar paulatinamente os indígenas de seu estado e conduzi-los ao reino de Deus⁷⁸. Percorrido esse caminho, todos estavam em condições de igualdade. Essa idéia foi compartilhada por outros religiosos do século XVI. Subjacente a esse argumento, nós encontramos a noção de que existe um passado comum (entre cristãos e pagãos) assentado sobre a lei natural (submissa às leis eternas e divinas⁷⁹) que deve, necessariamente, fazer com que o homem – por seu entendimento – busque a Deus. Essa busca estaria corretamente orientada a Deus no momento em que a idolatria fosse extirpada. Carmen Bernand e Serge Gruzinski, nesse sentido, escreveram que “el hombre tiene así naturalmente – en virtud de la ley natural – un conocimiento ‘bastante confuso’ de Dios. Dicho conocimiento permanece en la vaguedad y la aproximación mientras no se apoya en la revelación y la fé, es decir, en el cristianismo y la enseñanza de la Iglesia” (BERNAND & GRUZINSKI: 1992, p. 41). O conhecimento, nesse caso, significa a consciência de uma obrigação de adoração e oração.

Essa concepção não esteve restrita à obra de Motolinía, mas na verdade representou boa parte dos anseios dos religiosos franciscanos na Nova Espanha. Até

⁷⁸ Na Carta aos Romanos, o apóstolo Paulo tratava do conhecimento que os gentios tinham de Deus e a forma como eles seguiam pelos caminhos da mentira: “Porque o que se pode conhecer de Deus é manifesto entre eles, pois Deus lho revelou. Sua realidade invisível – seu eterno poder e divindade – tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas, de sorte que não têm desculpa. Pois tendo conhecido a Deus, não o honraram como Deus nem lhe renderam graças; pelo contrário, eles se perderam em vãos arrazoados, e seu coração insensato ficou nas trevas. Jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se tolos e trocaram a glória do Deus incorruptível por imagens do homem corruptível, de aves, quadrúpedes e répteis” (Rm 1,19-23).

⁷⁹ Essa hierarquia de leis faz parte do processo de retomada e (re)interpretação da obra de São Tomás de Aquino no século XVI. Levada mais adiante pelos jesuítas e dominicanos do final daquele século, esse pensamento esboçava a seguinte pirâmide: em primeiro lugar havia a *lei eterna*, pela qual age o próprio Deus; mais abaixo está a *lei divina*, revelada nas Sagradas Escrituras; em seguida a *lei natural*, que Deus facultou aos homens para que eles fossem capazes de compreender as vontades divinas; por fim a *lei humana* ou *lei positiva* criada pelos homens para seus fins políticos. Cf. SKINNER (2006, p. 426).

mesmo as doutrinas publicadas no México a partir da década de 1530 podem nos fornecer indícios dessa situação. Segundo Sonia Corcuera de Mancera, “las primeras doctrinas cristianas hacían hincapié en la unidad de la fe y en el cumplimiento de las normas morales establecidas previamente, y de ellas derivaban iguales responsabilidades y obligaciones para todos los hombres, independientemente de su raza, cultura o situación geográfica. Por lo tanto, en teoría y a partir de una óptica cristiana, el bautismo borraba todas las diferencias y hacía al nuevo cristiano miembro de un mismo cuerpo: el cuerpo místico al que se refería San Pablo” (CORCUERA DE MANCERA: 1991, p. 155). Voltaremos ao problema da conversão no capítulo 4.

3.3.3 *A atuação do demônio*

“Era esta tierra un traslado del infierno”, escreveu Motolinía já no segundo capítulo de sua obra. Além do efeito visual que a frase carrega (e da sugestão de que *era* e *hoje*, século XVI, não é mais), esse trecho marca o início da associação, na *Historia de los indios*, da idolatria à atuação do demônio. Associação esta que perpassou todo o restante do livro, variando apenas a intensidade dos relatos de acordo com o avanço da evangelização.

Essa percepção de frei Toríbio não significava um evento inédito, mas fazia parte de uma operação comum à tradição judaico-cristã, como observou Ronaldo Vainfas: “a demonização das idolatrias era, portanto, elemento tradicional da teologia cristã [...] sendo apenas transposta para o mundo americano recém-descoberto. [...] Nos sacrifícios humanos, nas práticas antropofágicas, no culto de estátuas e efígies, na divinização de rochas ou fenômenos naturais, em quase tudo os missionários viam a idolatria diabólica com que estavam habituados a conviver em seu universo cultural” (VAINFAS: 1991, p. 104). De algum modo, a leitura de Vainfas sobre esse fenômeno, bem como de outros historiadores brasileiros (cito Laura de Mello e Souza), é tributária das reflexões de Jean Delumeau, no conhecido *História do medo no Ocidente*. Nessa obra, o historiador francês tratou do medo que os idólatras

causavam às autoridades cristãs, com ênfase nos processos americanos: “o discurso teológico contra a idolatria americana formava um conjunto coerente, uma vez admitido de saída que as religiões indígenas – oráculos, ritos, representações da divindade – são de origem demoníaca” (DELUMEAU: 1989, p. 262). Embora nem todos os missionários percebessem nas práticas indígenas um conjunto sistemático ou uma “religião”, em geral as idolatrias foram concebidas como impulsionadas pelo demônio. A lógica de que a idolatria era efeito da ignorância provocada pelo engano demoníaco, e não sua causa, era mantida.

A percepção do real construída na crônica de Motolinía é cristã e seu discurso sobre a idolatria é normativo, pautado na condenação moral daqueles costumes. Embora a associação das idolatrias ao demônio constituísse parte da tradição judaico-cristã, Nicolas Gasbarro admitiu que a inserção do diabo na “linguagem da idolatria” é uma inovação do século XVI: “è sempre l’inganno diabólico a sviare gli uomini dalla retta comprensione ed a corromper ela volontà” (GASBARRO: 1996, p. 201). Apesar de parecer contrária à leitura de Delumeau, a análise do pensador italiano enfatiza que a incorporação do demônio na *linguagem* sobre a idolatria conheceu seu ápice nos quinhentos. Isso nos parece bem provável, sobretudo quando pensamos na paisagem oferecida pelas terras americanas a esse tipo de teorização, sem esquecer os surtos demonológicos e a caça às bruxas na Europa, que reforçavam esse ímpeto.

Paralelamente a essa inovação na linguagem, podemos pensar também no “retorno” às fontes clássicas – cristãs e pagãs – ocorrido no seio do humanismo europeu. Assim, é plausível pensar – por exemplo – nas (re)leituras das obras de santo Agostinho, como fizeram Motolinía (que cita o bispo de Hipona) e outros franciscanos. Obras de Agostinho, como *A Cidade de Deus*, nos indicam as bases teológicas sobre a idolatria que encontram ressonância no período da evangelização da Nova Espanha: “Com efeito, a casa do Senhor, a Cidade de Deus, a saber, a Igreja, edifica-se em toda a terra depois do cativo, em que, escravos dos demônios, gemiam os homens libertados pela fé e transformados hoje em pedras vivas do divino edifício. Porque, embora autor de deuses, o homem não era menos escravo da própria

obra. Adorando-os, entrava na sociedade, não de estúpidos ídolos, mas de pérfidos demônios. Que são, com efeito, os ídolos senão objetos que, de acordo com a palavra das Escrituras, *têm olhos e não vêem*, e não passam de inúteis obras-primas, desprovidas de sentimento e vida?” (AGOSTINHO: 1990, p. 332). Laura de Mello e Souza concorda que parte da fundamentação sobre as práticas indígenas baseia-se nos padres da Igreja e na própria Bíblia: “a caracterização das idolatrias pré-colombianas assentou-se em fundamentação bíblica, nos doutores da Igreja, especialmente santo Agostinho. Amalgamando a herança bíblica com a filosofia religiosa dos antigos, interpretando as escrituras de forma pessoal, ele forneceu ao humanismo cristão da conquista os elementos exegéticos necessários à definição de idolatria. Não por acaso, santo Agostinho foi, junto com santo Tomás, o principal autor em que beberam os modernos teóricos da demonologia” (MELLO E SOUZA: 1993, p. 35).

Na primeira epístola que escreveu aos Coríntios, Paulo advertia sobre a relação entre a idolatria e o demônio: “Mas, aquilo que os gentios imolam, eles imolam aos demônios, e não a Deus. Ora, não quero que entreis em comunhão com os demônios” (1 Co 10,20). Motolinía, interpretando de modo singular as proibições do Velho Testamento e partilhando da linguagem do Novo, atualizou essa visão paulina em sua crônica. Como uma espécie de caixa de ressonância, o franciscano escrevia sobre as “festas dos ídolos do demônio”: “todas estas mujeres estaban aquí sirviendo a el demonio por sus propios intereses: las unas porque el demonio las hiciese Mercedes; las otras porque les diese larga vida; otras por ser ricas; otras por ser buenas hilanderas [y tejedoras] de mantas ricas. Si alguna cometía pecado de carne, estando en el templo, aunque más secretamente fuese, creía que sus carnes se habían de pudrir, y hacían penitencia porque el demonio encubriese su pecado” (MOTOLINÍA: 2001, p. 59). Em outra parte, o padre observou que três garotos na região de Tlaxcala mataram um “sacerdote do demônio”, Ometochtli (conhecido como o “deus do pulque”), e por isso foram repreendidos por um dos religiosos do convento. Ao serem questionados sobre os motivos daquela ação, os garotos disseram que “no parecia que habían muerto hombre, sino al mismo demonio” (MOTOLINÍA:

2001, p. 251). Assim a figura do diabo difundia-se na Nova Espanha, constituindo uma “parceria” com a idolatria na composição das lentes que mediavam o encontro entre missionários e indígenas.

3.3.4 A dimensão política da idolatria

O problema da idolatria é sempre um problema teológico e político. Por quê? Porque junto às discussões sobre as imagens, ícones, adoração, veneração, representação, afeto, entre outros de cunho teórico, encontramos a questão das práticas idolátricas e das disputas em torno dessas práticas. Ou o caminho inverso: paralelas aos entraves políticos, despontam as querelas das imagens e ídolos. Assim, a questão da idolatria situa-se numa via de mão dupla, em que correm as disposições teológicas e políticas simultaneamente. Já no Antigo Testamento⁸⁰, quando da narrativa do Êxodo, podemos observar a construção de uma “identidade monoteísta” no embate contra as “seitas politeístas” por meio da composição de normas e restrições. Segundo Nicolas Gasbarro, “l’idolatria nasce storicamente come oggettivazione del politeismo da parte del monoteismo” (GASBARRO: 1996, p. 196). Ou seja, a condenação da idolatria atrelada às críticas aos credos politeístas não é resultado, apenas, de uma especulação teológica, mas é parte de uma condenação e “revolução” operada por grupos de fé monoteísta. A base da discussão está dada: a reflexão teológica aparece acomodada às questões políticas, pois impõe um sistema social, hierarquias, valores e normas que regem toda a vida cotidiana daqueles que não estão conformados àquela organização. A dimensão ética e política da linguagem sobre a idolatria, e do problema que ela enuncia, é assegurada na constatação de seu caráter normativo.

De algum modo, podemos dizer que o esquema geral da idolatria é primeiro prático e depois teórico (GASBARRO: 1996, p. 204). O problema não é levantado por conta daquilo que o Outro acredita, mas das ações que exteriorizam

⁸⁰ Além do Êxodo, encontramos essa disputa em torno do politeísmo e da idolatria no Primeiro Livro de Macabeus, Isaías 40-55, Jeremias 10.

aquela crença. Ou seja, o incômodo surge no momento em que há a realização de ritos, cultos ou festas que evidenciam a idolatria e que subvertem determinados valores e normas. Os filósofos Moshe Halbertal e Avisahi Margalit, em um estudo sobre o tema, asseguram que a essência da luta contra a idolatria é no campo da prática (aquilo que é perceptível) e não no da crença (HALBERTAL & MARGALIT: 2003, p. 210). Isso porque a crença é algo que não se pode controlar, não é uma questão de vontade ou decisão. Nós acreditamos naquilo que temos como verdade. Ou seja, se alguém acredita numa proposição em particular, então crê que ela é verdadeira; se essa crença for sujeita à vontade, então a verdade também é (HALBERTAL & MARGALIT: 2003, p. 220). Assim pode-se advertir uma pessoa que tenha uma crença idolátrica, mas não se pode culpá-la por isso. Desse modo, a proibição e os embates contra a idolatria estão primeira e amplamente no campo das práticas, estas sim sujeitas à vontade e decisão dos praticantes. Daí poder pensar, com os autores, na idolatria antes como um problema de “manejo da sociedade” (erro político) do que como uma questão “manejo do mundo” (erro epistêmico).

Para Motolinía a idolatria é um problema exclusivo do campo da prática. Pelo que observamos até aqui, vimos que sua preocupação está nos aspectos exteriores relacionados aos ídolos. Ele não se preocupou, na *Historia de los indios*, em fazer uma “arqueologia” de todos os costumes indígenas; sua fórmula para enunciar o entrave da idolatria passou mais pela descrição do que pela teorização a respeito do fenômeno. Outro detalhe que notamos foi a percepção da idolatria no momento em que ela “travava” a cristianização dos nativos. Diferentemente de outros cronistas, Motolinía não isolou as práticas indígenas e as observou em perspectiva histórica; pelo contrário, elas ganhavam importância na medida que se colocavam como obstáculos aos trabalhos missionários. Não é por acaso que uma das primeiras ações enfatizadas pelo frade na *Historia de los indios* foi a campanha de extirpação no ano de 1525 e seu propósito de destruir todos os templos e ídolos encontrados. Ao frade franciscano importou justamente o que Halbertal e Margalit chamaram de “erro político”. Isso não significa, como alguns poderiam pensar, que a proposta de evangelização de frei Toríbio é apenas uma questão de política ou de colonização, ou

submissa a estas. Não entendemos desse modo. Pensamos, sim, que o frade acreditava no projeto missionário que levava a cabo e que os resultados desse projeto eram avaliados pelos aspectos exteriores e públicos⁸¹.

Quando Motolinía discorreu sobre a idolatria, a julgou e a condenou, o que estava em jogo se não as práticas idolátricas? O erro da idolatria não está no âmbito da crença (pois esta não pode ser submetida à vontade), mas na insistência nas práticas. Se a idolatria era efeito da ignorância dos indígenas, escapando do seu controle e decisão, como julgá-los por acreditarem em deuses que, para os cristãos, são falsos? Daí podemos entender, com outros elementos, o “papel” que o demônio tem para a compreensão do processo todo. Os indígenas cometem o erro da idolatria que é causado pela ignorância em relação à Verdade e pela atuação astuciosa do demônio. Por esses motivos eles entregam-se aos vícios e pecados da idolatria. Não há a sujeição desse erro à vontade dos nativos. Aqui reside o cerne da dimensão política da idolatria na obra de Motolinía: para o frade o problema encontra-se na existência, ou não, da prática e não da crença. A inexistência de festas e rituais assegurava determinada ordem social e política na Nova Espanha, independentemente da discussão em torno da crença. Por isso que ele pode admitir na mesma obra, de modo curioso, que a idolatria está acabada e que ela persiste, sem que isso signifique contradição. Isso ocorre porque ele não constata o fim da “crença idolátrica”, mas das “práticas”, que, em momentos de crise na colônia, voltavam a chocar-se com o otimismo dos missionários.

Em um trecho, o frade diz que “ya que los predicadores comenzaban a soltar algo en la lengua y predicaban sin libro, y como ya los indios no llamaban ni servían a los ídolos si no era lejos o escondidamente, venían muchos de ellos los domingos y fiestas a oír la palabra de Dios [...]” (MOTOLINÍA: 2001, p. 31). Quer

⁸¹ Quando usarmos as expressões “público” ou “privado”, estamos pensando-as tendo em vista as propostas de Phillippe Ariès (1991), na introdução que faz ao 3o. volume da *História da Vida Privada*. Nesse texto, Áries propõe pensar o “público” como todas aquelas manifestações que são notórias e que se sujeitam aos olhares, sem restrições. Já o “privado” é pensado como aquelas manifestações mais reservadas, limitadas ao âmbito grupal ou doméstico. Assim, as expressões “público” e “privado” aqui utilizadas não têm conotação associada às expressões que foram consagradas após a formação do Estado Liberal.

dizer, os nativos não chamavam (adoravam) e nem serviam aos ídolos – aqui parece ser a constatação fim – a não ser em lugares distantes e de modo escondido. Poderíamos nos perguntar: então a solução de extirpar e destruir era apenas um paliativo, pois os ritos persistiam nas redondezas? Talvez esse não seja o caminho. Essa pergunta é fruto muito mais do nosso desejo de uma certeza, do que propriamente das condições intelectuais e missionárias em que os religiosos se encontravam. Não é um paliativo, e a solução do frade não é contraditória. Ela ganha sentido quando lembramos que sua observação e condenação referem-se às práticas que, uma vez diminuídas, indicavam que os indígenas não “serviam mais aos ídolos”, pelo menos naquele tempo e espaço.

Podemos perceber a tensão que existia entre a perspectiva de Motolinía, que escrevia em 1541 que os indígenas, depois de batizados e convertidos, descobriam e entregavam as esculturas e pinturas, mas, ao serem surpreendidos portando ídolos, davam “una buena disculpa” alegando que, quando os haviam escondido, pensavam que os espanhóis iriam embora; e a perspectiva dos bispos que escreveram a Carlos V em 1537, afirmando que “los naturales aún usan sus ritos gentílicos... aunque no publicamente como solían, más de noche van a sus adoratorios, cues y templos, que aun del todo no están derrocados, y dentro del centro de ellos tienen sus ídolos en la misma veneración que solían, y se cree que pocos de los mayores han dejado sus sectas y afección del todo, ni dejan de tener muchos de ellos ídolos escondidos, aunque los amonestamos muchas veces y los amenazamos” (Apud GÓMEZ CANEDO: 1977, p. 165). De um lado, o franciscano ameniza sua descrição, enfatizando que aquelas práticas eram anteriores à chegada dos espanhóis; de outro lado, os bispos enfatizam a ineficácia das admoestações. Lino Gómez Canedo, simpático às missões franciscanas, pareceu-nos seduzido pela leitura de Motolinía e afirmou que, a partir de 1539 (ano da Junta Eclesiástica no México), “por lo que toca a la Nueva España, no conozco testimonio alguno de que continuasem practicándose tales idolatrias durante los años siguientes’ (GÓMEZ CANEDO: 1977, pp. 165-6). Apesar de não ser nosso interesse aqui discutir se as idolatrias continuaram ou não na

Nova Espanha, podemos perceber que entre os historiadores do século XX houve a opção por uma ou outra visão.

Outra parte da dimensão política da idolatria refere-se à discussão mais ampla sobre as formas de incorporação dos indígenas à sociedade que nascia na Nova Espanha⁸². Dizer que os nativos eram idólatras poderia significar dois raciocínios distintos: primeiro, eles eram inferiores e cometiam um grave pecado; logo deveriam ser escravizados e sujeitos ao domínio espanhol à força. Segundo, é reconhecer que eles participavam do gênero humano, mas cometiam erros por conta da ação do demônio que se havia apoderado daquelas terras.

Na *Historia de los indios*, parece-nos que Motolinía participa do segundo raciocínio⁸³. Em nenhum momento o frade falou em escravizar os ameríndios ou submetê-los à força. Sua proposta foi incorporar politicamente o nativo por meio da conversão ao Cristianismo, que passava necessariamente pela eliminação das práticas idolátricas. Assim, a idolatria era o fenômeno que atestava a humanidade (pecadora, é verdade) dos indígenas, mas que deveria ser suplantada pela evangelização. Na visão do franciscano, ao longo da obra que aqui estamos analisando, o pecado dos ídolos não foi colocado como resultado da barbárie ou de uma impossibilidade natural; ele foi tratado como um efeito que poderia ser eliminado pelos trabalhos pacientes de conversão e que não impedia incorporação política dos americanos. Tanto é assim que Motolinía concebia o batismo (também uma ação exterior) como um ato em que o passado idolátrico era morto e havia o nascimento de um novo

⁸² Segundo Silvio Zavala (1993, p. 19), duas questões norteavam as discussões políticas sobre a Nova Espanha na Europa: 1) o que pode justificar o trato e a convivência entre os índios e espanhóis?; 2) Como se deve governar os homens recém-achados? Para responder a essas perguntas, parte dos chamados “tratadistas” valiam-se das crônicas escritas pelos religiosos que estavam no Novo Mundo e que interpretavam os processos que se desenrolavam deste lado do Atlântico. A idolatria, naturalmente, era tema central nos tratados de política sobre a conquista e colonização. Basta pensar nos textos de Bartolomé de Las Casas, Juan Ginés de Sepúlveda, Francisco de Vitória, para não falar dos jesuítas do final do século XVI e início do XVII, como Francisco Suárez e Luiz Molina.

⁸³ Atestar isso é, também, sugerir que Motolinía pressupunha certa igualdade entre os espanhóis e indígenas no século XVI. Entretanto, é necessário enfatizar que essa igualdade é mais metafísica e menos política. Escrever que o “índio” tinha condições de se libertar da idolatria e de se tornar cristão não significava que ele teria o status político igual ao do europeu na nova sociedade. Nós voltaremos a essa questão no Capítulo 4.

cristão, que deveria ser incorporado ao mesmo corpo, o político e o místico (CORCUERA DE MANCERA: 1991, p. 155).

A leitura de Motolinía não foi única e nem comum a todos os missionários ou leigos envolvidos no processo. A Nova Espanha apresentou um cenário vasto para que os cronistas pudessem discorrer sobre as práticas idolátricas. Desde cedo, o processo da conquista e cristianização da América ofereceu muitas possibilidades de reflexões em torno da idolatria, em sua dimensão teológica e política. Desde a chegada de Cristóvão Colombo as questões sobre a legitimidade da conquista passavam pela condição dos indígenas, que era dada à medida que eram observados seus costumes. Talvez a maior expressão desses debates em torno da natureza e costumes dos índios tenha sido o embate entre Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, em Valladolid, entre os anos de 1550 e 1551.

O cerne da discussão, de modo geral, era a legitimidade ou não da submissão dos indígenas à Coroa espanhola por meio das guerras. De um lado, o dominicano Las Casas sustentava que a constatação de práticas idolátricas entre os ameríndios não constituía causa justa para a guerra, pois muitas outras civilizações tinham sido idólatras e não foram destruídas. De outro lado, Sepúlveda – defensor da submissão política dos indígenas pela força – argumentando que as “infidelidades” (referindo-se à idolatria de modo amplo) cometidas pelos nativos configuravam justa causa para a guerra⁸⁴ (LAS CASAS: 1997). Essa discussão, que tem nos argumentos centrais o problema da idolatria, era também o debate sobre as formas de incorporação política do Outro. Dependendo da sentença e dos juízos morais evidenciados, determinadas atitudes dos espanhóis em relação aos indígenas seriam legitimadas em detrimento de outras. Foi um debate teórico centrado no campo da

⁸⁴ Sepúlveda formulou sua argumentação no livro *Democrates Alter*, utilizando o diálogo entre Democrates (porta voz do autor) e Leopoldo (um alemão algo contagiado pelo luteranismo). Nesse texto, o jurista retomou as premissas aristotélicas a respeito da barbárie e da servidão natural e, também, a leitura de Santo Tomás sobre a idolatria, sobretudo o pressuposto que afirmava ser “lícito fazer guerra aos pagãos para castigo de sua idolatria” (HOFFNER: 1973, p. 220).

Filosofia Moral e da Teologia, que deveria indicar os caminhos para as ações políticas da Espanha, em conformidade com seu projeto colonial e cristão⁸⁵.

Para compreender a posição de Las Casas, que aqui nos interessa, é preciso refletir a respeito da sua concepção de idolatria. A leitura do dominicano sobre o tema é mais teórica e analítica do que descritiva (como no caso de Motolinía). O ídolo em si não é o centro da questão para Las Casas, nem tampouco seu objetivo é fazer um inventário de templos e esculturas. O que está em jogo para o bispo de Chiapas é o fenômeno da idolatria que vai além da materialidade dos ídolos. Sua reflexão busca compreender, tendo em vista as constantes comparações com o mundo ocidental antigo, as práticas indígenas por meio de “una concepción global y teorizante del espíritu humano para interpretar el sentido de los gestos y los objetos que descubren” (BERNAND & GRUZINSKI: 1992, p. 43). Qual seja essa concepção: ao partir do princípio de que os homens, inclusive os indígenas, têm conhecimento (em níveis diferentes) de Deus – pois todos participam, por meio da razão, da lei natural, Las Casas pressupõe que todas as nações do mundo possuem, ou possuíram, cultos e deuses, sejam estes falsos, sejam estes verdadeiros.

Desse modo, o padre dominicano desenvolveu um raciocínio lógico e elaborou sua teoria para compreender a idolatria. O primeiro passo foi dado ao reconhecer que a alma é dotada de três potências: racional, concupiscível e irascível. Ou seja, o homem é dotado de razão, de um desejo que busca o deleite da razão e de uma energia que combate para satisfazer o desejo e colocá-lo a serviço da própria razão. Se seguirmos esse raciocínio, temos de aceitar que a razão, necessariamente, não pode permanecer sem ter uma opinião (desejar algo) ou crença qualquer, seja falsa ou verdadeira (LAS CASAS Apud BERNAND & GRUZINSKI: 1992, p. 42).

Assim o fenômeno da crença – que é o que importa a Las Casas – pode ser localizado e analisado de forma lógica. Se a potência da razão encontra Deus e o

⁸⁵ Por uma questão de proposta de trabalho, não vamos apresentar aqui todas as objeções, os argumentos e as réplicas de Sepúlveda e Las Casas. Nosso interesse é somente apontar a relação entre o problema da idolatria e as questões políticas inerentes ao projeto colonial. Para reflexões a respeito do tema, ver TODOROV (2003, pp. 269-281); BRUIT (1995, pp. 116-139); FREITAS NETO (2003, pp. 52-64; 208-211); HÖFFNER (1977, pp. 213-220); e ZAVALA (1993, pp. 40-72).

conhecimento da Verdade, as demais potências são ajustadas e contribuem para reforçar o conhecimento. Isso é o que Las Casas denomina *latria*. Se, pelo contrário, a potência da razão se perde – por conta da ignorância ou corrupção – e dirige-se a outros “objetos” que não a Deus (para onde ela estava naturalmente orientada), as demais potências se embaralham e se desviam dos caminhos, levando à perdição e às confusões. Isso é o que Las Casas conceitua como *idolatria* (BERNAND & GRUZINSKI: 1992, p. 42). Com esse resultado bipartido, o bispo de Chiapas consegue explicar logicamente sua tese inicial de que a religião, ou melhor, o sentimento religioso, é um fato universal e perpétuo. Todos acreditam ou já acreditaram em algo, em virtude dessa conformação natural da alma. Por um pensamento lógico que busca as causas e analogias (em especial com o mundo antigo), Las Casas concluiu que a separação entre idolatria e *latria* está na direção e no objeto de veneração, mas que seus mecanismos são os mesmos. O indígena é idólatra porque é ignorante, mas esse não é o seu estado natural (e aqui reside parte do argumento que Las Casas usou no Debate de Valladolid, em 1550-1551, contra as proposições de Juan Ginés de Sepúlveda). A idolatria é o resultado dessa ignorância e não o contrário, ponto esse em que ele concorda integralmente com Motolinía.

Com isso, pontuamos as dimensões políticas do problema da idolatria e como elas aparecem na obra de Motolinía. Para além dos debates teológicos, o problema estende-se ao campo político, uma vez que: 1) a linguagem da idolatria e o próprio conceito pressupõem e prescrevem normas, exigindo determinada reflexão ética; 2) a observação e condenação são sempre em relação às práticas e não às crenças, o que nos força a pensar no problema dos espaços públicos, do controle das ações nesses locais e das hierarquias criadas⁸⁶; 3) a incorporação ou não do Outro na sociedade que estava sendo estruturada passava pelas questões morais, notadamente

⁸⁶ Serge Gruzinski, discorrendo sobre os trabalhos franciscanos junto aos ídolos, também assinalou o sentido político dessa ação: “O culto das imagens é, pois, captado não só como fonte de mal-entendidos e escândalos, mas também, em certos contextos, como eventual fermento perturbador e destabilizador da ordem colonial” (GRUZINSKI: 2006, p. 101). Entretanto, o historiador francês considera que os franciscanos preocuparam-se “mais que tudo” com o problema da crença dos indígenas na madeira e o erro que disso resultava. Na nossa percepção, as preocupações políticas e teológicas estiveram mais próximas, sem uma definição de prioridade tão evidente.

pela leitura que se fazia das práticas idolátricas. Todos esses aspectos encontraram ressonância na obra de Motolinía, que em algumas vezes apresentou uma concepção muito singular – como no caso da ênfase nos elementos exteriores e na prática da idolatria, e em outras sugeriu uma leitura mais próxima de outros cronistas – por exemplo, quando pensou a idolatria como efeito da ignorância e não como justo motivo para a guerra.

3.3.5 *Idolatrias noturnas: práticas persistentes na Historia de los indios*

Embora Lino Gómez Canedo afirme desconhecer depoimentos a respeito da persistência das práticas idolátricas nos anos que se seguiram à década de 1530, somos forçados a admitir que o problema não tinha sido equacionado e, para além, continuava a perturbar as autoridades eclesiásticas e os próprios missionários. Sahagún, no prólogo à *Historia general de las cosas de Nueva España*, escreveu que o médico só poderia aplicar bem as medicinas se conhecesse a fundo as causas da enfermidade (SAHAGÚN: 1995, p. 31). Essa sentença, famosa entre os historiadores da Nova Espanha do século XVI, indicava parte das preocupações de frei Bernardino. Averso ao ânimo propalado de que as idolatrias tinham sido abandonadas por completo, Sahagún optou por um estudo minucioso do passado pré-hispânico, por meio das fontes escritas e dos valiosos relatos que conseguia com seus *informantes*. Se Motolinía tinha deixado algumas pistas sobre os “cultos escondidos”, noturnos, realizados nos lugares distantes e nos ambientes domésticos, Sahagún, bem como o dominicano Diego Durán e os missionários extirpadores dos anos iniciais do século XVII, havia captado a mensagem.

Como vimos no tópico anterior, Motolinía compreendia o problema da idolatria pela observação das práticas, mais do que do substrato “teórico” que a embasava. Essa condição lhe permitiu, ao longo da *Historia de los indios*, atestar o “abandono” dos cultos aos falsos deuses e, páginas depois, verificar que os indígenas continuavam a praticar seus rituais, embora longe dos olhares das autoridades. De fato, o que lhe importava era saber se os “homicídios públicos” (MOTOLINÍA: 2001,

p. 28) haviam persistido ou não. A pergunta que devemos fazer é: qual o sentido dessa persistência na obra que estamos analisando? Antes de responder à questão, vejamos algumas interpretações sobre o tema.

A primeira leitura específica a respeito desse assunto é a de Carmen Bernand e Serge Gruzinski, no já citado *De la idolatría*. Os autores concebem um modelo explicativo denominado “Idolatria-desviação” como sendo resultado de uma falha no modelo lascasiano de concepção da idolatria, chamado “Idolatria-sistema”, sobretudo porque as atividades relacionadas aos costumes indígenas não se restringiam à dimensão do religioso, como queria o bispo de Chiapas. Quando cronistas como Diego Durán e Alonso Molina constatarem a existência de práticas idolátricas depois de décadas de cristianização, eles sugerem que os nativos dissimulam seus antigos costumes em outras atividades, inclusive naquelas instituídas pelos cristãos (BERNAND & GRUZINSKI: 1992, p. 100). A idéia central focalizada nesse sistema é que a destruição dos templos, dos “códices pré-hispânicos”, dos ídolos e *huacas*, a supressão dos sacrifícios e a eliminação do “clero indígena” tinham modificado as práticas idolátricas, mas não as tinham acabado por completo. Desse modo, as persistências das idolatrias são vistas, na leitura de Carmen Bernand e Serge Gruzinski, como readaptação operada pelos nativos de modo a manter seus antigos costumes. A persistência, aqui, é vista como sinônimo de “desvio”, “adaptação”, com um objetivo definido: manutenção daquilo que vinha sendo estilizado⁸⁷.

O intervalo que separa a concepção de “readaptação” da noção de “resistência” foi ultrapassado na leitura que o historiador brasileiro Ronaldo Vainfas fez das idolatrias no mundo ibérico, inclusive a partir das premissas de Bernand e Gruzinski. Para Vainfas (1995, p. 31 e ss) a idolatria era um fenômeno complexo que indicava resistências sociais e culturais. Em outro estudo, o pesquisador brasileiro diz que “concebida mais amplamente como fenômeno histórico-cultural de resistência indígena, a idolatria se pode referir a um domínio em que a persistência ou a

⁸⁷ Em outro trabalho, Serge Gruzinski (2006, p. 83) trata o problema da persistência como uma resposta organizada dos indígenas à idoloclastia.

renovação de antigos ritos e crenças se mesclava com a luta social, com a busca de uma identidade já muito destroçada pelo colonialismo, com a reestruturação ou inovação das relações de poder e, inclusive, com certas estratégias de sobrevivência no plano da vida material’ (VAINFAS: 1991, p. 105). Para Vainfas as *persistências* foram compreendidas como *resistências* que erigiram barreiras diante da dominação colonial completa. Com isso, o autor identificava duas tipologias de idolatria: 1) Ajustadas: praticadas pelos indígenas cristãos submetidos ao sistema colonial. Esse tipo esquivava-se nos interstícios da sociedade onde o controle era menor, como no interior das casas⁸⁸ ou em lugares afastados. Era a expressão de uma resistência à ordem colonial não desafiadora; 2) Insurgentes: organizadas em movimentos com o interesse de hostilizar a ação dos missionários e colonos⁸⁹ (VAINFAS: 1995, pp. 33-34).

Voltemos à nossa pergunta: como Motolinía compreendeu as persistências da idolatria? Para o frade as antigas práticas não representavam formas de resistência ou comportamentos hostis. Por isso vamos insistir no termo “persistência” no lugar de “resistência”. Frei Toríbio entendeu esse fenômeno mais como um resquício do passado pré-hispânico do que propriamente como ações deliberadas. Se os ameríndios são apanhados em rituais ou portando ídolos, é porque ainda a Verdade não os alcançou, “porque adonde ha llegado la doctrina y palabra de Cristo no ha quedado cosa que se sepa ni de que se deba hacer cuenta” (MOTOLINÍA: 2001, p.

⁸⁸ O âmbito doméstico foi espaço privilegiado para a manutenção dos *tlapialli*, ou ídolos de linhagem. Esses objetos cumpriam duas funções básicas: a) sobrevivência da relação com os ancestrais e de parcela das memórias nativas; b) intermediação e veneração de um objeto que não é uma imagem e não pode ser visto (pois, em geral, eram alocados dentro de cestos) e mesmo assim suscita apego.

⁸⁹ De algum modo, essa concepção das idolatrias e antigos costumes como resistência à determinada ordem política e social é compartilhada por Hector H. Bruit. Em seu livro *Bartolomé de Las Casas: a simulação dos vencidos*, Bruit faz uma investigação sobre as formas usadas pelos indígenas para “melar” a sociedade nascente. Dentre outros costumes, o autor enfatiza o problema das mentiras, preguiça, festas e bebedeiras, entre outros, que muitas vezes foram lidos pelos cronistas – em especial Motolinía – como expressões da idolatria. No lugar do nativo bondoso e pusilânime, encontramos os indígenas que articulavam resistências sub-reptícias à ordem colonial. Nas palavras de Bruit: “A sociedade hispano-indígena estava em perigo de não vingar como uma sociedade ordenada, governável, politicamente fundada no consenso da maioria, enfim, como uma sociedade cristã. Uma força estranha, oculta, não entendida, trabalhava para desajustá-la, deturpá-la em seus objetivos, e essas forças eram os próprios índios submetidos pelas armas, mas não conquistados nem pela nova religião, nem pelo saber dos espanhóis, que na realidade era um ‘não-saber’, pois ignorava a cultura e as raízes das tradições e costumes dos vencidos” (BRUIT: 1995, pp. 169-170).

290). A responsabilidade não se situa no plano individual, mas perpassa a obra dos frades em consonância com o plano divino; o homem (no caso o indígena) não aparece dotado de tamanha vontade ou capacidade de discernimento própria que lhe possibilite optar por ser ou não idólatra. A idolatria é efeito da ignorância e, assim, só persiste enquanto a fé cristã não suplantar as antigas práticas. Se os indígenas tinham escondido muitos objetos, por ocasião da chegada dos espanhóis, fizeram-no porque estavam em tempos de desconhecimento e ignorância; se eram “delatados” por outros e acusados de saber onde estavam escondidos os ídolos, davam “buena disculpa” (segundo Motolinía) alegando que estavam deixando apodrecer aquelas insígnias; se eram encontradas pinturas e esculturas soterradas, Motolinía afirmava que se “desde aquí a cien años cavasen en los patios de los templos de los ídolos antiguos, siempre hallarían ídolos, porque eran tantos los que hacía” (MOTOLINÍA: 2001, pp. 290-291). Na construção de Motolinía as causas da persistência fogem à vontade e à ação dos indígenas; elas sobrevivem por muitos fatores que escapam à noção de “resistência organizada”.

A cristianização está no âmbito do espaço público, onde não podem existir vestígios dos antigos rituais; a persistência da idolatria dá-se no âmbito doméstico ou no “ambiente noturno”, que estamos entendendo como as regiões mais distantes das administrações civis e eclesiásticas, as “cuevas”, florestas e montanhas que serviam de espaço para manutenção de algumas atividades idolátricas, conforme Motolinía registrou. A compreensão que Serge Gruzinski e Ronaldo Vainfas têm do fenômeno como resistência baseia-se em uma leitura geral sobre a idolatria, baseada vários relatos da segunda metade do século XVI. Se pensarmos na *Historia de los indios*, poderemos perceber que essa interpretação extrapola os limites da narrativa de Motolinía. Olhando a crônica do franciscano de perto, devemos pensar em persistências em vez de resistências. As entrelinhas de Motolinía não sugerem esse tipo de percepção.

Esse tema é vasto e gerou grandes discussões, seja entre os próprios missionários, colonos e administradores do século XVI, seja na historiografia. Como

não é nosso propósito fazer uma história da idolatria, ficaremos restritos a uma última observação a respeito da tensão que esse problema suscitava.

Enquanto, em 1585, o 3º Concílio Mexicano tratava as persistências da idolatria como “recaída”, mais do que como “continuidade”, alguns frades nutriam um pessimismo em relação a essa percepção. Além dos trabalhos de Sahagún, entre os anos 1560 e 1570, para descobrir e extirpar como os ídolos que tinham sido escondidos (e que ele acreditava que nunca haviam sido abandonados), frei Jerônimo de Mendieta nos forneceu um valioso relato do olhar que se tinha a respeito da idolatria em finais do século XVI. Ele escreveu que “por otra parte les parecia que aquel concurso de indios á la iglesia, más seria por cumplimiento exterior por mandado de los principales para tenerlos enganados, que por moverse el pueblo por voluntad propia á buscar el remedio de sus animas, renunciando la adoracion y culto de los ídolos. Y á esto se persuadian, porque eran avisados que aunque en lo público no se hacian los sacrificios acostumbrados en que solian matar hombres, pero en lo secreto por los cerros y lugares arredrados, y de noche en los templos de los demônios que todavia estaban en pie [...] y los mismos religiosos á veces oian de noche la grita de los bailes, cantares y borracheras en que andaban” (MENDIETA, pp. 226-227). O otimismo da primeira fase da evangelização, representado pela interpretação de Motolinía, cedeu lugar ao período mais pessimista e de reavaliação dos trabalhos missionários na Nova Espanha.

CAPÍTULO 4

Narrativas da Conversão

“Yo creo que después que la tierra se ganó, que fue el año de 1521, hasta el tiempo que esto escribo, que es en el año de 1536, más de cuatro millones de ánimas [se bautizaron] y por dónde yo lo sé, adelante se dirá.”

Motolinía, *Historia de los indios*

4.1 *Patientia necessaria est*: o projeto catequético franciscano

Os frades menores estiveram envolvidos no processo de descoberta e conversão da América desde os primeiros momentos. Antes mesmo da chegada de Colombo ao continente, os franciscanos já estavam ligados ao projeto do genovês, sobretudo quando os irmãos do Convento de la Rábida, nos anos 1480, inflamavam o espírito do “conquistador” para que ele levasse seu projeto adiante. Antolín Abad Pérez descreveu assim a relação entre Colombo e os seráficos: “un dia, desfallecido y roto, se dejó caer por el monasterio recoleto de la Rábida y en sus viejos muros fue desgranando el rosario de sus desventuras, pero también el de sus grandes sueños. Allí encontró acogida para su proyecto y serán aquellos frailes quienes alentarán sus propósitos y le facilitarán el acceso a la corte y la exposición de su teoría [...]” (PÉREZ: 1992, pp. 18-19). Afora o tom entusiasmado de Antolín Pérez, é importante lembrar que esses frades puderam “facilitar” o acesso do Almirante à Corte porque Juan Pérez, um dos religiosos desse convento, era o confessor de Isabel. John L. Phelan também se referiu à relação entre Colombo e os filhos de São Francisco, inclusive retomando a discussão se o Almirante entrou ou não para a Ordem Terceira dos franciscanos: “muchos estudiosos de Colón han considerado ya la vena mística entretejida en su

compleja personalidad. Bien conocida es la abierta simpatía de Colón hacia los franciscanos. En momentos críticos de su carrera, los franciscanos le dieron el apoyo que necesitaba” (PHELAN: 1972, p. 33).

Já nas Antilhas os irmãos menores não mantiveram relações tão amistosas com os conquistadores espanhóis, inclusive com o próprio Colombo. O grupo dos padres Francisco Ruiz, Juan de Trasierra e Juan de Robles (que foi o segundo a ir trabalhar na América) ficou conhecido por suas ações “anticolombinas” e, também, pelos relatos hiperbólicos sobre os batismos: 3.000 índios batizados em pouco menos de dois meses de cristianização (CANEDO: 1977, p. 4). A partir de então, outros frades menores chegaram com mais constância às Antilhas, sendo que o primeiro convento franciscano no Novo Mundo foi fundado em 1503, por ironia do destino, na ilha de Santo Domingo. Não demoraria muito tempo para esses religiosos se espalharem pelas demais ilhas e, também, pelas chamadas “terras firmes”. Nestas, a expedição mais famosa foi aquela em Cumaná, na costa leste da Venezuela no final dos anos 1510, na qual os padres propunham uma “conquista pacífica”. Os dominicanos, inclusive contando com a presença do ainda “leigo” Bartolomé de Las Casas, também se envolveram nesse projeto e se instalaram nas proximidades, mais precisamente em Chiribichí. O projeto fracassou, no começo dos anos 1520, por conta dos atritos com os colonos e, também, pelas revoltas e ataques dos grupos indígenas que destruíram a casa dominicana e quase aprisionaram os franciscanos. Esse episódio marcou, de um lado, a vida daqueles religiosos e, de outro, as estratégias catequéticas assumidas posteriormente pelas ordens religiosas.

Quando a América foi descoberta, a Ordem franciscana estava dividida em dois ramos: Observantes e Conventuais. Essa divisão era dada em torno da interpretação dos ensinamentos de São Francisco acerca da pobreza: “los Observantes pretendían observarla 'pura y llanamente' en todo su rigor, mientras los Conventuales habían aceptado, con el correr del tiempo, mitigaciones y dispensas, que ahora muchos se negaban a dejar” (CANEDO: 1977, p. 24)⁹⁰.

⁹⁰ Não só na época da descoberta da América, mas desde o princípio do franciscanismo havia a cisão entre esses dois grupos. Segundo o estudo clássico de Marcel Bataillon: “Desde los días mismos de San

Na América a organização missionária foi toda elaborada pelos Observantes, enquanto os Conventuais não tiveram nenhuma organização oficial. Até 1917, as missões franciscanas na América estiveram sob direção dos vigários gerais da Observância, da família ultramontana (padres da Espanha, Portugal, França, Alemanha, Inglaterra e norte europeu). A partir dessa data, a jurisdição foi exercida pelos Ministros Gerais (quando eram ultramontanos) ou pelos Comissários Gerais (quando eram cismontanos). De um modo geral, os franciscanos trouxeram à América as instituições que lhes eram comuns na organização eclesiástica europeia. Em primeiro lugar, fundaram os Conventos que, reunidos em uma determinada região, davam origem à Custódia ou Província. A primeira Província no Novo Mundo foi a de “Santa Cruz das Índias”, em 1505, com cerca de 30 frades. A segunda, constituída como Custódia (um grau abaixo da Província) com 17 missionários, foi a de “Santo Evangelho de México”, em 1524, na ocasião da chegada da “missão dos doze” (CANEDO: 1977, pp. 17-44). As Custódias e Províncias americanas nasceram e se mantiveram autônomas, independentemente das comunicações ou pedidos feitos às Províncias na Espanha. Os conventos tinham a seu cargo vários povos de uma mesma comarca. Quando eles estavam numa “cabeceira”, os demais povos tinham a categoria de “visitas”. Se o território fosse muito extenso, as visitas a esses povos eram organizadas em *vicarías*, com residências fixas dos frades (CANEDO: 1977, p. 48).

As investidas de Cortés na região do México também foram acompanhadas por religiosos e, entre eles, alguns missionários franciscanos. Nomes como os dos frades Pedro Melgarejo e Diego Altamirano têm pouco espaço nas

Francisco de Asís, el franciscanismo se había escindido en dos fracciones: los conventuales, para cuyos monasterios no era ilícito el derecho de propiedad, y que vivían con mayor o menor holgura de sus rentas, y los franciscanos de la estricta observancia, fieles a la regla de pobreza’ (BATAILLON: 1996, p. 5). Para nossa reflexão, essa divisão interessa na medida em que lembramos da reforma nas bases clericais feita, a partir dos anos finais do século XV, pelo Cardeal Jiménez de Cisneros. A “Reforma Cisneriana”, segundo Bataillon, “consistió esencialmente en quitar a los conventuales sus monasterios, por las malas o por las buenas, e instalar en ellos a los observantes” (BATAILLON: 1996, p. 5). Pensando sobre a reforma de Cisneros, Luiz Estevam O. Fernandes (2004, p. 26) assinalou que a própria flexibilidade na organização da Ordem e a falta de uma “matriz semântica” nas mensagens franciscanas possibilitaram e favoreceram os movimentos reformistas e as iniciativas individuais.

histórias eclesiásticas da Nova Espanha⁹¹. Isso por dois motivos: de um lado, pelo pouco tempo que permaneceram na América; de outro, pela chegada sistemática – nos anos 1520 – de missões que, organizadas ainda nos conventos ibéricos e respaldadas pelos próprios colonos, “suplantaram” os esforços individuais de homens como Melgarejo e Altamirano. Entretanto, antes do grupo que chegou em 1524, havia três frades franciscanos que trabalhavam desde 1523 junto aos indígenas do altiplano central do México. Eram os dois sacerdotes Juan de Aora (Johann Van den Auwera) e Juan de Tecto (Johann Dekkers) e o leigo Pedro de Gante (Pierre de Gand) (RICARD: 1986, p. 82). Esses três religiosos flamengos iniciaram seus trabalhos catequéticos junto aos ameríndios, mas como grupo não tiveram muita sorte, pois os dois sacerdotes, Aora e Tecto, morreram poucos meses depois de desembarcarem no Novo Mundo. Somente Pedro de Gante resistiu às dificuldades iniciais e, em seguida, adaptou-se à nova vida, permanecendo na América até 1572, ano de sua morte. Com Motolinía foi um dos frades que mais viveram deste lado do Atlântico, sem nunca voltar à Europa. Sonia Corcuera de Mancera dedicou um espaço à reflexão feita por Gante sobre os indígenas, sua natureza e os maus costumes em que estavam presos. A autora escreveu que o frade concebia “la evangelización como una empresa en que deben imponerse las motivaciones positivas para que el indio proyecte su verdadera naturaleza, misma que está inclinada a la verdad y al bien. 'Los nacidos en esta tierra son de bonísima complexión y natural, aptos para todo, y más para recibir nuestra santa fe'. Respecto a su antigua religión, [Gante] dice que los indios, en su gentilidad, sacrificaban a sus dioses 'no por amor, sino por miedo y querían aventajarse unos a otros en ofrecer dones y sacrificios, para librarse con eso de la muerte'. Si ahora (1529), nada hacen sino forzados y no actúan no por amor y buen trato, 'no parecen seguir su propia naturaleza, sino la costumbre, porque nunca aprendieron a obrar por amor a la virtud, sino por temor y miedo’” (CORCUERA DE MANCERA: 1991, p. 130). De algum modo, essa percepção que Pedro de Gante tem sobre a evangelização será

⁹¹ Esses dois religiosos foram lembrados por Robert Ricard (1986, p. 82), embora saibamos pouco a respeito de suas vidas e trabalhos pastorais. Ricard, no seu livro *La Conquista Espiritual de México*, considerou esse período que antecedeu ao ano de 1524 como um momento “precursor da evangelização sistemática”.

compartilhada por outros religiosos⁹², inclusive por Motolinía, como veremos mais adiante.

O fato de os frades flamengos não conseguirem se organizar em grupo e de não levarem a cabo uma cristianização sistemática (RICARD: 1986, p. 82) evidenciou a necessidade de uma missão sistemática ⁹³. O próprio Cortés “lembrava” constantemente a Carlos V a necessidade de converter os nativos e solicitava a presença de mais missionários. Porém, só a partir de junho de 1524, quando a “missão dos doze” franciscanos⁹⁴ chegou ao México, é que se iniciou a organização da catequese na América. A transformação dos esforços esparsos em trabalhos metódicos não foi tarefa fácil. Desde a chegada desses frades, as dificuldades se impuseram com bastante intensidade, começando com a longa viagem pelo Atlântico, seguida pelas mudanças bruscas no hábitat dos missionários. As condições climáticas,

⁹² De acordo ainda com as reflexões de Sonia Corcuera de Mancera, podemos observar a percepção que Martín de Valência, líder da “missão dos doze”, tinha sobre a evangelização dos ameríndios. Considerando obra de Mendieta (Livro V, Capítulo 15), a historiadora anotou as palavras de Valência por volta de 1531: “Todos ellos [los frailes] salvo yo, han aprendido la lengua de los indios o, por mejor decir, diversas lenguas de ellos. [...] Son [los indios] de tenacísima memoria, dóciles y claro, sin doblez alguna. Son pacíficos, que nunca se oye en ellos contienda ni alteración. Aprovechan mucho la doctrina cristiana y tienen mucha afición a las cosas que son de nuestra santa fe católica, y las aprenden más presto y mejor que los hijos de los españoles” (CORCUERA DE MANCERA: 1991, p. 133).

⁹³ Sonia Corcuera de Mancera apontou uma distinção entre a concepção dos frades flamengos e aquela dos primeiros franciscanos: “Mientras los flamencos conocían y admiraban a Erasmo, los extremeños de San Gabriel eran partidarios de una espiritualidad sin concesiones y representaban el ala extrema de la orden franciscana. Contagiados de un movimiento místico iniciado desde mediados del siglo XIII, éste y otros grupos afines al de la provincia de San Gabriel se apegaban a la cultura ordinaria de los habitantes de los lugares donde trabajaban y usaban el lenguaje común del pueblo. Eran parte de un movimiento que no era ajeno a una tendencia antiintelectual, antielitista y, a menudo, antiinstitucional. Tal vez, inclusive, el radicalismo de los más exaltados pudo hacerlos impopulares en España y contribuido a convencerlos de venir al Nuevo Mundo cuando se presentó la ocasión” (CORCUERA DE MANCERA: 1991, p. 131).

⁹⁴ O número “doze” da missão franciscana é bastante significativo. Os historiadores que se dedicaram ao estudo da Igreja na América [(BAUDOT: 1983; 1985), (RICARD: 1986), (DYER: 1992), (FERNANDES: 2004), (CANEDO: 1977), (KARNAL: 1998), (PHELAN: 1972), entre tantos outros] assinalaram a referência dos “doze missionários” aos apóstolos e à Igreja Primitiva, como “modelos ideais”. Para além dessa anotação, Christian Duverger (1993, p. 28) lembrou que o grupo liderado por Martín de Valência também se relacionava, simbolicamente, aos doze discípulos de São Francisco que fundaram, em 1209, o primeiro convento da Ordem. Os doze religiosos que chegaram à Nova Espanha, por ordem hierárquica, são: Martín de Valência, Francisco de Soto, Martín de la Coruña, Juan Suárez, Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente Motolinía, García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas, Francisco Jiménez, Andrés de Córdoba e Juan de Palos, sendo que estes dois últimos eram leigos (MOTOLINÍA: 2001, p. 182).

geográficas, alimentares, entre outras, retardaram o assentamento dos recém-chegados, isso quando não os impeliu à desistência nos primeiros meses de viagens. Muitos ficaram doentes e morreram sem mesmo falar da fé cristã aos nativos.

Segundo o plano traçado na obra clássica de Robert Ricard, o passo seguinte à adaptação era a superação da barreira lingüística. Essa fase era primordial para o desenvolvimento das estratégias catequéticas franciscanas, haja vista a ênfase dada pelos irmãos menores ao aprendizado das línguas locais⁹⁵ e ao ensino das matrizes européias. Nesse instante, surgia um problema a ser resolvido: ensinar os rudimentos do Cristianismo nas línguas locais ou em espanhol? As duas formas coexistiram, não sem muita discussão. Por vezes, a solução foi ensinar aos indígenas o idioma espanhol e, dessa forma, operar uma uniformização da língua, a fim de facilitar o trabalho de conversão dos ameríndios. Essa saída não era bem vista pelas autoridades espanholas, pois implicava uma equiparação dos nativos aos espanhóis e, também, um passo para a “emancipação” dos mesmos. Porém, paradoxalmente, também houve manifestações contrárias à manutenção das línguas vernáculas, alegando-se que poderia haver um isolamento e uma desintegração dos indígenas em relação à sociedade que se projetava na América. De um modo geral, o que se verificou foram insistentes orientações para que se ensinasse aos indígenas em espanhol. Porém, na prática, muitas vezes os procedimentos eram contrários: muitos frades aprenderam as línguas indígenas e passaram a propagar a mensagem cristã nos próprios “idiomas locais”⁹⁶.

⁹⁵ Para termos dimensão das dificuldades, segue uma breve lista das línguas faladas na região do México nos primeiros momentos da evangelização: *nahuátl*, preponderante no altiplano central; *Huasteco e Totonaco*, falados na área que circunda o Golfo do México; *Otomíe*, utilizado no norte e centro do território; *Mixteco e Zapoteco*, falado na região sul do México; *Tarasco*, presente na região de Michoacán (RICARD: 1986, pp. 90 e ss).

⁹⁶ De um modo particular, Sonia Corcuera de Mancera (1991) escreveu que os contatos entre os religiosos franciscanos e os indígenas tinham três características principais: 1) era verbal, pois os ameríndios não dominavam (pelo menos nos anos iniciais) o código escrito dos europeus; 2) era feito pelo uso das “línguas locais”; 3) dava-se de maneira comunitária. Ainda assim, houve muitas discordâncias entre os religiosos e as autoridades a respeito do ensino ou não do espanhol aos indígenas. Nos tempos de Felipe II, foram correntes as orientações para que os frades ensinassem o espanhol aos nativos, ao mesmo tempo em que muitos religiosos resistiam a essas deliberações.

Junto às dificuldades lingüísticas, havia o problema conceitual. Nem sempre o aprendizado mecânico da língua significava a compreensão do que estava sendo dito, pois as diferenças lingüísticas colocavam em choque visões de mundo diferentes. Havia uma ruptura entre o significado e o significante, o que colocava em dúvida o aprendizado dos nativos. Talvez o exemplo mais claro seja o da discussão em torno da expressão *teotl*, pois os padres não sabiam se usar aquela expressão para falar do Deus cristão causaria confusão e/ou a idolatria. Caso optassem por usar a palavra “Deus”, poderia ocorrer dos nativos conceberem a existência de mais “deuses” do que os missionários gostariam: aqueles designados a partir do elemento “teotl” e aqueles expressos a partir do signo “Deus”. Talvez a idéia do “monoteísmo” tenha sido a mais difícil de ser explicada aos indígenas (GREENLEAF: 1992, pp. 62-64).

Ainda na fase de penetração e adaptação no território americano, outra dificuldade para a instalação dos trabalhos sistemáticos dos franciscanos foram os constantes conflitos que eles tiveram com alguns colonos e, por vezes, com outras ordens religiosas. A urbanização da região e a ressignificação do espaço americano, aglomerando em locais distintos espanhóis e índios, sendo que àqueles ficou reservada a zona central e urbana, provocou alguns “desencontros” entre frades e leigos. O interesse destes últimos em explorar a força de trabalho indígena viu-se prejudicado com a separação e a “proteção” exercida por alguns missionários. Esses percalços só foram absorvidos e ultrapassados na medida que os anos iam passando. O findar dos anos 1520, inclusive com a presença dos dominicanos desde 1526 e de outros grupos religiosos, indicava um momento menos crítico para a instalação dos conventos e para a evangelização.

Os franciscanos foram os pioneiros nas atividades missionárias no México. Desde a chegada da “missão dos doze”, em 1524, os seráficos disseminaram-se pelo território, partindo do altiplano central em direção às demais regiões. Sob a batuta de Martín de Valência, eles organizaram-se e, do centro mexicano, partiram em três grupos com destino a Texcoco, Tlaxcala e Huexotzinco (PÉREZ: 1992, pp. 34-35).

Estes dois últimos “povoados” ficavam na região de Puebla, enquanto os primeiros situavam-se no Vale do México.

Vale do México		Puebla	
México	Texcoco	Tlaxcala	Huexotzinco
Toluca, Michoacán e Tula.	Otumba, Tepeapulco, Tulancingo e Territórios do Norte.	Zacatlán e montanhas, Jalalapa e Veracruz.	Cholula, Tepeaca, Tecamachauco e Mixteca.

As principais regiões, sub-regiões e centros religiosos franciscanos (RICARD: 1986, pp. 135 e ss).

Os dois anos que separaram a chegada dos seráficos e a dos dominicanos foram suficientes para que se estabelecesse uma certa supremacia dos primeiros sobre os demais. Quando os dominicanos aportaram na América, também em uma comitiva composta pelos simbólicos “doze missionários”, muitos dos territórios centrais já estavam ocupados pelos frades menores. Dessa forma, eles concentraram-se, principalmente, na região mixteca (fazendo fronteiras com os territórios sob jurisdição franciscana) e na zapoteca, mais ao sul. Já os agostinianos, que desembarcaram em 1533, tiveram que se “encaixar” nas lacunas deixadas pela ocupação dos dois primeiros grupos. Apesar dessa organização inicial, é possível ponderar que, à medida que foram chegando contingentes maiores de religiosos, inclusive pertencentes a outras ordens, as linhas divisórias inicialmente instituídas tornaram-se cada vez mais tênues e, por conseguinte, ocasionaram um cruzar de caminhos entre os frades das diversas ordens. Esses “encontros”, de certo, provocaram alguns atritos entre os missionários, como observamos em análises anteriores.

Segundo Robert Ricard (1986, p. 157), as estratégias de disseminação das ordens, as construções de conventos e igrejas foram semelhantes entre os diversos grupos religiosos. O autor identificou três tipos de missão que foram recorrentes na

América: 1) Missão de ocupação: nas quais os conventos formaram uma rede estreita e organizada em torno de um centro, sendo racionalmente distribuídos; 2) Missão de penetração: aquela que tinha casas precárias em lugares inóspitos e pouco desbravados pelos religiosos e que, geralmente, acompanhou ou precedeu as conquistas militares; 3) Missão de ligação: em que os conventos estiveram dispostos em uma linha reta e direta, ligando um grupo qualquer aos centros religiosos do Vale do México.

Desse modo, a Igreja - representada pelas ordens mendicantes - estendia seus tentáculos aos lugares mais ermos, buscando alcançar os grupos indígenas e as regiões mais distantes e trazê-las ao seio do cristianismo. Junto à penetração e consolidação das ordens religiosas, os poderes episcopal e civil acompanharam a catequese de perto, tecendo uma rede de poder que não pretendia deixar ninguém à margem do processo que ora se instituiu. O historiador Charles Gibson referiu-se a essa dispersão e a formação de um sistema episcopal: "Os primeiros missionários moviam-se de vila em vila e de região em região, mas, à medida que seus efetivos cresceram, foi se desenvolvendo um sistema episcopal e paroquial regular, pelo qual o clero devia residir nas comunidades índias maiores. Os índios das regiões afastadas eram alcançados por visitação regular ou irregular. Os missionários davam atenção especial aos filhos de índios da classe alta, sabendo que estes se tornariam os líderes da geração seguinte e no futuro estariam em condições de exercer uma influência cristã sobre a comunidade" (GIBSON: 1999, p. 285). Essa organização espacial e a abrangência da maior parte dos territórios possíveis tinham, também, como objetivo o controle dos grupos n mades⁹⁷. Mesmo a mobilidade dos frades e sua articulação com os neófitos numa "rede paroquial", parte da estratégia catequética dos franciscanos, não permitiram estabelecer um "controle total" sobre esses grupos móveis que se tornaram outro desafio   Igreja. Ir até a localidade, batiz -los, cas -los, ouvi-los e voltar   região central era tarefa difícil e, na percepção dos frades, pareceu

⁹⁷ Sobre essa organização, Serge Gruzinski escreveu: "Ao redor dos conventos fundados pelas ordens mendicantes, a partir do final da década de 1530, gravitava uma multidão de servidores indígenas isentos do pagamento de tributos e, na verdade, exclusivamente dependentes dos religiosos, que exerciam sobre eles uma jurisdição e uma autoridade discricionárias, ainda não contestada por ninguém" (GRUZINSKI: 2003, p. 106).

não ter alcançado muitos resultados, sobretudo em regiões no extremo norte, como Chihuahua, ou lugares menos freqüentados, como Sinaloa e Sonora⁹⁸.

Paralelamente à dispersão, os franciscanos estabeleceram as iniciativas iniciais de cristianização das populações americanas. As primeiras medidas consistiram na destruição dos templos e ídolos indígenas, conforme discutimos no capítulo anterior sobre a idolatria⁹⁹. Tudo o que lembrasse a antiga “religião” deveria ser destruído e substituído por outros adereços que remetessem ao Cristianismo. Com a destruição, os franciscanos – com especial destaque à narrativa de Motolinía – constituíram um discurso sobre o demônio. Para os irmãos menores era fundamental falar do diabo ao mesmo tempo em que eles anunciavam as boas novas aos indígenas. Assim, a catequese dos seráficos assentava-se nessa “poética da conversão” que se organizava por uma via de mão dupla: afirmar o Bem e suas origens, bem como enunciar o Mal e o seu lugar nas sociedades indígenas. Esse exercício não só legitimava a ação intensa dos frades, como também deveria produzir certa “consciência” entre os nativos sobre quem eles serviam antes da chegada dos missionários. Daí a correspondência entre a produção de uma memória do Bem e a destruição material dos ídolos, representantes do Mal.

Após a destruição material, seguiram-se as cerimônias de batismo, o primeiro sacramento a ser administrado de modo sistemático na Nova Espanha¹⁰⁰. O próprio Motolinía, observador privilegiado das primeiras décadas da evangelização, escreveu que, logo após a destruição dos ídolos, os padres dispensavam seu tempo no

⁹⁸ Essas regiões só foram mais exploradas e conhecidas ao final do século XVI e nas primeiras décadas do XVII, por ocasião dos trabalhos dos religiosos jesuítas, como podemos observar a partir dos relatos do padre Andrés Pérez de Ribas (1944).

⁹⁹ Num momento posterior, por volta de 1564, frei Bernardino de Sahagún enfatizava os principais elementos do mundo indígena que deveriam ser combatidos: o politeísmo, os sacrifícios humanos e a idolatria. Em seguida, o franciscano afirmava a necessidade de falar aos nativos sobre a superioridade do Deus cristão (DUVERGER: 1993, pp. 91-101).

¹⁰⁰ De acordo com a perspectiva da conversão de Motolinía, que discutiremos ao longo deste capítulo, o batismo tinha função primordial, pois era o momento em que se sepultava o “velho homem” para o nascimento do cristão, justificado pela graça de Deus. Na epístola de Paulo aos Romanos (6,1-4), lemos: “Que diremos então? Que devemos permanecer no pecado a fim de que a graça atinja sua plenitude? De modo algum! Nós, que morremos para o pecado, como haveríamos de viver ainda nele? Ou não sabeis que todos os que fomos batizados em Cristo Jesus, é na sua morte que fomos batizados? Portanto pelo batismo nós fomos sepultados com ele na morte para que, como Cristo foi ressuscitado dentre os mortos pela glória do Pai, assim também nós vivamos vida nova”.

batismo dos indígenas que lhes procuravam. Em geral, os batismos, entre os franciscanos, eram feitos por meio de encontros coletivos, reunindo milhares de nativos e alguns poucos missionários que, segundo frei Toríbio, ficavam com os braços cansados de erguer o jarro e com a cabeça queimada de sol por conta do longo tempo e das multidões que iam receber o sacramento¹⁰¹. Sonia Corcuera de Mancera também se referiu a essas cerimônias: “El bautismo colectivo que se llevaba a cabo en los primeros años de la Colonia era un acontecimiento alegre de participación masiva, pero que sólo tenía sentido como inicio de un modo de vida, en función de una continuidad que se lograba a través de la enseñanza de la doctrina, misma que, en tiempos de [Arcebispo] Zumárraga, se impartía en la mayoría de los casos de manera general y oral. No podía ser en otra forma pues [...] las comunidades indígenas eran muy numerosas y los pocos frailes eran insuficientes para prestar a los naturales otro tipo de atención individual o más personalizada” (CORCUERA DE MANCERA: 1991, p. 150).

Como podemos imaginar, a opção franciscana pelos “batismos coletivos”¹⁰² (Motolinía escreveu que, nos primeiros anos, um sacerdote batizava de quatro a seis mil indígenas num único dia) gerou certos desconfortos e uma discussão teológica sobre a “preparação pré-batismal”. Os principais opositores foram os frades dominicanos que defendiam um trabalho mais dedicado e paulatino de ensino e “conscientização” dos indígenas para que o sacramento tivesse efeito. Tanto foi assim que, em 1537, o papa Paulo III expediu a bula *Altitudo Divini Consilii*, reafirmando a necessidade de maior preparação dos indígenas antes do batismo. Dois anos depois, ocorreu a Junta Eclesiástica, “presidida” por Juan de Zumárraga, que tinha a incumbência de acatar e executar as orientações de Paulo III. Dizia na bula o Sumo

¹⁰¹ Nas palavras de Motolinía: “[...] eran tantos los que se venían a bautizar, que los sacerdotes bautizantes muchas veces les acontecía no poder levantes el jarro con que bautizaban por tener el brazo cansado [...]. A un fraile aconteció que como hubiese poco que se había rapado la corona y la barba, bautizando en un gran patio a muchos indios, que aún entonces no había iglesias, y el sol ardía tanto, que le quemó toda la cabeza y la cara, de tal manera, que mudó los cueros todos de la cabeza e del rostro (MOTOLINÍA: 2001, p. 186)”.

¹⁰² Referindo-se a essa prática franciscana, Leandro Karnal falou em “taylorismo batismal”. Citando frei Juan de Torquemada, o historiador lembrou que “a todos os índios que se batizavam num dia os frades colocavam o nome de Juan, e, às mulheres, Maria; a todos os do dia seguinte chamavam Pedro e Catarina (KARNAL: 1998, p. 195)”.

Pontífice: “decretamos y declaramos que los que bautizaron a esos indios convertidos a la fe de Cristo sin las ceremonias ni solemnidades que observa la Iglesia, siempre y cuando hayan bautizado en nombre de la Santísima Trinidad, no pecaron, pues considerando las circunstancias del momento juzgamos que así les pareció conveniente proceder. Y para que estos nuevos cristianos no ignoren cuanta dignidad es este bautismo de regeneración y cuan diferente es de los lavatorios que usaban en su infidelidad, establecemos que, en lo sucesivo, *excepto el caso de necesidad urgente*, al administrar el santo bautismo se observan las ceremonias que observa la Santa Iglesia, gravándoles la conciencia sobre si hay o no la dicha necesidad” (CANEDO: 1977, p. 173, grifos do autor). Nesse trecho, é possível visualizar a solução dos conflitos dada pela Igreja: a produção de um discurso conciliatório. Mesmo que Paulo III determinasse a observação dos rituais, ele não condenava as práticas anteriores e admitia, em casos de urgente necessidade, a administração do sacramento sem as cerimônias. Assim, a Igreja não excluía um dos grupos religiosos que estavam na América e, ao mesmo, os colocava sob determinadas regras (que eram, por diversos fatores, flexíveis).

Embora houvesse variações a respeito dos rituais (mais elaborados ou mais rudimentares), de um modo geral, o batismo deveria ser o primeiro sacramento a ser administrado. Christian Duverger, apresentando sua avaliação dessas disputas e da evangelização dos frades menores, assinalou: “Empero, más allá del debate a veces bizantino sobre el rito mismo, hay que observar que la preparación para el bautismo se limitaba a una prédica sucinta. Y en esto los franciscanos hicieron una elección apostólica perfectamente clara: en el fondo, acogieron a todos aquellos que se presentaban ante ellos y solicitaban el bautismo; *primero* los bautizaban, luego se dedicaban a cristianizarlos y a enseñarles el catecismo” (DUVERGER: 1993, p. 108). Duverger passou por um ponto interessante nessa reflexão, pois realçou o aspecto mesmo que caracterizava o projeto catequético franciscano: a insistência no batismo e, em seguida, a preocupação com o ensino da doutrina cristã. Isso não significava, necessariamente, práticas melhores ou piores, ou o sucesso ou não da conversão – como veremos nas próximas páginas. Era uma opção que poderia ser explicada, de

um lado, pela presença de colorações milenaristas (conforme discutimos no capítulo 1) que explicariam “certa pressa” dos irmãos menores, e, de outro lado, pela concepção franciscana de catequese, pautada em rituais mais rudimentares e menos elaborados. Isso sem falar das motivações políticas, das disputas entre as ordens e dos desencontros com os colonos.

À administração do batismo, seguiu-se o ensino dos rudimentos da doutrina cristã. Como havia acontecido com os rituais batismais, em geral nós podemos observar uma distinção na catequese destinada aos *principales*, mais densa e elaborada, e no ensino direcionado às “massas”, de caráter sumário e sintético. De acordo com Robert Ricard, “de ahí que tal vez juzgaran que si convenía para la plebe una formación puramente rudimentaria, por el contrario para la clase superior y más capacitada mentalmente era necesario dar una información lo más completa que permitieron las circunstancias, antes de que esa clase diera el paso decisivo de su adhesión a la nueva fe que estaba a punto de dar” (RICARD: 1986, p. 171). Entre as “elites indígenas”, os franciscanos optaram, primeiro, pela ênfase na cristianização das crianças que, segundo eles projetavam, deveria dar bons resultados e auxiliar os padres nos trabalhos pastorais. A primeira tarefa era separar as crianças dos espanhóis, para que elas aprendessem o sentido da oração, da devoção, do culto divino, da vida monástica e dos ensinamentos de São Francisco. Porém, muitos *principales* resistiram a esse “internato” inicial, enviando, no lugar de suas proles, os filhos de seus criados (DUVERGER: 1993, p. 102). O conteúdo dos ensinamentos dos franciscanos pode ser dividido em dois grupos. O primeiro continha as orações e verdades essenciais: sinal da cruz, credo, Pai Nosso, Ave Maria, Salve Regina, os 14 artigos da fé (sete referentes à divindade, sete relacionados à humanidade de Cristo), os dez mandamentos de Deus, os cinco mandamentos da Igreja, os sete sacramentos, os sete pecados capitais, confissão geral e pecado mortal. No segundo grupo constavam as verdades complementares: virtudes teológicas, as 14 obras de misericórdia, os dons do Espírito Santo, os sentidos corporais, as potências da alma, os inimigos da alma, as bem-aventuranças e os dotes

do corpo glorificado (RICARD: 1986, pp. 189-191; CORCUERA DE MANCERA: 1991, pp. 150-155)¹⁰³.

Um dos pilares para a realização desse projeto franciscano – de ensinar aos filhos das elites indígenas e de formar, no entorno dos conventos, núcleos de ameríndios convertidos para assegurar o bom trabalho de evangelização – foi a fundação, em janeiro de 1536, do Colégio Santa Cruz de Tlatelolco. Na organização do “Imperial Colégio” estiveram envolvidos frades de renome, como o arcebispo Juan de Zumárraga (que já tinha se empenhado na constituição da primeira biblioteca na Nova Espanha) e o Bernardino de Sahagún que, além de professor, exerceu o cargo de reitor daquele colégio¹⁰⁴. Foi justamente em Santa Cruz de Tlatelolco que parte das elites indígenas recebeu os ensinamentos mais “pormenorizados” da doutrina cristã e, também, onde se discutiu fervorosamente sobre a possibilidade de formação de um clero indígena no México. Há uma forte inclinação, entre os estudiosos do tema, em concluir que aqueles indígenas formados nesse “núcleo intelectual” de Tlatelolco foram “de fato” cristianizados, enquanto as massas – a quem ficou reservado o ensino rudimentar – só foram superficialmente evangelizadas. Voltaremos a essa discussão mais adiante. Além

¹⁰³ Essa fase da catequese franciscana não escapou das críticas de outros religiosos. O dominicano Bartolomé de Las Casas, de grande influência política nos assuntos relacionados à Nova Espanha, escreveu na sua *Historia de las Indias*, no capítulo XIV: “Como poderiam, colonos embrutecidos e imorais, agir como mensageiros da fé entre os indígenas? Seria suficiente ensinar aos nativos a Ave-Maria, o Pai-nosso e o Credo em latim, como se ensina a papagaios e pegas?” (LAS CASAS Apud HÖFFNER: 1973, p. 184). Apesar de os colonos estarem no centro dessa crítica, o ataque refere-se também às estratégias dos irmãos menores que, por vezes, recorreram ao auxílio dos colonos para evangelizar.

¹⁰⁴ Há estudiosos, como Sonia Corcuera de Mancera, que viram raízes erasmitas no projeto do “Imperial Colégio”. Em geral, esse tipo de interpretação está ligado ao estudo de Marcel Batalillon (1996) sobre a presença do pensamento de Erasmo na Espanha do século XVI e, também, à influência do arcebispo Juan de Zumárraga, reconhecido por parte dos historiadores como um “erasmita inveterado”. A presença de certa fórmula evangélica nas estratégias missionárias franciscanas, resultantes da reforma cisneriana, também levou alguns autores à discussão sobre a influência de Erasmo: “La reforma cisneriana se predicó con base en una purificación del clero mediante la revitalización de su misión predicadora y el volver a recalcar el precepto de austeridad. El resultado de este movimiento fue la creación de una ‘élite espiritual de tendencia evangélica’, que simpatizaba con Erasmo y que se anticipaba a la Reforma Protestante. Esta élite, de la cual *Los doce* de Martín de Valencia eran un segmento, integraba la rama observante más que la rama conventual de la Orden Franciscana y seguía la *regula* reformada de Juan de Puebla y de Juan de Guadalupe, los fundadores de las *observantias strictissimas* en la España del Renacimiento” (GREENLEAF: 1992, p. 50).

dos estudos relacionados às verdades cristãs, no Imperial Colégio ensinava-se também o latim para a compreensão da Bíblia e da tradição judaico-cristã. Referindo-se ao projeto de educação dos indígenas, Serge Gruzinski escreveu: “percebe-se aí, incontestavelmente, o surgimento e a constituição de uma elite letrada, fortemente cristianizada, cuja principal característica é a íntima ligação com as ordens mendicantes, em especial com os franciscanos” (GRUZINSKI: 2003, p. 99).

A administração dos sacramentos constituiu-se, além da perspectiva estrita da evangelização, numa forma de penetração e controle das sociabilidades e práticas indígenas. Nesse sentido, “cristianizar” aproximava-se de “hispanizar”. Desde os primeiros anos da presença franciscana houve a preocupação com todas as dimensões do cotidiano dos nativos: o primeiro matrimônio foi realizado em 1526, mesmo ano em que teve lugar a primeira confissão. Dois anos mais tarde, foi feita a primeira procissão, intercedendo para que as chuvas cessassem. Isso sem falar dos batismos, das confirmações e do aparecimento da Virgem de Guadalupe a Juan Diego, em 1531, no cerro de Tepeyac. Essa penetração da Igreja no mundo americano também objetivou normatizar os padrões e ritmos da vida pública indígenas¹⁰⁵. Os sacramentos praticados com maior “sucesso” – dentro do que se poderia esperar – foram o matrimônio, a confissão e a comunhão, possibilitando um controle da vida social de muitos grupos de nativos. Por esses passos iniciais de penetração e disseminação da Igreja e da fé cristã, o ponto seguinte consistiu na consolidação da instituição.

É bom não perder de vista que esse processo de pulverização do poder da Igreja não ocorreu sem tensões ou atritos entre as diversas esferas do poder. Cada vez mais, as máculas e as fissuras no processo de institucionalização tornaram-se evidentes, tanto às autoridades européias quanto aos próprios indígenas. Nem sempre o que se mandou foi cumprido e vice-versa. Por diversas vezes o clero secular e o regular estiveram em desacordo. Quase nunca houve um ajuste harmônico entre

¹⁰⁵ Enfatizamos que esse controle e as tensões entre as normas enunciadas pela Igreja (no sentido mais amplo, englobando as ordens, bispos e leigos) deram-se na esfera pública, pois, no âmbito privado, esse controle era menos intenso e efetivo. Para tomarmos um exemplo, podemos lembrar dos casos dos *tlapialli* denunciados com veemência pelos religiosos do último terço do século XVI. Cf. VAINFAS (1991).

os níveis hierárquicos eclesiásticos. Contudo, como já realçamos, sempre existiu um discurso conciliatório e unificador, que abraçou tudo e a todos, sem refutar ou condenar – pelo menos até os anos 1570 – opiniões e posições que pudessem ser contraditórias. Isso manteve a saúde da instituição na América do século XVI e permitiu a coexistência de diversas estratégias e modelos no processo da conquista espiritual. Por meio dessas ações, por vezes diferentes entre si, os religiosos franciscanos fundaram –com as demais ordens – as bases da Igreja americana.

Sonia Corcuera de Mancera enfatizou que a missão franciscana quis fundar na Nova Espanha uma Igreja Nova, não contaminada pelos vícios europeus. Uma Igreja semelhante à primitiva que se distanciava das escolas teológicas e filosóficas espanholas, bem como das cerimônias exteriores e superstições, centrando foco apenas no que se chamou de cristianismo evangélico. Este deveria ser o mais simples possível (CORCUERA DE MANCERA: 1991, p. 94). De uma perspectiva semelhante, o historiador francês Serge Gruzinski escreveu que “os franciscanos haviam sonhado com uma Nova Espanha em que apenas os índios se encarregassem, eles mesmos, de lançar as bases de uma nova cristandade, tinham se empenhado em constituir uma barreira entre as populações conquistadas e os conquistadores, tinha procurado difundir as técnicas do Ocidente e ao mesmo tempo preservar o que era aceitável das culturas antigas. Foram eles que inspiraram, como vimos, muitos dos procedimentos, tentativas e ajustes ligados ao surgimento de uma cultura indígena-cristã” (GRUZINSKI: 2003, p. 109). Os pilares seráficos tinham coloração e entonação diferentes e específicas, mas, em seu fim último, foram erguidos para sustentar a cristianização da América, sem perturbar as estruturas do edifício todo.

4.2 Interpretações da evangelização na Nova Espanha

As interpretações sobre a cristianização da América são muitas e variadas¹⁰⁶. Em geral, aqueles que se dedicaram a esse tema têm, como parte de suas

¹⁰⁶ A concepção do que é a conversão cristã é bastante complexa, como veremos ao longo deste capítulo. De um modo geral, a teologia clássica considera conversão o “processo pelo qual um

preocupações, o objetivo de discutir a “natureza” da catequese cristã durante o século XVI. As questões que mais inquietam os historiadores são aquelas relacionadas à persistência de “práticas religiosas” pré-hispânicas, à inconstância dos nativos, às confusões e às “misturas” feitas pelos autóctones, entre tantas outras. Essas observações se tornam mais complexas ainda quando as colocamos como objetos de estudo da História, ou seja, no momento preciso em que evidenciamos as categorias que precisam ser analisadas em conjunto: o espaço; o tempo; os grupos missionários envolvidos; as perspectivas teológicas desses indivíduos; os grupos indígenas. De um só golpe, poderíamos dizer: a historicidade que envolve o objeto. Dito isso, não é difícil imaginar que houve muitas possibilidades para avaliar a evangelização da Nova Espanha. Neste trecho, destacaremos algumas das interpretações elaboradas a esse respeito para que, em seguida, possamos discutir e compreender a percepção que o frei Toríbio teve desse processo.

O estudo clássico sobre o tema da evangelização da Nova Espanha, de certo, é o de Robert Ricard, *La Conquista Espiritual de México* (1986). Nesse livro, concebido como tese ainda na década de 1930, Ricard construiu toda a trajetória do apostolado das ordens mendicantes na América, a partir do ano de 1523 até 1572, quando da chegada dos jesuítas. Sua interpretação passou pela análise da fundação e consolidação da Igreja, até chegar às reflexões gerais sobre esse processo. Apesar do tom favorável ao trabalho das ordens mendicantes, com especial atenção aos frades franciscanos, Robert Ricard discutiu a natureza da conversão pela observação das estratégias adotadas durante esse processo. Para o autor, houve duas formas de

indivíduo se volta para Deus e se une mais intimamente a ele. Este processo é uma livre resposta a Deus que se doa a si mesmo em Cristo e no Espírito Santo. A conversão verifica-se normalmente de modo gradual, às vezes manifesta-se através de intensas experiências-limite e com uma mudança radical dos próprios horizontes mentais e emocionais” (DULLES: 1994, p. 144). Nós notaremos que essa percepção mais geral da conversão será resignificada constantemente e adaptada a diversas circunstâncias. Há, ainda segundo Avery Dulles, vários tipos de conversão, aumentando assim a complexidade teológica do assunto: a *teística*, entendida como conversão a Deus como realidade transcendente; a *cristã* conversão a Jesus, manifestação suprema de Deus; a *eclesial*, conversão à Igreja, como comunidade de fé; a *pessoal*, conversão a um tipo de vida em que o compromisso pessoal é plenamente vivido (DULLES: 1994, p. 144). Muitas vezes esses tipos de conversão se mesclam ou se sobrepõem, como no caso da perspectiva presente na *Historia de los indios*. Nós usaremos as expressões “conversão”, “cristianização” e “evangelização” no mesmo sentido, a despeito das ligeiras distinções que possam ser feitas, mas que, para esta pesquisa, não são determinantes.

considerar as “civilizações pagãs” e que levaram a duas noções distintas da conversão cristã: a primeira era aquela da “tábula rasa”, que consistia na recusa total das tradições americanas e na ruptura com o passado indígena; a segunda consistiu no “sistema de preparação providencial”, que partia da constatação das semelhanças entre os elementos ameríndios e cristãos (RICARD: 1986, pp. 409-410).

Seguindo seus passos, podemos perceber a tensão entre duas percepções da evangelização: se tomarmos a perspectiva da “tábula rasa”, teremos uma percepção mais crítica da conversão cristã, pois os missionários verificavam com frequência a persistência de práticas não cristãs e, logo, a atuação do demônio como indicador da “falha na cristianização”¹⁰⁷. Se partirmos da “preparação providencial”, teremos um filtro mais poroso, pelo qual poderemos vislumbrar mesclas entre os elementos cristãos e indígenas e, desse modo, uma eficácia maior do projeto missionário. Entretanto, para além dessas considerações, o problema mesmo da cristianização da Nova Espanha e da avaliação do projeto missionário, segundo Ricard, esteve na tutela exercida pelos padres sobre os nativos e, com isso, na ausência de um clero indígena. Este seria o resultado do passo fundamental para que houvesse uma adequação da doutrina cristã à realidade americana, o que poderia superar as “dificuldades do apostolado mendicante”, apontadas por Robert Ricard ao longo do seu estudo.

Em outra perspectiva, encontramos a análise de Christian Duverger, *La conversión de los indios de Nueva España* (1993). Nesse estudo, o autor analisou os *Coloquios de los Doce*, escrito em 1564 por Sahagún, em que esse religioso discutia o projeto catequético dos frades menores, observando de partida a “missão dos doze”. Como já percebemos, Sahagún nutria certo pessimismo em relação à natureza da evangelização e, nos *Colóquios*, ele realçou esse problema. Já Christian Duverger

¹⁰⁷ De uma perspectiva histórica, Robert Ricard lembrou que havia nuances entre os missionários na avaliação da evangelização. Segundo o autor, havia religiosos mais entusiasmados como frei Toríbio, durante as primeiras décadas de catequese, e Diego Valadés, já no século seguinte, que viam certo sucesso no projeto missionário. De outro lado, havia aqueles menos otimistas e que colocavam em dúvida a catequese, como frei Sahagún, nos anos 1560: “Lo que sucede en realidad – seguimos resumiendo a Sahagún – es que los indios han consentido en recibir el bautismo, en hacerse exteriormente cristianos, pero en el fondo de su corazón no se resuelven a abandonar las antiguas costumbres, las viejas tradiciones y el culto de sus divinidades” (RICARD: 1986, p. 399).

analisou a obra de frei Bernardino para fazer suas considerações sobre a conversão cristã na Nova Espanha. Para esse autor, houve apenas uma conversão formal, pois os antigos costumes sobreviveram sob a roupagem do cristianismo: “Conversiones formales? Incuestionablemente! Veremos más adelante cuál fue la naturaleza exacta del proceso de cristianización y cómo el paganismo tradicional pudo persistir bajo la cobertura de la religión del Dios único” (DUVERGER: 1993, p. 107). Segundo o autor, houve uma conversão específica e formal em que parte dos costumes antigos se perpetuava no interior do culto católico. Porém, Duverger delegou aos franciscanos – de um modo geral e sem se precaver contra o risco de uma generalização – a noção de que era necessária uma catequese que mantivesse (mesmo que paradoxalmente) certos aspectos indígenas. Em outros termos, Duverger revestiu os métodos missionários franciscanos de certa sensibilidade “antropológica”, afirmando que “todo fue hecho para que se volvieran cristianos permaneciendo indios” (DUVERGER: 1993, p. 209). Há nessa análise um duplo problema: o primeiro refere-se à generalização dos trabalhos franciscanos, feita baseando-se nas percepções de Sahagún; a segunda se refere à compreensão do processo baseada no resultado, ou seja, a atribuição do “sincretismo” verificado à intencionalidade pastoral dos franciscanos. A pergunta que podemos fazer é: será que todos os missionários franciscanos tinham essa percepção? Aqui, entendemos que a reflexão de Robert Ricard, que pensou as supostas “falhas” como resultados das circunstâncias históricas que envolveram a cristianização, é um pouco mais rigorosa que a de Duverger. Talvez Sahagún partisse dessa perspectiva¹⁰⁸, porém afirmar que a cristianização foi formal porque houve a persistência “consentida”¹⁰⁹ de traços pré-hispânicos nos pareceu uma leitura arriscada e de caráter teleológico.

¹⁰⁸ Eduardo Natalino do Santos referiu-se a esse tema: “a utopia franciscana de incorporar os indígenas à cristandade, *mantendo suas especificidades culturais*, sucumbiu aos interesses imediatos e práticos de parte da Igreja e da coroa castelhana, manifestados em medidas que mostravam profundas alterações nas atitudes da metrópole em relação à política colonial e em medidas da Igreja em relação a trabalhos como os de Sahagún” (SANTOS: 2002, pp. 135-136, grifos nossos).

¹⁰⁹ Segundo Christian Duverger: “Esta política de substitución desplegada por los franciscanos en los primeros tiempos de la cristianización fue concebida a sabiendas como un puente tendido hacia el mundo indio. Y es cierto que ‘lo bonoso’ mantenido por esa actitud ayudó considerablemente a los mexicanos a llegar al bautismo. Pero existe el reverso de la medalla: los indios fundieron creencias

Serge Gruzinski também tratou da conversão¹¹⁰. De acordo com esse historiador francês, é possível distinguir os resultados da conversão de acordo com os graus de evangelização: entre as elites indígenas (*principales*), a catequese resultou num cristianismo que correspondia à compreensão dos preceitos e conceitos cristãos; entre as massas, os trabalhos pastorais deram origem a um cristianismo de “fórmula” (invocação trinitária), de “gestos” (sinal-da-cruz) e de sacramentos (batismo, confissão e matrimônio) (GRUZINSKI: 2003, p. 261 e ss). Houve, no lugar da conversão, “conversões” que variavam de acordo com as circunstâncias. Para além dessa distinção dos “graus de cristianização” (que são constantes em outras análises), Serge Gruzinski ressaltou a relação entre a percepção da evangelização e as persistências das idolatrias nos espaços públicos. Para o autor, a discussão sobre os limites e a natureza da catequese poderia variar de acordo com o lugar de onde se observavam aqueles processos. Pois à medida que os religiosos “saneavam” os locais públicos, eles iam constatando a conversão; porém, quando encontravam essas práticas, eles ficavam mais reticentes¹¹¹. Nas palavras de Gruzinski: “Por detrás dos golpes que lemos acima, percebem-se facilmente as conseqüências e os limites da evangelização. Ao reprimir as formas mais visíveis dos cultos autóctones, a Igreja, como vimos, desferiu um duro golpe no monopólio da idolatria, que antes exercia uma dominação simbólica e incontestável” (GRUZINSKI: 2003, p. 260). Assim, a

antiguas y nuevas, y después de cristianizadas, las antiguas figuras del paganismo no fueron abandonadas” (DUVERGER: 1993, p. 202).

¹¹⁰ Estamos nos referindo às discussões feitas nas obras *Colonização do Imaginário* (2003) e *Pensamento Mestiço* (2001).

¹¹¹ A reflexão de Serge Gruzinski sobre a conversão, sobretudo no que se refere as suas observações a respeito do espaço público e da substituição de um sistema simbólico por outro, entrecruza-se com o seu conceito de “ocidentalização”. Para o autor, a cristianização foi um dos elementos centrais nesse movimento de ocidentalizar, notadamente naquilo que Gruzinski chamou de “captura do sobrenatural” e “colonização do imaginário”. Embora saibamos das relações intrínsecas entre política e religião no século XVI, em alguns momentos, pareceu-nos que Gruzinski esteve tentado a compreender a cristianização unicamente como uma ponte à dominação colonial (dos corpos, segundo o autor): “Mas a conversão seria apenas uma questão de salvação? [...] A integração política dos povos indígenas exigia sua cristianização [...] Os instrumentos da conversão revelam a diversidade das estratégias desenvolvidas pelos monges para submeter os vencidos à sua lei e torná-los cristãos” (GRUZINSKI: 2001, p. 98). Talvez fosse interessante, para o caso dos franciscanos, inverter a ordem e pensar na conversão como uma “estratégia para torná-los cristãos” para que, depois disso, estivessem submissos à lei espanhola.

compreensão que esse autor tem da conversão passa pelo escalonamento dos convertidos e também pela relação com o espaço público.

Dois outros estudiosos compreenderam o processo da conversão de modo semelhante ao de Gruzinski. Sonia Corcuera de Mancera, de um lado, realçou a divisão entre duas vias possíveis de evangelização: a primeira preocupava-se com um ensino mais denso e esteve voltada para as elites; a segunda ocupou-se apenas dos ensinamentos preliminares, destinados às massas. Segundo a autora, “cada una ofrecía la posibilidad de llegar a resultados concretos, llevar al indígena del error a la verdad, a través de un proceso de aprendizaje a desarrollar. En su forma más esquemática la primera opción consistía en instruir a los indios en el cristianismo de manera profunda y pormenorizada, y la segunda, estriba en limitar la enseñanza a los niveles básicos” (CORCUERA DE MANCERA: 1991, p. 10). De outro lado, Charles Boxer chamou a atenção para o número de apostasias que se seguiram às conversões em massa, realizadas junto aos *macehuales*. Para Boxer, a evangelização dos adultos, diferentemente da cristianização das crianças e das elites que giravam em torno da órbita dos conventos e do Imperial Colégio, foi apenas superficial (BOXER: 1989, p. 120). Para chegar a essa conclusão, esse historiador analisou três aspectos: qualidade e a quantidade dos convertidos (apesar da subjetividade implícita nesses critérios); persistência da idolatria e do Cristianismo sincrético; e o fluxo e refluxo do entusiasmo dos missionários.

Leandro Karnal, em seu estudo sobre as representações religiosas no México quinhentista, também assentou sua reflexão e interpretação da catequese dividindo-a em duas possibilidades: a ação soteriológica e a catequese mistagógica. Nas palavras do autor: “diante da impossibilidade (ou falta de vontade) de uma catequese mistagógica, que implicasse efetiva mudança de vida sob a égide dos valores evangélicos, o clero missionário optou pela catequese salvífica e pela ação soteriológica imediata: batizar em massa, fazer decorar as verdades fundamentais, manter os índios em grupos organizados, fazê-los andar em procissão e ir à missa [...] Havia uma pequena elite, especialmente no México, que foi educada com um cuidado extremo. Filhos dos ‘principais’ da primeira geração pós-conquista, esses elementos

tinham amplo controle dos códigos cristãos” (KARNAL: 1998, p. 230). Além dessa divisão entre os projetos catequéticos e as diversas “conversões” geradas entre os indígenas, o trabalho de Karnal colocou o problema mais amplo da reflexão sobre o que “era estar convertido”. Era fazer o sinal-da-cruz? Ser batizado? Ir às missas? O que era ser cristão naquele momento? Do ponto de vista histórico, essa era a pergunta central a ser respondida, pois no século XVI (como em toda a história do Cristianismo) havia muitos “modelos” de cristãos. Se levarmos, como o autor sugeriu, ao pé da letra os preceitos bíblicos, certamente os *convertidos* – na Europa e América – caberiam nos dedos de uma mão, ou nem tanto.

Então, seguindo a sugestão de Karnal, o objetivo não é buscar a “evangelização ideal” (representada pelos modelos bíblicos) e compará-la com o que se encontrava na Nova Espanha para, em seguida, concluir: “formal”, “superficial”, “incompleta”. Mas compreender as circunstâncias em que os religiosos, cada qual do seu ponto de vista¹¹², conceberam e construíram a noção de conversão ou, pelo contrário, de não conversão. Daí o engodo que se cria no momento exato em que desejamos ver de modo panorâmico ou por um “quadro geral” a evangelização dos indígenas no México do século XVI, porque há muitas avaliações sobre o “mesmo” processo, e escolher uma delas não permite estabelecer um juízo coerente sobre o cenário mais amplo. Uns, tendo em vista os primeiros sacramentos, já afirmavam entusiasticamente “o sucesso da cristianização”. Outros, discutindo a compreensão que os nativos tinham da Santíssima Trindade (tão cara a muitos ocidentais), colocavam em xeque o aproveitamento dos ameríndios e acentuavam sua “variável sinceridade”. Houve ou não a cristianização dos indígenas do México no século XVI? Talvez a cristianização não; houve *uma* cristianização no século XVI, cujas

¹¹² Pela expressão “ponto de vista”, nós estamos indicando o conceito mais amplo de “historicidade”. O “ponto de vista” dos frades englobava: seu tempo; seu espaço; a ordem religiosa à qual pertencia; as suas perspectivas teológicas e políticas; sua narrativa; as circunstâncias históricas; e a tradição em que estava imerso. Há um grande leque a ser aberto para refletir sobre a conversão, impedindo que, a um só golpe, lancemos um olhar geral para compreender a cristianização. No lugar da continuidade de um único processo, talvez seja interessante fixar-se no seu contrário: nas discontinuidades e suas possibilidades interpretativas.

características e limites são amplos e ainda estão por serem compreendidos e esquadrihados.

4.3 Narrativas da conversão: variações e descontinuidades

Foi preciso percorrer esse caminho em torno das interpretações para que pudéssemos analisar com mais precisão a compreensão que Motolinía teve, na *Historia de los indios*, da conversão cristã. Isso porque, de um modo geral, os autores anteriores pressupunham, implicitamente, determinada noção de conversão (correta e modelar) para afirmar que aquela dos nativos era superficial, formal, incompleta, incerta etc; ou mesmo para discutir a divisão entre os ensinamentos dispensados às massas e às elites. Daqui para frente, pensaremos na concepção de conversão cristã como algo mais fluido e maleável, passível de ser ressignificado e deslocado de acordo com as situações e circunstâncias. Mesmo que possamos lembrar das orientações pontificais a respeito da “adesão pessoal”, das disposições do IV Concílio de Latrão, em 1215, para não falar da reunião em Trento (que escapa do nosso objeto) e das “Leis das Escrituras”, também devemos ponderar a respeito das novidades impostas pela experiência na Nova Espanha e do diálogo e tensão, fixados nas crônicas, entre a “bagagem intelectual” dos missionários e as “situações vivenciadas”. Com isso queremos dizer que, junto às orientações teológicas, havia as novidades e as circunstâncias americanas que tendiam a fugir das normas cristãs fixas. Essa fuga não invalidava o trabalho dos missionários, mas constituía um campo em que nasciam novas experiências e limites, bem como implicava o redimensionamento de conceitos, como no caso da conversão cristã. Isso posto, vejamos como Motolinía compreendia esse conceito na *Historia de los indios*.

Como já lemos no capítulo 2 deste estudo, a *Historia de los indios* é uma obra que nos dá a impressão de não ter tido revisores. Essa sensação de que o resultado final é uma espécie de “colcha de retalhos” é constante durante a leitura do relato. Apesar do sentido mais amplo e da premissa existente, que já indicamos, essa crônica de Motolinía apresenta mais descontinuidades narrativas do que,

propriamente, continuidades e harmonias. Aqueles que estão em busca de uma “história” dos indígenas ou mesmo da catequese franciscana podem se surpreender com a quantidade de informações e com sua estruturação “cronologicamente desorganizada”. É o problema que propusemos sobre a existência de um “tempo narrativo” que foge do “tempo do calendário”, para não falar no “tempo da produção da obra”¹¹³. A discussão a respeito dessa “descontinuidade” na obra de Motolinía é longa, como vimos. Uns, como Edmundo O’Gorman, buscaram respostas na problematização da autoria; outros, como Georges Baudot, sugeriram a “pressa na finalização” como a responsável. Nós queremos, junto com esses autores, indicar que talvez essa falta de “unidade descritiva” seja fruto de uma percepção menos contínua que Motolinía tinha dos eventos que presenciava, participava ou sabia. Estamos sugerindo que, para além da suposta pressa ou do problema autoral, as idas e vindas do texto de Motolinía, suas descontinuidades e ausência de um único ponto fixo¹¹⁴ podem indicar certa sensibilidade do religioso para as tensões do cotidiano¹¹⁵. Afinal de contas, sabemos que os eventos do dia-a-dia não se conectam “naturalmente” e não são tão lineares como podem sugerir alguns relatos. A narrativa, ou antes a rememoração, criada *a posteriori* é que dá *um* sentido e cria os nexos que faltam a esses eventos em seu “estado natural”. No caso de Motolinía, essas ligações e a lógica que organizou o seu relato são menos evidentes, embora existam e sejam inteligíveis.

Essa ponderação será imprescindível à discussão sobre a concepção de conversão cristã presente na *Historia de los indios*, porque há uma tensão entre o

¹¹³ Apontamos a solução dada por Cintia Brown sobre essa relação das temporalidades com a historiografia e com a memória: “Qual a relação entre o passado, a memória e o texto histórico? Quando se fala em historiografia, é preciso dar conta de duas temporalidades, ou seja, o tempo em que se desenrolaram os acontecimentos contados e o tempo da redação da narrativa. A memória desempenha o papel de intermediária entre essas duas temporalidades, pois ela compreende inicialmente uma imagem mental do passado; é um fenômeno intelectual volátil, mas, em seguida, é aprisionada nas palavras” (BROWN *Apud* PINTO: 1998, p. 292).

¹¹⁴ Nós emprestamos de José Alves Freitas Neto (2003: pp. 194-198) a expressão “ponto fixo”, empregada na avaliação que o autor fez da retórica lascasiana a respeito do indígena.

¹¹⁵ Por exemplo: talvez não seja tão incoerente, aos olhos do frade, escrever num capítulo que a idolatria está “quitada” e, em outro, dizer que os nativos adoravam seus ídolos “escondidamente”.

resultado que a organização da obra sugere e os *indícios*¹¹⁶ presentes na narrativa. Em outras palavras: Motolinía organizou o seu texto (dividindo-o em Tratados e Capítulos) seguindo uma estrutura teleológica indicada desde o princípio da narrativa: serão relatados “los ritos antiguos, idolatrías y sacrificios de los indios de la Nueva España, y de la maravillosa conversión que Dios en ellos ha obrado” (MOTOLINÍA: 2001, p. 1). Observando a obra de modo panorâmico, poderemos perceber que há, necessariamente, um caminho percorrido que vai dos tempos da idolatria à “maravilhosa” conversão cristã¹¹⁷. O tempo da narrativa sugere esse trajeto, bem como uma determinada concepção da cristianização. Contudo, ao aproximarmos do texto seguindo seus passos, poderemos localizar fissuras (que vamos chamar de “certezas e incertezas da conversão”) nessa perspectiva panorâmica que permitem outra compreensão – talvez mais esquadrinhada e menos linear – a respeito do que o missionário entendeu ser a cristianização da Nova Espanha no século XVI. Analisaremos, pois, nas próximas páginas, os trechos referentes às certezas e incertezas da evangelização e os parâmetros aos quais Motolinía recorreu para afirmar ou negar a conversão cristã. Esse exercício poderá nos indicar quais os limites que o frade menor vislumbrou no projeto do qual participava. Mais ao final, retomaremos a discussão a respeito da tensão entre a organização da obra e essas “descontinuidades” presentes no relato.

A *Historia de los indios*, como dissemos, já se inicia pressupondo a maravilhosa conversão dos indígenas ao Cristianismo. A Epístola Proeminal, que foi a última parte da obra a ser escrita e que tinha por função apresentar o relato ao sexto Conde de Benavente, é o primeiro momento de afirmação da conversão. Não há dúvidas ou ponderações, mas simplesmente a noção de continuidade e de sucesso da

¹¹⁶ Estamos pensando o indício de modo semelhante àquele proposto por Carlo Ginzburg: “Se as pretensões de conhecimento sistemático mostram-se cada vez mais como veleidades, nem por isso a idéia de totalidade deve ser abandonada. Pelo contrário: a existência de uma profunda conexão que explica os fenômenos superficiais é reforçada no próprio momento em que se afirma que um conhecimento direto de tal conexão não é possível. Se a realidade é opaca, existem zonas privilegiadas – sinais, indícios – que permitem decifrá-la” (GINZBURG: 1991, p. 177).

¹¹⁷ Para Sonia Corcuera de Mancera, a obra de Motolinía foi organizada em dois eixos: a destruição do passado indígena (a idolatria) e a realidade da conversão dos nativos (CORCUERA DE MANCERA: 1991, p. 136).

missão. O êxito da evangelização está no plano divino (“que Dios en ellos ha obrado”), sendo que aos homens (colonos e padres) cabia apenas o papel de cumprir essa tarefa. Esse entusiasmo com a conversão é nutrido ao longo de outros trechos. Por exemplo, o capítulo 13, do *Tratado Primero*, é o momento em que, na estrutura da obra, Motolinía passou das descrições da idolatria (em uma narrativa apoiada em verbos conjugados no passado imperfeito) aos relatos da conversão. Nesse capítulo, o leitor é convidado a mergulhar no cenário composto pelo franciscano, em que não há dúvidas ou descontinuidades em relação à certeza da evangelização. É a “comprovação” da vitória do Cristianismo sobre os costumes pagãos: “Los indios en esta noche vienen a los oficios divinos y oyen sus tres misas, y los que no caben en la iglesia por eso no se van, sino delante de la puerta y en el patio rezan y hacen lo mismo que si estuviesen dentro; y a este propósito contaré una cosa que cuando la vi, por una parte me hacía reír y por otra me puso admiración, y es que entrando yo un día en una iglesia algo lejos de nuestra casa, hallé que aquel barrio o pueblo se había ayuntado, y poco antes habían tañido su campana como ya el tiempo que en otras partes tañen a misa, y dichas las horas de Nuestra Señora, luego dijeron su doctrina cristiana, y después cantaron su *pater noster* y *ave maría* y tañendo como a ofrenda rezaron todos bajo; luego tañeron como a los *santus*, y herían los pechos ante la imagen del crucifijo, y decían que oían misa con el ánimo y con el deseo, porque no tenían quién se la dijese” (MOTOLINÍA: 2001, p. 76).

Nesse trecho, que representa a transição entre os *Tratados Primero* e *Segundo*, frei Toríbio organizou um quadro em que havia a certeza da evangelização. Tudo está ajustado de modo harmônico para convencer o leitor do êxito do projeto. Ainda nessa parte, encontramos os elementos necessários para que Motolinía indique a conversão cristã: ir às missas, o conhecimento da doutrina cristã, do “*pater noster* y *ave maría*” e o cumprimento de outros rituais¹¹⁸. Ainda nesse capítulo, Motolinía discorreu sobre

¹¹⁸ Apesar de se referir a um grande número de indígenas que ficavam nos “pátios” das igrejas, Motolinía também se ocupou de identificar o bom aproveitamento do Cristianismo entre os *principales*: “Los indios señores y principales, ataviados y vestidos de sus camisas blancas y mantas labradas con plumajes, y con piñas de rosas en las manos, bailan y dicen cantares en su lengua, de las fiestas que celebran, que los frailes se los han traducido, y los maestros de sus cantares las han puesto a su modo de manera de metro, que son graciosos y bien entonados” (MOTOLINÍA: 2001, p. 75). Se, como o

as festas de Natal, Sexta-Feira Santa, Domingo de Ramos, Dia dos Apóstolos, Finados, entre outros. Essa ênfase nos indica que sua percepção da conversão, bem como a certeza do sucesso da mesma, passa pela observação do calendário cristão. A reorganização do tempo e do sistema simbólico indígena tendo em vista as festas cristãs era, para Motolinía, uma “prova” da evangelização. O fato de o frade registrar que viu os ameríndios dançando, cantando e respeitando o “tempo cristão” dava mostras de que os trabalhos dos frades tinham surtido efeito, o que era motivo de grande alegria para Motolinía, conforme notamos em sua narrativa.

Em outra parte, no Capítulo 2 do *Tratado Segundo*, ainda bastante entusiasmado, Motolinía estimou que entre 1521 e 1536 foram batizados “más de quatro millones de ánimas”. Para reforçar os números que apresentava em sua obra, o seráfico explicou que chegou a essas cifras por duas vias: 1) pelo número de regiões localizadas e seus habitantes; e 2) pelo número de frades que estavam trabalhando junto aos nativos: por volta de 1536 eram 60 os franciscanos na Nova Espanha, sem falar de cerca de 20 irmãos que tinham batizado por alguns anos e retornado à Espanha (MOTOLINÍA: 2001, p. 116).

O batismo, como vimos ao discutir o projeto catequético franciscano, era o segundo passo fundamental a ser dado (o primeiro consistia na destruição dos templos e ídolos). A relação entre a cristianização e a quantidade de batizados foi bastante comum entre os franciscanos. As cerimônias eram coletivas e as cifras de catecúmenos sempre altas. Segundo Christian Duverger, outros irmãos menores, como o arcebispo Juan de Zumárraga e Martín de Valência, falavam em números tão altos quanto os de Motolinía (DUVERGER: 1993, pp. 102-106). A quantidade de batizados foi um dos elementos mais discutido entre os historiadores que se dedicaram a pensar a conversão cristã. De certo modo, o raciocínio que predominou foi o de que essas cerimônias eram apenas atos formais, superficiais e teatrais, sem que implicasse uma “conversão sincera”. Mais uma vez retomaremos, aqui, o argumento de que sustentar uma discussão pela existência de uma “conversão

próprio franciscano tinha anotado, a catequese começava pelo ensino das crianças, o resultado final e o bom aproveitamento também era verificado entre os adultos das elites.

perfeita e modelar” pode ser uma espécie de recusa da singularidade da cristianização da América, porque, de acordo com a *Historia de los indios* – que aqui é nosso objeto, esses “milliones” de batizados davam os primeiros passos como cristãos.

O aspecto quantitativo, na obra de Motolinía, é bastante impressionante; e, se lembrarmos do momento em que ela foi produzida, compreenderemos que as imagens hiperbólicas eram parte das soluções retóricas encontradas pelo frade para convencer ou simplesmente “provocar uma boa imagem” dos trabalhos franciscanos aos seus contemporâneos. Contudo, é importante ressaltar que localizar as “soluções retóricas” no texto do frade não significa dizer que as cifras “não são reais”, mas simplesmente perceber o que foi mais ou, ao contrário, menos enfatizado no relato. A percepção da cristianização também estará atrelada, como podemos perceber no *Tratado Segundo*, ao cumprimento dos demais sacramentos e rituais. A penitência¹¹⁹ e o matrimônio¹²⁰ foram bastante freqüentes e reveladores da cristianização, segundo Motolinía. As procissões e a disposição dos nativos em ir às missas e às festas cristãs também fazem parte da avaliação que o frade fazia da evangelização do México.

Por outro lado, Motolinía também destacou o aspecto qualitativo da conversão. No lugar dos números de batizados, a ênfase nas ações dos indígenas cristianizados: “tenían otras muchas hechicerías y ilusiones con que el demonio los traía engañados, las cuales han ya dejado, en tanta manera, que a quien no lo viere no lo podrá creer la *gran cristiandad* y devoción que mora en todos estos naturales, que no parece sino que [a] cada uno le va la vida en procurar de ser mejor que su vecino ni conocido; y verdaderamente hay tanto que decir y tanto que contar la *buena cristiandad* de estos indios, que de sólo ello podría hacer un buen libro” (MOTOLINÍA:

¹¹⁹ “De los que reciben el sacramento de la penitencia ha habido y cada día pasan cosas notables, y las más y casi todas son notorias a los confesores, por las cuales conocen la gran misericordia y bondad de Dios que así trae a los pecadores a verdadera penitencia” (MOTOLINÍA: 2001, p. 129).

¹²⁰ “El sacramento del matrimonio en esta tierra de *Anáhuac*, o Nueva España, se comenzó en *Tezcuco*. En el año de 1526, domingo 14 de octubre, se desposó pública y solemnemente don Hernando hermano del señor de *Tezcuco* con otro siete compañeros suyos, criados todos en la casa de Dios, y para esta fiesta llamaron de México, que son cinco leguas, a muchas personas honradas, para que les honrasen y festejasen sus bodas [...] En *Xupanzinco*, que es pueblo de harta gente, con una legua a la redonda que todo es bien poblado, en domingo ayuntáronse todos para oír la misa y desposáronse así antes de misa como después por todo el día, cuatrocientos y cincuenta pares, y bautizáronse más de setecientos niños y quinientos adultos” (MOTOLINÍA: 2001, pp. 139-141).

2001, p. 146, grifos nossos). Novamente encontramos as imagens superlativas, agora relacionadas à qualidade da cristianização. Motolinía faz com que seu leitor imagine (“não poderá crer”) o que ele está descrevendo. Esse cenário construído não dá margens a dúvidas sobre a catequese, pois a própria narrativa de frei Toríbio assenta-se sobre as certezas (“e verdadeiramente há tanto o que dizer”). Nesse trecho a força e o êxito da conversão são marcados pela vitória sobre a astúcia do demônio, um dos “agentes” que provocarão “incertezas” em alguns trechos da *Historia de los indios*, como veremos.

É curioso notar que, por vezes, a constatação da conversão passou por comparações do tipo “vivem como cristãos” (MOTOLINÍA: 2001, p. 147). A pergunta que devemos fazer é: a quais cristãos ou modelos Motolinía estava comparando? O trecho anterior a essa analogia pode nos ajudar a responder: “Cada tercero día después de dicha misa se dice la doctrina cristiana, y los domingos y fiestas, de manera que casi chicos y grandes saben no sólo los mandamientos, sino todo lo que son obligados a creer y guardar; y como lo traen tan por costumbre, viene de aquí el confesarse a menudo, y aun hay muchos que no se acuestan con pecado mortal, sin primero le manifestar a su confesor; y algunos hay que hacen votos de castidad, otros de religión, aunque a esto les van mucho a la mano, por ser aún muy nuevos y no les quieren dar el hábito [...]” (MOTOLINÍA: 2001, p. 147). Em outra parte, as ações modelares são expressas da seguinte forma: “[...] y ofrecieron mucha ropa, y cada día ofrecen y dan mucha limosna, tanto, que aunque no ha más de siete meses que está poblado, vale lo que tiene en tierras y ganado cerca de mil pesos de oro y crecerá mucho, porque como los indios son recién venidos a la fe hacen muchas limosnas, y entre ellas diré lo que he visto, que en el año pasado [1537] en sola esta provincia de *Tlaxcala* ahorraron los indios más de veinte mil esclavos, y pusieron grandes penas que nadie hiciese esclavo, ni le comprase ni vendiese; porque la ley de Dios no lo permite” (MOTOLINÍA: 2001, p. 147). Nesse trecho estão as virtudes que Motolinía considerou essenciais para atestar o sucesso da cristianização. De algum modo, a questão das esmolas, dos escravos e da criação de um hospital para “servir y enterrar” os pobres apontam algumas das expectativas dos irmãos menores:

convertidos que se assemelhassem àqueles da Igreja Primitiva¹²¹ e aos fundadores dos primeiros conventos franciscanos no século XIII. Esse modelo não era fixo, mas servia de norte aos trabalhos missionários e aos ideais dos seráficos.

Ainda no *Tratado Segundo*, encontramos um trecho em que Motolinía “dialoga com sua consciência” e externa seus pensamentos formulando “perguntas retóricas”. Para acabar de vez com as dúvidas sobre a catequese na Nova Espanha, o frade indagou: 1) “Quem não se espantará com as maravilhas e misericórdias que Deus faz nestas terras?”; 2) “Por que não se alegram os homens ao se depararem com as coisas feitas por Deus?”; 3) “Quem não crerá que os índios formariam e reformariam suas consciências e intenções e que se ofereceriam para morrer pela fé cristã?”; 4) “Quem não se alegrará ao ver uma “cristandade tão cumprida” em tão pouco tempo?” (MOTOLINÍA: 2001, pp. 158-159). Esse jogo de perguntas com respostas dadas servia para afirmar o êxito daquele processo que Motolinía participava havia mais de uma década.

Em outra parte, já no *Tratado Tercero*, Motolinía acentuava o caráter teleológico de sua narrativa, que partia de um fim conhecido e necessário – a conversão dos nativos – para compreender o desenrolar da cristianização: “¡Oh México, que tales montes te cercan y coronan! Ahora con razón volará tu fama, porque en ti resplandece la fe y evangelio de Jesucristo. Tú que antes eras maestra de pecados, ahora eres enseñadora de verdad; y tú que antes estabas en tinieblas y oscuridad, ahora das resplandor de doctrina y cristiandad. Más te ensalza y engrandece la sección que tiene a el invictísimo César don Carlos, que el tirano señorío con que otro tiempo a todos querías sujetar. Eras entonces una Babilonia, llena de confusiones y maldades; ahora eres otra Jerusalén, madre de provincias y reinos. Andabas e ibas a do querías, según te guiaba la voluntad de un idiota gentil, que en ti ejecutaba leyes divinas y humanas. Otro tiempo con autoridad del príncipe de las tinieblas, anhelando amenazabas, prendías y sacrificabas, así hombres como

¹²¹ Se a Igreja Primitiva servia como modelo de “instituição” a Motolinía, a narrativa da sua constituição também fornecia algumas *tópicas* aos relatos do frade. O andamento da cristianização, os sucessos e os percalços pastorais contados na *Historia de los indios* têm semelhanças consideráveis com o texto bíblico dos *Atos dos Apóstolos*.

mujeres, y su sangre ofrecías al demonio en cartas y papeles; ahora con oraciones y sacrificios buenos y justos adoras y confiesas a el Señor de los señores” (MOTOLINÍA: 2001, p. 204). As idas ao passado idolátrico e as voltas ao presente cristão indicam, no plano da obra, a idéia de que tinha havido uma conversão inconteste ao Cristianismo. Inconteste porque, apesar dos indícios que apontaremos na seqüência e que criam incertezas e obstáculos à evangelização, o tempo da narrativa e o *sentido da história* na obra de frei Toríbio não correspondiam, exatamente, ao tempo cronológico. Na *Historia de los indios* houve uma cristianização. Voltaremos, no final desse tópico, a essa idéia. Vejamos agora os motivos das incertezas de Motolinía no que se referia à conversão cristã.

Se em muitos momentos a certeza da cristianização predominou na crônica de frei Toríbio, em outros essa convicção foi colocada em suspenso. São instantes em que somos levados às seguintes perguntas: os indígenas abandonaram ou não a idolatria? Eles tinham se casado ou não? Eles já não tinham confessados sobre tal “falta”, por que continuam a praticá-la? As respostas a essas perguntas podem variar, pois há situações, na *Historia de los indios*, em que Motolinía estava acusando um “retorno do paganismo” em lugares já percorridos pelos missionários, e há outros trechos em que o franciscano estava se referindo a novos espaços e tempos. Porém, também devemos admitir que quando lemos sobre a *conversão* (termo forte que indica, na tradição cristã, um renascimento, uma nova vida) imaginamos, mesmo sem ter essa intenção, “certa perfeição”, um processo que tem começo, meio e fim. Isso porque somos, também, tributários da tradição cristã, queiramos ou não. Talvez por isso, as incertezas a respeito do êxito da evangelização no México, quando miramos a narrativa de Motolinía, nos causam, à primeira vista, certa estranheza. Isso não significa que a catequese não pode falhar, seja por falta de métodos missionários, seja por “resistência” dos pagãos; mas significa que, de acordo com o tom do texto de frei Toríbio, o insucesso parece uma possibilidade muito distante. As virtudes dos nativos,

a boa disposição dos missionários, a Graça de Deus; tudo parece em plena harmonia na Nova Espanha¹²². O que poderia estar em desacordo?

No *Tratado Primero*, capítulo 4, encontramos os primeiros sinais de dúvidas com relação à cristianização. Embora o tema predominante dessa primeira parte da *Historia de los indios* seja a “destruição da idolatria”, Motolinía já afirmava com certa satisfação: “ya que los predicadores comenzaban a soltar algo en la lengua y predicaban sin libro, y como ya los indios no llamaban ni servían a los ídolos *si no* era lejos o escondidamente, venían muchos de ellos los domingos y fiestas oír la palabra de Dios [...]” (MOTOLINÍA: 2001, p. 31, grifos nossos). Quer dizer: as pregações dos frades, nas línguas locais, tinham surtido efeito e os índios não adoravam mais seus ídolos, *a não ser* longe e em lugares escondidos. Nós, com certa resignação e impaciência, nos perguntamos: houve ou não a conversão? A idolatria estava quitada ou não?

As respostas não são simples e nos remetem a elementos que tratamos no capítulo anterior ao discutir a idolatria: a relação desta com a conversão e o problema do espaço público. Embora Motolinía sugira o sucesso da pregação, ele faz a ressalva, colocando-se (com seu leitor) no meio do caminho entre um ponto e outro. Por que – continuamos a indagar sem paciência – Motolinía não escreveu: “Começamos a soltar algo na língua indígena, *mas* os índios ainda continuam a adorar seus ídolos em lugares escondidos”? Nesse caso, nosso olhar está buscando certa lógica que escapa ao universo de Motolinía. Escapa porque formular a frase nesses termos, usando a conjunção adversativa “mas”, contrariava duplamente as perspectivas de frei Toríbio: 1) porque o termo “mas” indicava restrições à conversão e não produzia um bom “argumento retórico” para falar dos trabalhos seráficos no Novo Mundo (um dos objetivos da *Historia de los indios*). Os trabalhos dos frades menores não tinham, segundo a narrativa de Motolinía, “mas”, “porém” ou “contudo”¹²³. 2) Porque ao

¹²² Devemos lembrar, no plano teológico, que se as Escrituras ordenam a “proclamação do Evangelho a todo mundo” chamando a todos, elas mesmas asseveram: nem todos são escolhidos. Encontramos em Marcos 16,15: “E disse-lhes: ‘Ide por todo o mundo, proclamai o Evangelho a toda criatura’”; e em Mateus 22,14: “Com efeito, muitos são chamados, mas poucos escolhidos”.

¹²³ É curioso notar como Motolinía fez o “tom” de sua narrativa acompanhar aquilo que estava sendo contado. Então, por exemplo, com as certezas e incertezas da cristianização variava também o ritmo de

formular o raciocínio desse modo, Motolinía não teria afirmado o êxito da conversão que, para ele, independia do fato de os indígenas ainda adorarem seus ídolos em lugares distantes. Essa persistência não significava “fracasso” na cristianização, pois a substituição das práticas idolátricas dos espaços públicos e coletivos pelos rituais cristãos correspondia, para Motolinía, à evangelização. Os mais cartesianos vão indagar, indicando que há uma contradição: se eles ainda adoravam ídolos, eles eram cristãos? Do ponto de vista de Motolinía sim. Pois dentro daquelas circunstâncias (celebração de alguns rituais cristãos nas praças, ruas e igrejas, administração dos sacramentos¹²⁴ e extirpação da idolatria) e de acordo com a expectativa do frade eles tinham se convertido¹²⁵. Mas, poderíamos continuar perguntando, as Escrituras não advertem que deve existir o arrependimento e um novo nascimento? Sim, tudo isso é correto, porém voltamos ao problema que colocamos nas páginas anteriores: quem, então, cumpria todos esses requisitos? O modelo ideal presente na Bíblia não deve ser nosso parâmetro para pensar a concepção de Motolinía.

A cristianização, afirmada com satisfação por Motolinía, não foi compartilhada por outros religiosos, a não ser com muitas restrições. O franciscano Sahagún e o dominicano Diego Durán nutriam certo “pessimismo”, pois a dissimulação dos indígenas e a persistência da idolatria eram fatores que colocavam em xeque o sucesso da empresa missionária no México¹²⁶. A Motolinía, no entanto, as

seu relato. No capítulo 4, do *Tratado Primero*, nos instantes em que o franciscano ressalta a “vontade” ou “obediência” dos nativos às coisas de Deus, seu texto fica mais suave, realçando que os índios cantavam por todas as partes, davam “glórias a Deus” etc. É a descrição paradisíaca. Imbricada a esta, aparece o relato contrário: nos lugares onde persistiam as idolatrias e tinha-se a incerteza da conversão, a descrição do inferno: as chamas do demônio acesas, os incensos a poluir o ambiente, as figuras das cobras e outros “deuses horrendos” (MOTOLINÍA: 2001, pp. 31-36).

¹²⁴ Mesmo em relação à administração dos sacramentos, situação em que Motolinía mais via bons resultados, houve algumas dúvidas, como no caso dos *principales* de Texcoco que relutavam em abandonar suas mulheres e casarem (MOTOLINÍA: 2001, p. 140).

¹²⁵ Pelo contrário, numa avaliação em retrospectiva, Serge Gruzinski escreveu: “mas nem por isso devemos considerar que as massas estivessem completamente cristianizadas desde o século XVI, ainda que as práticas públicas e cerimônias comunitárias não pudessem se furtar às formas cristãs” (GRUZINSKI: 2003, p. 226).

¹²⁶ Outros religiosos, no século XVII, também se referiram com desconfiança à evangelização. Jacinto de la Serna e Hernando Ruiz de Alarcón, conhecidos como “extirpadores de idolatrias”, chamavam a atenção para a existência de culto aos ídolos nos espaços internos das casas (BERNAND & GRUZINSKI: 1992, pp. 80-109). Serge Gruzinski assinalou que o clero espanhol se preocupou com as

coisas não pareciam tão difíceis assim. Um dos fatores fundamentais para a construção do olhar de frei Toríbio foi a constituição do espaço público após a chegada dos missionários. Na perspectiva de Motolinía, presente na *Historia de los indios*, o ambiente coletivo é um dos parâmetros para a avaliação do processo. Os elementos cênicos¹²⁷ e o comportamento dos neófitos nas ruas e praças analisados com rigor pelo frade. Temos, novamente, a aproximação entre a “conversão” e a “hispanização”. De acordo com Joseph Höffner, durante a Baixa Idade Média e o chamado “Século de Ouro”, havia a tendência em aproximar a concepção da *conversão cristã à assimilação da cultura ocidental* (HÖFFNER: 1973, p. 138). De alguma forma, foi esse o exercício de Motolinía ao enfatizar a narrativa da destruição dos ídolos e a construção das igrejas; as festas cristãs e as cerimônias batismais; enfim, ao se preocupar com aquilo que se “dava aos olhos de todos”. Ao realçar esse aspecto, estamos retomando – como já havíamos feito com a idolatria – a dimensão política da evangelização. Afinal de contas, o frade não poderia julgar a “sinceridade” da conversão dos nativos a não ser pela exteriorização ou não desse processo.

Sonia Corcuera de Mancera também refletiu a respeito dessa dimensão pública das práticas e da noção de conversão que dela resulta. Nas palavras da historiadora, “los términos pecado, infierno, idolatría, beoderas, agüeros y hechicerías son el marco de fondo de esos capítulos [da obra de frei Toribio]. Para Motolinía, embriaguez o beodera son sinónimos de idolatría y obra del demonio. No le preocupa tanto la bebida popular de naturaleza profana, sino la embriaguez ritual que, como vimos, era aceptada por la sociedad indígena tradicional por su significación religiosa. Se trata de una *embriaguez pública, comunitaria y asociada a fechas y ceremonias festivas*. Fray Toribio la considera un mal de la gentilidad de los indios que, a pesar de la destrucción obsesiva de los ídolos que él lleva a cabo sin descanso, es muy difícil de erradicar” (CORCUERA DE MANCERA: 1991, p. 136, grifos nossos). Nesse trecho, a autora apresentou seu juízo sobre a conversão: os missionários, mesmo com sua

manifestações visíveis e, com isso, permitia a sobrevivência de costumes pagãos (GRUZINSKI: 2003, pp. 142-143). Com isso, segundo esse historiador francês, é possível compreender por que os nativos, em meados dos anos 1580, ainda partilhavam da concepção de um tempo cíclico.

¹²⁷ Para uma análise dos adereços, teatro e outras formas de exteriorização dos rituais cristãos no México do século XVI, ver Karnal (1998).

dedicação, não puderam substituir o homem velho pelo novo. Ela vinculou o sucesso da conversão, festejado num momento pelos frades, ao desaparecimento de algumas práticas no espaço comunitário público, sobretudo pela repressão violenta¹²⁸. Segundo a autora, no entanto, essa estratégia fomentou a dissimulação no ambiente coletivo e o confinamento das antigas práticas ao espaço privado ou a lugares distantes dos olhares cristãos¹²⁹.

A relação entre a concepção de evangelização de Motolinía e sua percepção das práticas idolátricas (no sentido mais amplo, do qual tratamos no Capítulo 3) é intensa durante toda a *Historia de los indios*. A segunda é o parâmetro para pensar a primeira: afirmar uma é negar a outra e vice-versa. A idolatria é uma espécie de medida que, quanto menos presente no cotidiano, mais permite ao frade alegrar-se e entusiasmar-se com a cristianização. Mesmo a ciência que o religioso tem da “persistência da idolatria” não sugere o “fracasso” da evangelização ou mesmo inibe seu entusiasmo e esperança. Pelo contrário, ela indica – de acordo com o plano da *Historia de los indios* – a necessidade de trabalhos mais incessantes dos franciscanos para que, cada vez mais, a cristandade se tornasse uma realidade na Nova Espanha.

As incertezas da evangelização também eram motivadas, segundo o relato de frei Toríbio, pela astúcia do demônio. Assim, as apostasias que ocorriam com alguma frequência não eram resultado de uma catequização superficial ou da formalidade dos batismos (acusação de alguns missionários como Las Casas), mas da malícia do diabo que, por descuido dos nativos nas coisas de Deus, os enganava, levando-os de volta à idolatria. Se houve percalços não foi porque não houve “conversão sincera”, mas porque todos os crentes (independentemente das condições) são passíveis de tentação se não vigiarem¹³⁰. Resistir ao demônio, perseverar diante das dificuldades e voltar-se ao Bem são as virtudes do cristão.

¹²⁸ Aqui Sonia Corcuera de Mancera faz referência às punições impostas aos indígenas pela Inquisição Episcopal, encabeçada pelo arcebispo Juan de Zumárraga entre os anos 1530 e 1540.

¹²⁹ Essa é também a perspectiva de Ronaldo Vainfas (1991) ao analisar a sobrevivência das idolatrias e a resistência indígena no mundo ibérico do século XVI.

¹³⁰ A tentação faz parte da narrativa cristã e na Bíblia podemos encontrar alguns exemplos, sendo o livro de Jó o modelo clássico.

Havia, por fim, outro elemento desestabilizador da evangelização e que provocava dúvidas com relação ao aproveitamento que os indígenas tinham da fé cristã: a cobiça dos colonos. Os conflitos entre colonos, padres e índios foram intensos durante a colonização, mas especialmente na primeira década do século XVI. Voltaremos a esse tema dos conflitos e da primazia franciscana no tópico final deste capítulo. Aqui, queremos só destacar como Motolinía atribuía responsabilidade aos espanhóis pelas incertezas da catequese¹³¹.

Os maus comportamentos, a exploração, os vícios: tudo isso aumentava a dificuldade dos missionários que tinham, além de todas dificuldades já enunciadas, mais um adversário. Motolinía escreveu sobre esse engodo de modo claro: “Si alguno preguntase qué ha sido la causa de tantos males, yo diría que la codicia, que por poner en el cofre unas barras de oro para no sé quién, que tales bienes yo digo que no los gozará el tercero herdero [...]” (MOTOLINÍA: 2001, p. 30). Em outra parte, o frade relatou que “en el año de treinta y nueve y en año de cuarenta algunos españoles, de ellos con autoridad y otros sin ella, por mostrar que tenían celo de la fe, y pensando que hacían algo, comenzaron a revolver la tierra, y a desenterrar los muertos, y apremiar a los indios porque les diesen ídolos; y en algunas partes llegó a tanto la cosa, que los indios buscaban los ídolos que estaban podridos y olvidados debajo de tierra, y aún algunos indios fueron tan atormentados, que en realidad de verdad hicieron ídolos de nuevo, y los dieron porque los dejasen de maltratar. Mezclábase con el buen celo que mostraban en buscar ídolos una codicia pequeña [...]” (MOTOLINÍA: 2001, p. 291). Os colonos cobiçosos eram um mal a ser combatido também. Mesmo quando eles queriam ajudar, Motolinía desconfiava que o “bom zelo” era apenas superficial e que demonstravam uma pequena cobiça¹³². Além dos

¹³¹ Das dez pragas que, segundo Motolinía, assolaram a Nova Espanha no momento da chegada dos espanhóis, só a primeira (vírus) e a terceira (fome, por conta de “períodos estéreis na agricultura”) não eram resultados da ação nociva e cobiçosa dos colonos. As outras oito pragas tinham sua origem no desejo desmedido por coisas materiais.

¹³² Se Motolinía responsabilizou os colonos, como estamos percebendo, é preciso enfatizar que esse não é um ponto fixo em sua obra. Há trechos em que o frade ressaltou a ajuda dos colonos na cristianização, como no momento de apartar os conflitos entre os próprios indígenas nas chamadas “guerras floridas”. Sem a ajuda dos leigos, naquele momento a catequese não teria sido possível (MOTOLINÍA: 2001, pp. 280-281).

danos materiais que provocavam nos povoados que exploravam, os exemplos dados aos indígenas eram prejudiciais à cristianização. Com isso, temos os indícios todos que poderiam questionar as certezas de frei Toríbio.

Essas variações e descontinuidades discutidas tornam o sentido da conversão na *Historia de los indios* bastante complexo. Para compreender essa afirmação são necessárias três observações: 1) O tempo da obra não se refere ao tempo cronológico, possibilitando a existência, no interior da narrativa, de uma lógica e sentido histórico próprios: contar a “história dos índios” dos anos da idolatria até chegar à evangelização, respeitando uma “estrutura providencial e teleológica”¹³³. Essa organização não foi escolhida fortuitamente e indica, desde as primeiras linhas, o final último da obra: a conversão dos nativos alcançada pelos trabalhos franciscanos. A cristianização, nessa concepção, não é imperfeita, superficial, incompleta, formal: é a conversão possibilitada pelos desígnios divinos. 2) Esse sentido da conversão, no entanto, é perturbado pela falta de unidade narrativa de Motolinía que, mesmo partindo de uma premissa (que não é exclusiva, está claro), construiu um relato fragmentado que nos possibilitou discutir as incertezas que se agitavam no interior da “certeza estrutural”. Contudo, essas dúvidas (ou refluxos) não deslegitimavam os trabalhos pastorais contados pelo franciscano e nem os resultados apresentados, como pudemos observar. 3) Por fim, porque para se pensar sobre a concepção de conversão cristã na América é preciso afastar-se um pouco dos modelos ideais, sem, contudo, refutá-los totalmente, mas tornando-os mais flexíveis e históricos. O fato de não ter havido a “cristianização perfeita” (se isso for possível) não significa a “não cristianização”, mas *uma* determinada evangelização que tem feições e limites específicos e que continua a provocar alguns estudiosos do tema que optam por julgar no lugar de compreender.

4.4 “*De la prisa que los indios tienen*”: a vontade indígena

¹³³ A perspectiva escatológica e a constituição de uma estrutura teleológica que evolui do passado pecador, passando pelo presente de cristianização e provas, até chegar ao futuro perfeito e conhecido tem, também, sua matriz nas Escrituras. As Cartas de Paulo são exemplares nesse sentido, em especial, as epístolas aos Romanos e aos Gálatas.

Se há incertezas que se manifestam no interior do relato de Motolinía, de certo elas têm menos “força retórica” quando as comparamos aos momentos em que o frade vislumbrava o êxito da cristianização. Dentre os aspectos todos que atestavam a evangelização, e que já discutimos nos tópicos anteriores, há um em especial que chama a atenção: a forma como o franciscano construiu uma narrativa que evidencia, parte após parte, a vontade indígena de ir ao encontro do Cristianismo. Ao longo da *Historia de los indios* os nativos sempre querem ser batizados, casados ou se confessar com os padres. Eles pedem, imploram e se esforçam para participar dos sacramentos e para “viver uma vida cristã”. Ainda, esses desejos são qualificados como “apressados”: os ameríndios têm pressa de ir se batizar, de destruir seus ídolos e de cumprir todas as novas orientações. Então, para esquadrihar esse tema, vamos partir de algumas perguntas a que esperamos responder neste tópico: 1) qual o fundamento dessa vontade indígena? Ou seja, quais conceitos ou reflexões possibilitam a Motolinía afirmar que os índios têm esses desejos e de isso ser, de certo modo, aceito entre seus receptores? 2) Como isso se articula e se soma às primeiras observações que fizemos sobre a concepção que o frade tinha da conversão cristã? 3) Como a dimensão teológica dessa construção da vontade dos nativos se relaciona com a questão política presente na *Historia de los indios*?

A primeira percepção que devemos enunciar aqui é que essa “vontade indígena” não é fruto somente de um argumento retórico de Motolinía. Estamos indicando que, junto à força narrativa e implicações que essa fórmula terá no conjunto da obra, há premissas teológicas e convicções do franciscano que lhe autorizavam relatar a busca incessante dos nativos pelas “coisas de Deus”. É importante pontuar e evidenciar essa circunstância, pois queremos nos prevenir contra aquelas leituras históricas (ou não tão históricas assim) que indicam certa “construção ideológica” na crônica dos religiosos do século XVI. Essas interpretações, às vezes implicitamente, sugerem que a “vontade indígena” é apenas um artifício narrativo que possibilitava ou encobria a “real dominação” dos nativos. Talvez alguém possa, indignado, asseverar: jamais os indígenas, portadores de uma cultura e

“religião” próprias, iriam querer se converter ao Cristianismo por sua própria vontade e se sujeitar aos padres e espanhóis. Esse olhar que busca a dicotomia entre duas categorias, índios e espanhóis, talvez ajude menos a compreender e interpretar a complexidade daqueles processos. Na “realidade” não sabemos se eles corriam atrás dos padres implorando o batismo e a evangelização; também “na realidade” não sabemos se eles não corriam. O que temos são textos, que constituem representações dessas “realidades”, e que chegaram até nós. Nossa tarefa será perceber quais eram os mecanismos e as ferramentas conceituais que possibilitavam aos frades, no nosso caso ao Motolinía, narrar essa vontade de um determinado modo e, ainda, ser recebido e dialogar com um público leitor e com seus confrades. Isso é importante pois sinaliza que as idéias de que os nativos tinham vontade de se tornar cristãos não eram “disparatadas” mas, pelo contrário, encontravam ressonância no ambiente em que circulavam. Dito isso, vamos a nossa hipótese.

O que poderia fazer, segundo Motolinía, que os nativos tivessem vontade de se tornar cristãos? Como já observamos, o franciscano construiu um quadro narrativo em que ele descreveu os pecados (a idolatria, poligamia, sacrifícios) até chegar à “maravilhosa conversão”. Esta foi possível, ainda acompanhando o sentido da narrativa, porque os nativos *desejaram* a conversão e este fato é a conexão que torna possível, com os trabalhos pastorais, a passagem da vida em pecados (na qual eles viviam desde a criação do mundo e até a chegada dos missionários) à vida cristã. Esse *desejo* ou *vontade* dos ameríndios, em nosso ponto de vista, deve ser compreendido por meio da concepção da “Graça divina”. Na *Historia de los indios* há a sugestão de uma dimensão sobrenatural que agia entre os nativos e que servia como uma ponte entre os tempos da idolatria e a nova vida. Essa dimensão da Graça perpassa todo o relato do frade e cria os sentidos e ligações que não foram explicitados por Motolinía, mas que compõem sua percepção geral e ampla daquele processo. Somente após perseguir essa hipótese e percorrer esse caminho, pudemos conceber uma interpretação menos apressada do sentido da narrativa do frade e de seu “otimismo” em relação à conversão cristã. Para discutir a atuação da Graça, nós nos voltaremos à formulação agostiniana desse fenômeno. Isso por dois motivos: o

primeiro refere-se ao pioneirismo da sistematização do Cristianismo feita por santo Agostinho, ainda nos primeiros séculos da era cristã; o segundo é por ocasião das constantes referências que aparecem no texto de Motolinía aos pressupostos agostinianos, que veremos mais a seguir. Junto à percepção agostiniana, tentaremos vislumbrar como a teoria paulina da conversão, exposta nas epístolas e reorganizada por Agostinho, também serviu de paradigma a frei Toríbio e a sua narrativa da evangelização da América. Essa opção por voltar a Agostinho não significa a exclusão de outras reflexões a respeito do tema, até porque os escritos do bispo de Hipona serviram de ponto de partida aos demais teólogos medievais, inclusive àqueles da Escola Franciscana de Paris¹³⁴, tão influente sobre os seráficos.

O primeiro ponto que nos interessa na teoria agostiniana é a concepção de Homem: “o homem é uma unidade substancial de corpo e alma” (BOEHNER & GILSON: 2004, p. 180), sendo que cabe à alma, parte superior, governar o corpo. Por conta dessa unidade entre as duas partes, a instância inferior – o corpo – tem a possibilidade de se unir com a natureza de Deus. Assim, de acordo com a metafísica agostiniana, a alma tem diversos graus de ação em relação ao corpo, desde a simples vivificação até chegar à contemplação da sabedoria divina e ao retorno da criatura ao Criador. Desse modo, a alma se configura como uma espécie de “imagem de Deus”, que, portanto, se assemelha a Ele¹³⁵. Essa semelhança garante o fato de que todas as criaturas trazem impressos em sua parte superior “vestígios da Santíssima Trindade”¹³⁶ e que, por isso mesmo, têm a garantia da possibilidade de retornar ao Criador (BOEHNER & GILSON: 2004, p. 184).

¹³⁴ Quando nos referimos à Escola Franciscana de Paris, queremos lembrar de nomes como os de Alexandre de Hales e são Boaventura (citado algumas vezes por Motolinía). Porém, não podemos esquecer outros importantes filósofos e teólogos que contribuíram para a discussão em torno da Graça, como o franciscano Duns Scotus e o dominicano são Tomás de Aquino.

¹³⁵ A alma é ativa e produz o sentido último para o corpo. Assim, pelas coisas externas é possível o retorno ao próprio interior e, em seguida, ao espírito. Agostinho defende, contra os maniqueus, em seu *A natureza do Bem* (2005, p. 5-7), que toda natureza, em si mesma e pelo simples fato de *ser*, é boa.

¹³⁶ No século XIII, enquanto organizava a história da vida de são Francisco e ensinava em Paris, são Boaventura também se referiu aos vestígios de Deus. Na análise que faz da concepção de Trindade em Boaventura, Bernardino de Armellada anotou: “Deus criou-nos livremente e criou-nos livres. Pela relação essencial entre causa e efeito, é inevitável que o autor que produz uma coisa não possa pelo menos deixar nela a marca, de algum modo perceptível, de sua personalidade. E Deus criador das

A Trindade se projeta sobre as criaturas por duas tríades, extremamente importantes para compreendermos a fundamentação agostiniana: a primeira é “mente-conhecimento-amor”; a segunda é “memória-entendimento-vontade”. Essas duas tríades são correlatas entre si, formando uma correspondência que as une: mente/memória – conhecimento/entendimento – amor/vontade. Essa correlação torna-se interessante quando lembramos da doutrina do bispo de Hipona que não se pode *amar* aquilo que se desconhece e que não se procura (vontade) senão o que se *ama*: “é claro, pois, que ninguém ama o desconhecido. Para poder tender a um objeto é necessário que a alma já possua dele uma representação prévia, por vaga ou confusa que seja” (BOEHNER & GILSON: 2004, p. 165). Aqui a relação entre “amor/vontade” evidencia-se, com o binômio “conhecimento/entendimento”, que, também, traz implícito o problema da “memória/mente”. Em outras palavras, para que haja a vontade de retornar a Deus (relacionada ao cerne da nossa discussão em torno da conversão), é preciso existir uma “ordenação” das demais potências: a mente/memória e o conhecimento/entendimento. Em todos os seres criados por Deus há um “conhecimento prévio” que deve ser “reavivado” (pela ação missionária junto à mente/memória) para que a vontade/amor esteja direcionada ao devido lugar: o Bem supremo, Deus¹³⁷.

coisas, o qual se revelou em Cristo como trino em Pessoas, teve que deixar seu *vestigio* nas criaturas. Além disso, sendo autor das coisas em sua totalidade, sem pressuposto material algum, não pode deixar de ser o *exemplar* do qual todas as coisas recebam sua matéria e sua forma. Boaventura, a partir desta exemplaridade de Deus e com sua profundidade de teólogo místico, detecta o vestígio Trino em todas as dimensões da criação, desde os seres inanimados até o próprio decorrer da história” (ARMELLADA: 2005, p. 373). Essa idéia de *exemplaridade* é interessante pois servirá de base à reflexão sobre a teoria da iluminação de Boaventura, cuja premissa central é que o homem é singular e contingente, logo não pode alcançar nenhum conhecimento universal e transcendente sem o auxílio dos chamados *exemplares divinos*. Somente a “co-presença” de Deus no homem possibilita o reconhecimento do perfeito e do necessário, sem o qual é impossível saber o que é imperfeito e contingente.

¹³⁷ Essa fundamentação de santo Agostinho é, muito provavelmente, um desdobramento e sistematização das palavras de Paulo em sua carta aos Romanos (7,14-20): “Sabemos que a Lei é espiritual; mas eu sou carnal, vendido como escravo ao pecado. Realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto. Ora, se faço o que não quero, eu reconheço que a Lei é boa. Na realidade, não mais eu que pratico a ação, mas o pecado que habita em mim. Eu sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne. Pois o querer o bem está ao meu alcance, não porém o praticá-lo. Com efeito, não faço o bem que eu quero, mas pratico o mal que não quero. Ora, se eu faço o que não quero, já não sou eu que estou agindo, e sim o pecado que habita em mim”.

O problema está, pois, na existência dos pecados que colocam em desarmonia essas “potências” da alma. O conhecimento prévio, por conta dos pecados, não é reavivado e logo a “memória do bem” não é acionada, fazendo com que a vontade perca sua reta direção. No belo diálogo que trava com Evódio, em seu *O Livre-Arbítrio* (1995), Agostinho referiu-se ao que ele entende por “boa vontade”: “é a vontade pela qual desejamos viver com retidão e honestidade, para atingirmos o cume da sabedoria. Considera agora, se não desejas levar uma vida reta e honesta, ou se não queres ardentemente te tornar sábio. Ou pelo menos, se ousarias negar que temos a boa vontade, ao quisermos essas coisas” (AGOSTINHO: 1995, p. 56).

Assim, a vontade humana é boa por poder participar, por meio da iluminação divina, dos desígnios de Deus. E aqui estava o ponto de desacordo do bispo de Hipona em relação aos pelagianos, contra os quais se opôs no século V: estes afirmavam certa “onipotência moral da vontade livre”, refutando a noção da Graça interior e a condição do pecado original, enquanto Agostinho só admitia a livre vontade por meio da redenção do pecado original pela Graça divina¹³⁸. Então, a Graça era o único fator pelo qual o “gentio” poderia redirecionar sua vontades para o Bem, pois por si só ele era incapaz. Sidney Silveira referiu-se a essa questão na tradição dos “Santos Padres”, dialogando com a Suma Teológica de São Tomás de Aquino e complementando a questão do Pecado Original e da Graça: “Pecado Original é a disposição desordenada da natureza humana após a Queda do primeiro homem, e provém da ruptura da harmonia constitutiva da justiça original. Trata-se de uma desordem em relação à melhor disposição da natureza humana, que, privada

É interessante lembrar que a crítica de Motolinía à idolatria assentava-se, também, nesse raciocínio: os indígenas cometiam o pecado porque direcionavam sua vontade/amor para o lugar errado: as criaturas, no lugar do Criador.

¹³⁸ No verbete que escreveu sobre “Conversão”, Avery Dulles observou que: “vários concílios, no Ocidente, deram forma decisiva ao ensinamento católico sobre a conversão. O segundo Concílio de Orange (529), fazendo suas algumas das posições de Agostinho contra Pelágio, ensina a absoluta necessidade da graça e da luz do Espírito Santo, para tornar possível o assentimento à pregação do evangelho, mas também o desejo da fé e do batismo” (DULLES: 1994, p. 144). Ou seja, Agostinho fundou, por meio da oposição aos pelagianos, a teoria da conversão pela ação da Graça, que deveria causar a aceitação da cristianização bem como a vontade de fé e de batismo. Como veremos, mais adiante, é justamente sobre essa vontade de fé e batismo que Motolinía assentou o seu relato. Embora outras reuniões conciliares tenham estabelecido disposições a respeito da ação da Graça, há certa sobrevivência do “eixo agostiniano”.

de alguns bens naturais e dos sobrenaturais, pelo pecado de Adão, se tornou incapaz de, por si mesma, compreender e escolher os verdadeiros bens, o que só poderá ocorrer com o auxílio da Graça. Perdida a harmonia entre as várias potências da alma do homem, a sua vontade passa a tender aos bens comutáveis, e não mais a Deus, enquanto os apetites sensuais passam a não mais obedecer aos ditames da razão, transformando-se em um fim em si mesmos” (SILVEIRA: 2005, p. IX).

Essa tradição dos Padres sistematizou a “elaboração teológica” que aparece de modo disperso nas epístolas paulinas. Na carta aos Efésios (2, 1-8), por exemplo, encontramos o seguinte trecho sobre a Graça: “Vós estáveis mortos em vossos delitos e pecados. Neles vivíeis outrora, conforme a índole deste mundo, conforme o Príncipe do poder do ar, o espírito que agora opera nos filhos da obediência. Com eles nós também andávamos outrora nos desejos da carne, satisfazendo as vontades da carne e os seus impulsos, e éramos por natureza como os demais, filhos da ira. Mas Deus, que é rico em misericórdia, pelo grande amor com que nos amou, quando estávamos mortos em nossos delitos, nos vivificou juntamente com Cristo – pela graça fostes salvos! – e com ele nos ressuscitou e nos fez assentar nos céus, em Cristo Jesus, a fim de mostrar nos tempos vindouros a extraordinária riqueza da sua graça, pela sua bondade para conosco, em Cristo Jesus. Pela graça fostes salvos, por meio da fé, e isso não vem de vós, é o dom de Deus”. Na carta aos Romanos (3,21-24) Paulo escreveu que “independentemente da Lei, se manifestou a justiça de Deus, testemunhada pela Lei e pelos Profetas, justiça de Deus que opera pela fé em Jesus Cristo, em favor de todos os que crêem – pois não há diferença, sendo que todos pecaram e todos estão privados da glória de Deus – e são justificados gratuitamente, por sua graça, em virtude da redenção realizada em Cristo Jesus”. Ainda voltando-se aos Romanos (5, 1-2), o apóstolo enfatizou: “Tendo sido, pois, justificados pela fé, estamos em paz com Deus por nosso Senhor Jesus Cristo, por quem tivemos acesso, pela fé, a esta graça, na qual estamos firmes e nos gloriamos na esperança da glória de Deus”. Esses, entre outros trechos das epístolas de Paulo, serviram de base para a sistematização teológica efetuada por Agostinho e, depois, pelos outros “grandes teólogos medievais”. A ênfase na Graça, na fé e na

possibilidade de “todos os homens” serem justificados nos dá condições de pensar sobre a forma como Motolinía concebeu a conversão dos nativos e realçou o papel da vontade.

Antes, pois, de partirmos às análises da *Historia de los indios*, é necessário fazer uma observação a respeito da noção de liberdade, e em última instância do Livre Arbítrio, que aparece subscrita a essa discussão. Então, o que estamos compreendendo das elaborações paulina e agostiniana é que todos os homens são “decaídos” desde o pecado original, e essa condição coloca em desarmonia suas “faculdades” ou “potências” naturais (memória, entendimento e vontade). Os homens, que são criaturas, têm espelhado em si a Trindade, o que implica a existência de uma “representação prévia” de Deus em suas almas. Pela metafísica agostiniana, essa noção indica que enquanto as almas não retornarem ao Criador elas não encontrarão repouso definitivo, do que se conclui, portanto, que há um caráter obrigatório do retorno. Para retornar, no entanto, é preciso querer, sendo que essa vontade relaciona-se ao “conhecimento prévio” que os homens têm de Deus e ao “reavivar” de sua memória do Bem. Entretanto, essa vontade de voltar a Deus não é possível de ser alcançada pelo homem – em sua condição pecadora desde Adão e Eva – senão pela atuação da Graça. Ele, o homem, não consegue, por si só, orientar suas faculdades e direcionar o seu desejo para o Bem, pois sua natureza é decaída. A justificação das criaturas ocorre por meio da combinação entre a fé nas Escrituras e a ação da Graça divina, que são responsáveis por harmonizar a memória e o entendimento humanos, fazendo com que, necessariamente, a vontade se encaminhe para o Bem Supremo.

Se aceitarmos como correto (no sentido argumentativo) esse raciocínio, encontraremos implícito o problema da liberdade, pois poderíamos perguntar: qual é a possibilidade que o homem tem de escolher se, desde o princípio, há um movimento a ser realizado (o retorno ao Criador), impedido circunstancialmente pelos pecados (original, mortal e venial), mas viabilizado pela justificação dos

homens por meio da Graça e da fé¹³⁹? Qual a possibilidade de escolher (problema do Livre-Arbítrio) se nossa vontade, por todas essas condições, está orientada para Deus? Para responder é preciso esclarecer um detalhe fundamental: a liberdade, para santo Agostinho, está associada à vontade e não a uma decisão da razão¹⁴⁰. Logo, haverá liberdade quando a vontade estiver orientada para fazer o bem.

Para compreender esse problema, duas condições são exigidas, segundo Étienne Gilson: “um dom de Deus, que é a *graça*, e o *livre-arbítrio*. Sem o livre-arbítrio, não haveria problemas; sem a graça, o livre-arbítrio (depois do pecado original) não iria querer o bem ou, se o quisesse, não poderia realizá-lo. A *graça*, portanto, não tem o efeito de suprimir a vontade, mas sim de torná-la boa, pois que se havia transformado em má. Esse poder de usar bem o livre-arbítrio é precisamente a *liberdade*. A possibilidade de fazer o mal é inseparável do livre-arbítrio, mas o poder de não fazê-lo é a marca da liberdade – e encontrar-se confirmado na graça a ponto de não mais fazer o mal é o grau supremo da liberdade” (GILSON *Apud* REALE & ANTISERI: 2003, p. 457). Com essa reflexão, Étienne Gilson nos ajuda a compreender dois pontos substanciais: o primeiro é que o Livre-Arbítrio existe e que, portanto, o problema está no uso que se faz dele¹⁴¹; o segundo ponto estabelece que a teoria da Graça não impossibilita a

¹³⁹ De um modo mais poético e sutil, Agostinho escreveu em suas *Confissões*: “Nós vemos todas essas vossas criaturas porque existem e têm de ser. Mas porque Vós as vedes é que elas existem. Eternamente, vemos que existem; e no nosso íntimo notamos que são boas. Vós, porém, as vistes feitas, onde julgastes que se deviam fazer. Nós, agora, somos inclinados a praticar o bem, depois que nosso coração o concebeu, inspirado pelo vosso Espírito. Mas, ao princípio, desertando de Vós, éramos arrastados para o mal. Contudo, Vós meu Deus e único Bem, nunca deixastes de nos beneficiar. Com a vossa graça algumas obras realizamos, mas estas não são eternas. Depois de termos praticado, esperamos repousar na vossa grande santificação. Vós sois o Bem que de nenhum bem precisa. Estais sempre em repouso, porque sois Vós mesmo o vosso descanso” (AGOSTINHO: 1999, p. 416).

¹⁴⁰ Segundo Sidney Silveira, na concepção agostiniana “a verdadeira liberdade não consiste em fazer o que se tem vontade, mas fazer o que se deve porque se tem vontade” (SILVEIRA: 2005, pp. XI-XII). Assim a liberdade decorre da eleição do bem apreendido pelo intelecto e desejado pela vontade. O ser humano é livre somente quando escolhe o bem, identificado com a verdade (a essência divina, o Sumo Ser). “Quando alguém elege o erro – e nisto reside, formalmente, o pecado –, optando por um bem menor em detrimento de um mais excelente, está exercitando a faculdade do livre-arbítrio, de escolha” (SILVEIRA: 2005, p. XIII).

¹⁴¹ “Vista em si mesma, a vontade é um valor neutro, pois podemos utilizá-la tanto para o bem como para o mal. A vontade que opta pelo mal, torna-se má; a que escolhe o bem, torna-se boa. [...] Perguntar-se-á: Não será a vontade um bem perigoso, visto que podemos servir-nos dela para fazer o mal? De modo nenhum. Sabemos que o nosso destino é a participação na felicidade, o que pressupõe a

liberdade, mas, pelo contrário, faculta ao homem tornar boa a sua vontade e agir, desse modo, com a “mais suprema liberdade”.

Para Agostinho, existe uma ordem moral e social objetiva e o “reconhecimento desta ordem é a condição do retorno, tanto do entendimento como da vontade. A vontade a reconhece, evitando perturbá-la e respeitando-a em suas ações, mediante uma reta apreciação dos valores e por uma conduta consentânea com eles” (BOEHNER & GILSON: 2004, p. 187). Está claro, pois, que o reconhecimento dessa ordem pela vontade passa pela atuação da Graça, que possibilita e impulsiona o querer dos “sujeitos” à “reta ordem”. Se os indígenas quiseram se batizar e cumprir os demais sacramentos, houve – segundo Motolinía – a atuação da Graça divina, a apreensão da estrutura moral e social objetiva e, por conseguinte, a manutenção da reta ordem¹⁴².

Memória, entendimento e vontade estiveram, nessas circunstâncias, em plena harmonia. Poderíamos perguntar: então os nativos não eram livres? Aqueles descritos por Motolinía como “desejosos pelas coisas de Deus” eram os mais livres, pois as suas vontades estiveram orientadas para o Bem Supremo e, como vimos, nisso consistia a plenitude da liberdade, segundo Agostinho. A liberdade, nessa perspectiva, não é poder fazer aquilo que se quer, mas querer fazer o que se deve fazer, ou seja, a opção pelo fazer o bem. Como vimos na integração entre as duas tríades que se projetam nos homens (memória/mente – entendimento/conhecimento – vontade/amor), o correspondente da vontade é o amor. Este é o cimento necessário, na teoria agostiniana, para a realização da ordem moral: todo homem age conforme o amor (BOEHNER & GILSON: 2004, pp. 188-189). Porém a discussão é precisamente o que amar. Se admitirmos, pois, que o fim último de nosso querer, segundo a teoria agostiniana, é Deus, devemos reformular nossa pergunta nos seguintes termos: o que pode, então, nos levar até Deus?

presença, em nós, de uma vontade capaz de tomar posse desta felicidade” (BOEHNER & GILSON: 2004, pp. 191-192).

¹⁴² “Esta ordem é o efeito da vontade divina, que é a lei interna regendo criaturas em harmonia com as normas eternas da divina sabedoria” (BOEHNER & GILSON: 2004, p. 187).

A resposta é a Caridade (*Caritas*), “ou seja, o amor a Deus” (BOEHNER & GILSON: 2004, p. 189). Esse amor divide-se em duas “categorias”: 1) amar ao outro como a si mesmo, num patamar de igualdade; 2) amar a Deus sobre todas as coisas, um amor absoluto e insubstituível. Desse modo, estão dadas as condições da ordem moral: amar significa agir com justiça, pois amar equivale a “fazer o bem”, logo se há um amor verdadeiro como fundamento não poderá deixar de existir o bem. A ordem social é derivada dessa estrutura moral, sendo que o amor deve ser a base da comunidade, e a paz o desejo comum¹⁴³.

Com essas observações não pretendemos fazer, aqui, uma incursão no denso debate sobre a moralidade tendo em vista as idéias de santo Agostinho. A intenção foi realçar as noções de Graça divina, vontade e liberdade presentes nessa discussão que poderão nos servir para pensar, se não aqui mas em outros estudos, em quais patamares os missionários espanhóis imaginaram a condição do indígena e postularam sua conversão cristã e liberdade civil. Por exemplo, no campo jurídico-político essa reflexão pode indicar que a lei (aquelas primeiras normas estabelecidas entre colonos, nativos e padres, e tão debatidas no primeiro século da colonização) só poderá ser considerada uma coação da liberdade desses indivíduos para quem não conseguir ver nela sua “bondade intrínseca”. Vejamos agora, como as percepções da vontade, da Graça e das potências do homem aparecem na obra de Motolinía.

Os temas da Graça e da vontade são recorrentes na *Historia de los indios*. Logo na Epístola Proeminal, Motolinía escreveu que, pela *graça* e *vontade* de Deus, descobrem-se a cada dia tão ricas e grandes terras, “onde Nuestro Señor Jesucristo es *nuevamente* conocido, y su santo nombre y fe ensalzado y glorificado, cuya es toda la

¹⁴³ “Quem quer que repare nas coisas humanas e na natureza delas reconhecerá comigo que, assim como não há ninguém que não queira sentir alegria, assim também ‘não há ninguém que não queira ter paz’. [...] O homem com a guerra busca a paz, mas ninguém busca a guerra com a paz. Mesmo os que de propósito perturbam a paz não odeiam a paz, apenas anseiam mudá-la a seu talante. Sua vontade não é que não haja paz, e sim que a paz seja segundo sua vontade” (AGOSTINHO: 1990, Vol. 2, pp. 399-400).

bondad y virtud que en vuestra señoría y en todos los virtuosos príncipes de la tierra resplandece” (MOTOLINÍA: 2001, p. 1, grifos nossos).

No trecho citado acima aparecem dois elementos interessantes: o primeiro é o realce dado à ação da Graça; o segundo, relacionado ao primeiro, é a idéia de que Cristo é *novamente* conhecido. Essa composição de frei Toríbio é interessante pois ele movimenta, desde as primeiras linhas de sua narrativa, os princípios que vão organizar – durante a obra – sua perspectiva da cristianização. As terras e gentes são conhecidas e evangelizadas pela *graça* e *vontade* de Deus (só os trabalhos dos padres e a disposição dos nativos não são suficientes), e Cristo está sendo conhecido *novamente*, ou seja, *reconhecido*. Esta última observação é fundamental, pois sublinha o problema da memória que será constante na narrativa do frade: os nativos já possuíam um “conhecimento prévio” de Deus (da Trindade, diríamos com Agostinho) mas, por conta da situação pecaminosa em que se encontravam, eles tinham se “esquecido” da Verdade ou visualizavam apenas uma imagem confusa e imperfeita do Criador. Essa compreensão de Motolinía sugere, pois, que os indígenas não eram irracionais¹⁴⁴ ou hereges, mas sim ignorantes e, portanto, carentes da ação dos missionários. Estes tinham a missão de lhes reavivar a memória para que, por meio da Graça, pudessem trilhar os caminhos certos.

Na seqüência da Epístola Proeminal, o franciscano mencionou pela primeira vez a vontade indígena. Tratando dos Otomíes, Motolinía escreveu que eram gerações (bem como os Chichimecas) de baixo metal, mas “hábil para recibir la fe, y han venido y vienen con *gran voluntad* a recibir el bautismo y la doctrina cristiana” (MOTOLINÍA: 2001, p. 9, grifos nossos). Na narrativa de frei Toríbio os indígenas têm vontade de serem batizados. Essa questão está atrelada ao problema anterior da memória e do reconhecimento de Cristo. Só é possível a Motolinía narrar dessa forma se ele partir das seguintes condições: 1) que os indígenas já conheciam a Verdade, ponto que já foi enunciado no início da obra; 2) que a presença missionária e

¹⁴⁴ Nas primeiras linhas da Epístola Proeminal e antes mesmo de tratar do reconhecimento de Cristo e da Graça divina, Motolinía assinalou que o homem tem razão, e que esse é o traço que o diferencia dos brutos animais.

a evangelização na Nova Espanha “despertam” ou reacendem a chama há tempo perdida, por conta do distanciamento do Bem provocado pelos pecados cometidos.

Assim, a vontade de se batizar e de conhecer a doutrina cristã não aparece na narrativa da *Historia de los indios* de modo disparatado ou sem fundamentação. A pergunta a que queremos responder aqui não é se “de fato” os Otomíes procuravam desesperadamente os religiosos para serem cristianizados, mas, de outro modo, o que permitia a Motolinía afirmar que os nativos tinham essa vontade. Podemos ver, em outros trechos, composições semelhantes a essa, em que o frade evidenciava o desejo dos indígenas de serem batizados. Há, nos relatos de frei Toríbio, casos com feições extraordinárias. Por exemplo, quando Motolinía narrou uma missão em que os frades foram evangelizar em Coyxco e Taxco e chovia muito. Por conta da tempestade, um riacho encheu e se tornou quase intransponível. O riacho tinha se tornado um obstáculo à missão, pois os nativos estavam em uma das margens esperando os padres que, impedidos de atravessar o rio, encontravam-se desanimados. Porém, a vontade do batismo era tão grande que muitos indígenas nadaram até a outra margem, enquanto outros construíram canoas para atravessar o riacho. Segundo Motolinía, os nativos diziam que não iriam embora antes de receber o batismo e de batizar seus filhos (MOTOLINÍA: 2001, p. 116). Além dos preceitos teológicos movimentados por Motolinía nesse trecho, há uma elaboração retórica interessante que compôs uma cena fácil de ser apreendida e muito exemplar a respeito da natureza e condição indígenas.

Em outra parte da *Historia de los indios*, encontramos passagens que se assemelham ao modelo narrativo do Evangelho para tratar da vontade dos indígenas, despertada pela presença e pregação dos franciscanos. Motolinía contou que, quando os frades passavam, as pessoas saíam correndo com crianças no colo, os enfermos se levantavam e também os velhos decrepitos se encaminhavam na direção aos religiosos. Esse tipo de descrição assemelha-se àquele que conta a trajetória de Jesus nos Evangelhos em que muitos eram curados, outros batizados e o demônio derrotado. Segundo Motolinía, uns rogavam e choravam, outros se ajoelhavam e gemiam, demonstrando grande sensibilidade para as coisas de Deus (MOTOLINÍA:

2001, p. 117). Os nativos também corriam para se confessar. Desde 1526, segundo frei Toríbio, administrava-se na Nova Espanha o sacramento da penitência e, também para esse “serviço”, os nativos corriam e imploravam aos padres que lhe confessassem. Os matrimônios também foram realizados pela vontade dos nativos, porém para esse sacramento os trabalhos foram mais demorados pois só depois de 5 ou 6 anos de trabalhos dos missionários alguns dos *principales* resolveram deixar as muitas mulheres que tinham (MOTOLINÍA: 2001, p. 140).

Motolinía também se referiu literalmente à Graça¹⁴⁵ de Deus no processo de evangelização: “Y ¿por qué no dará Dios a éstos que a su *imagen formó su gracia y gloria*, disponiéndose tan bien como nosotros? Estos nunca vieron alanzar demonios, ni sanar cojos, ni vieron quién diese el oír a los sordos, ni la vista a los ciegos, ni resucitar muertos, y lo que os predicadores les predicán y dicen es una cifra, como los panes de San Felipe, que no les cabe a migaja; sino que Dios multiplica su palabra, y la engrandece en sus ánimas y *entendimientos*, y es mucha más el fruto que Dios hace y lo que se multiplica y sobre, que lo que se les administra” (MOTOLINÍA: 2001, p. 81, grifos nossos). Esse trecho, além de sua eficiente narrativa, enuncia três pontos centrais da reflexão teológica de Motolinía: 1) os indígenas, assim como os demais homens, foram feitos à imagem e semelhança de Deus; 2) se são portadores dessa condição, então – o franciscano pergunta retoricamente – por que Deus não dará a eles sua Graça? 3) Logo, se foram feitos à imagem de Deus e se são dignos da Graça divina, então a memória do Bem dos indígenas poderá ser reavivada, ao mesmo

¹⁴⁵ O tema da Graça perpassa todo o relato de Motolinía. Há, inclusive, uma relação intrínseca entre o caráter providencial da História e a ação da Graça divina na narrativa do frade. O trecho a seguir é exemplar nesse sentido: “Aunque los españoles conquistaron esta tierra por armas, en la cual conquista Dios mostró muchas maravillas en ser ganada de tan pocos una tan gran tierra, teniendo los naturales muchas armas, así ofensivas como defensivas de las de Castilla; y aunque los españoles quemaron algunos ídolos, fue muy poca cosa en comparación de los que quedaron, y por esto ha mostrado Dios más su potencia en haber conservado esta tierra con tan poca gente, como fueron los españoles; porque muchas veces que los naturales han tenido tiempo para tornar a cobra su tierra con mucho aparejo y facilidad, Dios les ha cegado el entendimiento, y otras veces que para esto han estado todos ligados y unidos, y todos los naturales uniformes, Dios maravillosamente ha desbaratado su consejo; y si Dios permitiera que lo comenzaran, fácilmente pudieran salir con ello, por ser todos a una, y estar muy conformes, y por tener muchas armas de Castilla; [...] pero ya que Dios los trajo al gremio de su iglesia, y los, sujetó a la obediencia del rey de España, Él traerá los demás que faltan, y no permitirá que en esta tierra se pierdan y condenen más ánimas, ni haya más idolatrías” (MOTOLINÍA: 2001, p. 72).

tempo em que suas vontades e entendimentos são “engrandecidos” pela palavra de Deus.

Motolinía movimentou, mesmo que implicitamente, a concepção agostiniana do homem, em que “memória”, “entendimento” e “vontade” estavam em harmonia e possibilitavam ao nativo reconhecer e agir de acordo com a “reta ordem divina”. Ainda observando os “frutos” da santa palavra de Deus na memória e entendimento dos nativos, Motolinía escreveu sobre uma missão liderada por Martín de Valência na região de “Xuchimilco y Cuyoacan” em que “por escrito y con intérprete los predicaban y bautizaban algunos niños, rogando siempre a Nuestro Señor que su *santa palabra* hiciese fruto en las ánimas de aquellos infieles, y los alumbrase y convirtiese a su santa fe. Y los indios señores y principales delante de los frailes destruían sus ídolos, y levantaban cruces y señalaban sitios para hacer sus iglesias” (MOTOLINÍA: 2001, p. 110, grifos nossos)¹⁴⁶. Em outro trecho, Motolinía se referiu também à boa memória e entendimento vivo dos nativos, notando que “hábilis son para cualquiera virtud, y habilísimos para todo oficio y arte, y de *gran memoria y buen entendimiento*” (MOTOLINÍA: 2001, p. 124, grifos nossos)¹⁴⁷. A memória e entendimento dos indígenas só ficavam prejudicados quando eles se entregavam aos antigos vícios, perdendo-se nas idolatrias, bebedeiras e sacrifícios. Porém, a partir do instante em que os frades começaram a soltar algo nas línguas locais, fazendo com que eles ouvissem a palavra de Deus, os frutos apareceram¹⁴⁸.

¹⁴⁶ O verbo “alumbrar” que, simplesmente, poderia corresponder a “iluminar” – no sentido de que a palavra de Deus “iluminava os nativos” – foi interpretado, por alguns historiadores, como uma ressonância da perspectiva erasmiana do Cristianismo na obra de alguns franciscanos, como Motolinía, Martín de Valência e Juan de Zumárraga. Para esse tema ver: BATAILLON (1996); CORCUERA DE MANCERA (1991); DYER (1996).

¹⁴⁷ No capítulo 12 do *Tratado Tercero*, frei Toríbio também assinalou que os ameríndios tinham boa memória e entendimento vivo (MOTOLINÍA: 2001, pp. 241-243).

¹⁴⁸ Analisando o “Diálogo sobre a conversão do Gentio”, escrito em 1556-1557 pelo padre jesuíta Manuel da Nóbrega, Alcir Pécora também tratou do papel da Graça no processo de conversão dos indígenas brasileiros: “Vale dizer, a conversão deve ser entendida como uma determinação divina, e ser conduzida pelos padres por *obediência* direta ao *dever da caridade*, e não por razão de adequação do grau de inteligência do converso à sutileza da doutrina. Isto significa enfim que, diferentemente do que pretende Alvares [o língua do Diálogo], a *rudeza* do índio, sobre o qual os irmãos estão de acordo, não está em oposição com a *delicadeza* da fé; de resto, ainda que falte razão natural ao gentio, ela sempre pode ser suprida pela Graça proveniente de Deus” (PÉCORA: 2001, p. 103).

Há na *Historia de los indios* uma proximidade entre o “ouvir” a palavra de Deus e a ação da Graça¹⁴⁹. Já nas Escrituras, mais precisamente na carta de Paulo aos Romanos (10,14-17), encontramos a reflexão do apóstolo sobre o ouvir: “Mas como poderiam invocar aquele em quem não creram? E como poderiam crer naquele que não ouviram? E como poderiam ouvir sem pregador? E como podem pregar se não forem enviados? Conforme está escrito: *Quão maravilhosos os pés dos que anunciam boas notícias*. Mas não obedeceram ao evangelho. Diz, com efeito, Isaías: *Senhor, quem acreditou em nossa pregação?* Pois a fé vem da pregação e a pregação é pela palavra de Cristo”.

Se a justificação, segundo observamos na perspectiva agostiniana, é pela Graça e pela fé, o passo fundamental para que a cristianização tenha efeito é o ouvir. Esse fato é que possibilitou aos nativos “entenderem” (também no sentido espiritual) os franciscanos e querer os sacramentos e a doutrina cristã. E também sobre esse patamar Motolinía construiu seu edifício argumentativo. No capítulo 4 do *Tratado Primero*, Motolinía registrou: “Ya que los predicadores comenzaban a soltar algo en la lengua y predicaban sin libro, y como ya los indios no llamaban ni servían a los ídolos si no era lejos o escondidamente, venían muchos de ellos los domingos y fiestas a oír la palabra de Dios” (MOTOLINÍA: 2001, p. 31, grifos nossos). O detalhe interessante é que esse é o primeiro trecho na *Historia de los indios* em que o frade associou o ouvir à vontade que os ameríndios tinham de se tornarem cristãos. A partir de então, os verbos “falar” (e sua variante “pregar”), “ouvir”, “entender” e “querer”, tornaram-se freqüentes na narrativa, girando sempre em torno da mesma lógica: a atuação da Graça divina e o brotar da fé cristã¹⁵⁰.

Dialogando com o *De Trinitate* de Agostinho e analisando as cartas jesuíticas escritas por Nóbrega, João Adolfo Hansen ressaltou que “a concepção que

¹⁴⁹ Agradecemos ao professor Jean-Claude Laborie, da Universidade de Lyon III, pelas sugestões a respeito desse tema.

¹⁵⁰ É importante destacar que Motolinía conjugou diversas “camadas” de tradição, pois além da perspectiva de santo Agostinho e das cartas de Paulo (o episódio da conversão do apóstolo é significativo, em Atos 9,4), a questão do ouvir também se remete à tradição franciscana, pois a conversão de São Francisco deu-se no momento em que ele *ouviu* uma pregação sobre o capítulo 10 do Evangelho de Mateus e foi tocado imediatamente por uma força que redirecionou sua vida (LE GOFF: 2001, pp. 62-69).

relaciona ação e linguagem tem fundamento agostiniano e pressupõe que é da visão interior do que a alma sabe reminiscentemente de Deus que nasce a visão do que ela pensa e, logo, daquilo que expressa. Conforme Nóbrega, as práticas indígenas são abomináveis porque impedem a visão do bem pela alma selvagem. Embora seja humano, o índio não consegue pensar segundo a ordem da verdade eterna e necessária, o que fica evidente na falta de 'letras' (= fonemas) de sua língua, como F, L, R. Para convertê-lo, é preciso fazer com que reencontre a presença original das coisas a partir da sua idéia eternamente co-presente no espírito” (HANSEN: 2005, p. 18). O autor retoma a discussão sobre o *ouvir* e a ação desse ato na produção daquilo que Hansen denominou de “Memória do Bem”. Os nativos, pois, participam da Verdade, mas seu conhecimento está prejudicado porque suas práticas pecaminosas instauraram uma fragmentação na sua memória que só pode ser retificada pela pregação dos missionários. É precisamente isso que João Adolfo Hansen concebeu como “relação entre ação e linguagem” e que estamos percebendo no texto de Motolinía¹⁵¹.

De forma lapidar, Hansen complementou essa questão, inserindo o papel que o “exemplo” tem em consonância com a pregação: “Na ação catequética é central, assim, a doutrina metafísica de que a substância espiritual da alma participa do verbo divino através da luz natural, na qual encontra o fundamento de suas idéias como 'verbo interior' [...]. Segundo a analogia escolástica que fundamenta a ação dos padres, quando se diz algo verdadeiro, o discurso nasce da memória que conserva o saber e é essencialmente da mesma natureza do saber do qual nasce. Como signo dirigido à audição e à visão, o discurso reatualiza a memória do pensamento justo da verdade. Logo, o que ocorre na catequese é uma poética, que *produz* a ação interna da divindade na alma gentia, tal ação reavivando a semelhança divina no plano do criado espiritual[...]. No caso, o 'índio' é instruído não pela mera palavra exterior dos padres, mas pelas próprias coisas, que, declaradas nas palavras virtuosas dos padres,

¹⁵¹ É necessário, entretanto, fazer uma distinção que é fundamental para compreender as diferenças entre os projetos missionários dos franciscanos e dos jesuítas. Aqueles pressupõem o falar e o ouvir como base para a constituição de uma sociedade política, enquanto que os inicianos imaginam a pregação tendo em vista a existência de uma prévia sujeição dos nativos.

passam a manifestar para o indígena como Deus se revela interiormente. Disso decorre a valorização das obras e dos exemplos em que o 'verbo interior' se manifesta sem necessidade de palavras" (HANSEN: 2005, pp. 19-22).

Associado à questão do ouvir, aparece o tema da racionalidade dos ameríndios. Para admitir que ao ouvir os nativos poderiam se converter, por meio da ação da Graça divina, é preciso reconhecer que eles tinham certo grau de racionalidade e que não eram animais. Se a visão remanescente dos nativos era imperfeita, fragmentada ou estava encoberta, isso era resultado das "práticas abomináveis" nas quais estavam imersos. O nativo pensa, ouve e vê de modo imperfeito, mas ele é portador dessas "faculdades"¹⁵². Para Motolinía não há dúvidas de que os índios são racionais, mas estão corrompidos pela situação em que se encontram¹⁵³. Quando o frade se refere a certa "bestialidade" ou "barbárie" seus parâmetros são dados pela presença ou não de práticas cristãs. Assim que os indígenas cumprem os rituais e agem conforme os cristãos, os termos que poderiam suscitar a irracionalidade desaparecem na narrativa da *Historia de los indios*. Vejamos, por exemplo, um trecho em que Motolinía escreveu exatamente sobre esse ponto: "Estos indios que *en sí* no tienen estorbo que les impida para ganar el cielo, de los muchos que los españoles tenemos y nos tienen sumidos, porque su vida se contenta con muy poco, y tan poco, que apenas tienen con qué vestir ni alimentar" (MOTOLINÍA: 2001, p. 81, grifos nossos).

Para o franciscano, os nativos não têm *em si* algo que os impeça de se tornar cristãos. Os eventos que podem dificultar tal tarefa são apenas circunstanciais¹⁵⁴. Mais adiante, e no mesmo sentido, Motolinía assinalou que "con

¹⁵² "Se é verdade que o indígena pensa, suas abominações demonstram que pensa mal e, principalmente, que se encontra possuído pelo mal, uma vez que está distanciado do verdadeiro saber de onde nasce o pensamento, a memória e a vontade justos, que são evidenciados na fala justa (HANSEN: 2005, p. 31)".

¹⁵³ Neste ponto estamos de acordo com a interpretação de Lino Gómez Canedo, para quem Motolinía reconhecia a complexidade do indígena como ser humano (CANEDO: 1977, p. 66). Para concordarmos com Canedo, basta ler o capítulo 12 do *Tratado Tercero*, consagrado por Motolinía ao "buen ingenio y grande habilidad que tienen los indios".

¹⁵⁴ Há um fragmento exemplar para evidenciar essa perspectiva de Motolinía: "Era cosa de gran lástima ver los hombres criados a la imagen de Dios vueltos peores que brutos animales; y lo que era peor que no quedaban en aquel solo pecado, mas cometían otros muchos y se herían y descalabraban

todo esto vemos y conocemos que muchos éstos [indígenas] así criados alegres, ligeros y hábiles para cuanto de ellos quieren hacer; y lo que más hace a el caso es, que ya que han venido en conocimiento de Dios, tienen *pocos impedimentos para seguir y guardar la vida y ley de Jesucristo*” (MOTOLINÍA: 2001, p. 82, grifos nossos). Em outra parte, tratando dos conflitos que estavam acabando com as populações indígenas (“Só Aquele que pode contar as gotas de água da chuva e os grãos de areia do mar poderia contar o número de mortos”), Motolinía asseverou que os colonos estavam “tratando a los hombres peor que a bestias, y tuviéronla en menos estima, como [si] en la verdad [no] fuesen criados a la imagen de Dios. Yo he visto y conocido hartos de estas tierras y confesado algunos de ellos, y *son gente de muy buena razón y de buenas conciencias [...]*” (MOTOLINÍA: 2001, p. 30, grifos nossos).

Há, nessas citações, o argumento implícito e a reivindicação da igualdade entre indígenas e espanhóis¹⁵⁵. Nesse ponto, retomamos parte do argumento que usamos para pensar a concepção de idolatria de Motolinía, qual seja: os pecados cometidos, as idolatrias e sacrifícios não eram frutos de uma desigualdade essencial, mas resultados da ignorância dos nativos¹⁵⁶. Eles não conhecem e não agem em conformidade com a Verdade cristã porque estão circunstancialmente cegados por esses pecados. Sonia Corcuera de Mancera também tratou do tema da igualdade entre espanhóis e indígenas: “En la medida que se aceptaba que el hombre americano

unos a otros, y acontecía matarse, aunque fuesen muy amigos y propincuos parientes. Y *fuera de estar beodos son tan pacíficos [...]*” (MOTOLINÍA: 2001, p. 24, grifos nossos).

¹⁵⁵ Lembremos, porém, que essa igualdade é no plano teológico e teórico, mas não necessariamente no plano político, moral ou social. Ao reconhecer que espanhóis e americanos tinham as mesmas condições naturais e ambos tinham condições de se tornar cristãos, a narrativa de Motolinía não postula que todos devem fazer as mesmas coisas ou estar no mesmo patamar dentro da nova sociedade que estava se constituindo. Para tanto, é importante sublinhar que, inclusive, muitas vezes os espanhóis são tidos como “moralmente inferiores” aos nativos. Como já indicamos no Capítulo 3 deste estudo, o Debate de Valladolid foi um dos momentos decisivos para essa discussão: “O debate entre partidários da igualdade e da desigualdade dos índios e espanhóis atingirá seu apogeu, e encontrará no mesmo tempo uma encarnação concreta, na célebre controvérsia de Valladolid, que, em 1550, opõe o erudito e filósofo Gines de Sepúlveda ao padre dominicano e bispo de Chiapas, Bartolomé de Las Casas. [...] Aliás o conflito não será solucionado [...] a balança pende, no entanto, para o lado de Las Casas, pois Sepúlveda não obtém autorização para publicar o seu livro” (TODOROV: 2003, pp. 219-20).

¹⁵⁶ Na análise que faz das doutrinas cristãs elaboradas na primeira metade do século XVI na Nova Espanha, Sonia Corcuera de Mancera considerou que os pecados cometidos pelos indígenas eram efeito do desconhecimento das Verdades cristãs.

en proceso de evangelización era hijo de Dios y redimido por Él, como o era el europeo, se hacía innecesario darle un tratamiento o instrucción que en lo fundamental fuera diferente del que se daba a otros cristianos. Si el hombre de aquí era el mismo que el de allá, ambos compartían un mismo destino y los principios morales debían tener la misma validez para todos. Cualquier innovación se hacía en cierta forma superflua, pues la naturaleza humana era una y la ley natural derivada de esa misma naturaleza, también una” (CORCUERA DE MANCERA: 1991, p. 156). O que se pressupõe é que a ignorância seria vencida pouco a pouco, por meio da relação entre o “falar” dos padres e o “ouvir” e “entender” dos nativos. No entanto, essa perspectiva que aparece em Motolinía encontrou forte resistência entre alguns partidários da “desigualdade natural” entre espanhóis e indígenas à medida que as discussões em torno da Contra-Reforma foram se acirrando. Esse período, entretanto, escapa ao texto de Motolinía.

De um modo geral os franciscanos mantiveram, desde o início da evangelização da América, uma posição moderada em relação à racionalidade dos nativos. Logo no início dos trabalhos pastorais, em outubro de 1500, Juan de la Deule escreveu a Cisneros: “Respecto de 'la conversión de los indios a la cual vuestra señoría tiene tanto afecto, ... todos sin poner obgeto alguno reciben el bautismo: en que en este tiempo que las caravelas aquí han estado... se han batizado más de dos mil ánimas, de forma que yo espero en nuestro Señor que para otro viaje, cuando otras caravelas hayan de venir, será muy grande el número dellos” (CANEDO: 1977, p. 64). Frei Juan de Robles também se disse satisfeito por encontrar “en estas gentes el *aparejo* que deseámos para los bautizar” (CANEDO: 1977, p. 64, grifos nossos).

A crença na capacidade dos indígenas de apreender as “coisas de Deus” também era demonstrada, expedição após expedição, pelo envio de mais missionários ao Novo Mundo durante a segunda e terceira décadas da colonização. Entretanto, podemos dizer que, nos anos em que Motolinía escrevia, havia certa tendência para considerar bastante plausível a igualdade entre nativos e europeus. Isso porque já em 1532 tinha sido convocada por Sebastián Ramírez de Fuenleal, o presidente da Audiência Real, uma Junta Eclesiástica, em que participaram o

arcebispo do México Juan de Zumárraga, quatro franciscanos e quatro dominicanos¹⁵⁷. Ao final da Junta, esses religiosos concluíram que “no hay duda de haber capacidad y suficiencia en los naturales, y que aman mucho la doctrina de la fe y se ha hecho y hace mucho fruto” (CANEDO: 1977, p. 66). Foi, porém, em 1537 que veio à luz um dos principais documentos do século XVI: a bula *Sublimis Deus*. Derivada do Breve *Veritas Ipsa*, a bula assinada em 2 de junho de 1537 por Paulo III afirmava que os índios tinham alma, capacidade para receber a fé cristã e que, portanto, não poderiam ser escravizados ou convertidos pelo uso da força¹⁵⁸. Essa decisão, associada aos pedidos dos missionários que estavam na Nova Espanha e à atuação apaixonada de Bartolomé de Las Casas em prol dos nativos, assegurou as condições para que Motolinía, ele também¹⁵⁹, reivindicasse a igualdade entre uns e outros, bem como a racionalidade dos indígenas, cuja demonstração está na base de sua reflexão sobre a conversão cristã no México¹⁶⁰.

Essas observações sobre a vontade, a Graça e a racionalidade, analisadas em conjunto, remetem-nos a duas considerações finais a respeito da concepção política que perpassa a narrativa de Motolinía. A primeira refere-se ao papel do ouvir e do entender na formação de uma comunidade política. Quando analisamos a

¹⁵⁷ Motolinía (2001, p. 123) referiu-se, também, a essa Junta Eclesiástica de 1532.

¹⁵⁸ Há uma edição, em português, dessa bula na compilação de Suesc (1992, pp. 273-275).

¹⁵⁹ Insistimos aqui que Motolinía também reivindicava a igualdade e postulava suas ações pelo uso do amor, pois há uma tendência entre alguns historiadores de opor Motolinía a Bartolomé de Las Casas. Isso acontece por conta de uma carta que o franciscano escreveu a Carlos V, em 1555, atacando com veemência o bispo de Chiapas. Naquela missiva Motolinía se opôs a Las Casas, argumentando, sobretudo, a favor de um uso moderado da força no trato com os indígenas. Na *Historia de los indios*, entretanto, não há oposição – mas posições diferentes – e Motolinía, ele também, indicou o amor cristão como fundamento de suas ações, bem como das atividades de seus confrades. Para uma reflexão a respeito da “pseudo-polêmica”, ver: Reis & Freitas Neto (2004).

¹⁶⁰ É importante destacar que as discussões, em Motolinía, sobre a racionalidade dos nativos e a respeito das possibilidades da conversão cristã remetem ao problema da formação do clero indígena, tão discutido por Robert Ricard (1986, pp. 408-420) e necessário, segundo esse autor, para a compreensão da formação da Igreja americana. Em algumas partes da *Historia de los indios*, Motolinía posicionou-se a favor da instituição de um clero nativo, como no caso em que o frade contou sobre um tal dom Juan, de Michoacán, ex-senhor indígena, que, após ler sobre a vida de são Francisco, decidiu ser um frade. Vestiu um “sayal grosero” e saiu a pregar as boas novas e a libertar muitos escravos. As atitudes de dom Juan eram boas: renunciou ao seu senhorio; renunciou a seus bens materiais e jóias e os dividiu. Porém, apesar de pedir e insistir, dom Juan não recebeu o hábito oficial (MOTOLINÍA: 2001, p. 184).

Historia de los indios e arriscamos compreender qual a compreensão que o frade tinha dos processos políticos que se desenrolavam ao seu redor, nós nos deparamos com a noção de uma comunidade e sociedade que se forma tendo em vista a conversão ao Cristianismo. O tempo todo, os laços, as atividades e a vida pública vão se constituindo pela ação catequética dos missionários. Conforme os nativos apreendem certos códigos, deixam de praticar seus antigos rituais em locais públicos e aderem aos símbolos e ritos cristãos eles vão sendo incorporados à medida que “ouvem” e “entendem” os missionários. É um agrupamento que se assenta na possibilidade de “compreender o que se fala” e, então, agir em conformidade com determinadas normas. Estas, na prática, se mostraram mais maleáveis do que poderíamos supor no começo da pesquisa. Afirmar que o texto apresenta uma comunidade que se constitui pelo ouvir e entender (relacionados, evidentemente, com a atuação da Graça) não significa que estamos defendendo os padres ou considerando esse o modelo correto. Não queremos saber se é o correto ou justo, pois, primeiro, não somos juízes e, segundo, se nós fôssemos, estaríamos nos propondo a uma tarefa inglória. Certamente a Motolinía parecia justo e correto erguer uma sociedade por meio da conversão cristã, pautada no ouvir. Se quisermos opor um outro modelo a esse apresentado por Motolinía, podemos recorrer, como já fizemos anteriormente, às soluções dadas pelos jesuítas brasileiros na década de 1550, por exemplo, em que a submissão política se antepunha à cristianização¹⁶¹.

A segunda observação, relacionada à primeira, é que se os indígenas tinham vontade de se tornar cristãos não haveria justificativa para o uso da força. A incorporação legítima seria por meio de uma submissão voluntária, não à escravidão – condenada por Motolinía, mas à comunidade política que estava se formando. Isso é interessante pois podemos observar que, na *Historia de los indios*, frei Toríbio não pressupõe o uso da força ou da coação, embora saibamos por outras fontes, como a Carta ao Imperador de 1555, que o frade, vez por outra, admitira tal ação. Porém, para compreender esse “aparente paradoxo” é preciso ressaltar que a produção escrita de Motolinía, ou de qualquer outro cronista, não é algo imóvel, mas relaciona-

¹⁶¹ Para uma análise consistente desse tema, ver: Einsenberg (2000, pp. 89-172).

se necessariamente com seu “lugar de fala”, para tomarmos um conceito de Michel De Certeau. Logo, quando Motolinía escrevia a *Historia de los indios*, sua reflexão e o lugar que ocupava não lhe impunham tal consideração. Já nos anos 1550, as circunstâncias e também sua reflexão sobre a Nova Espanha eram outras, permitindo ao frade a aceitação do uso, moderado é preciso sublinhar, da força. Com isso percebemos que política e religião encontram-se imbricadas no século XVI, porém, em Motolinía, nos pareceu existir uma ligeira “supremacia” do pensamento religioso em relação às premissas políticas.

4.5 A primazia da catequese franciscana: conflitos e negociações

Como poderíamos imaginar, em decorrência das análises que estamos fazendo, a obra de Motolinía atribuiu aos franciscanos a primazia dos trabalhos pastorais. Muitos religiosos estiveram na Nova Espanha, mas a frei Toríbio só um grupo interessou: os frades menores. Se retomarmos a premissa da qual partimos nos capítulos anteriores, poderemos perceber que, nessas circunstâncias, a noção de uma “história dos franciscanos evangelizando os índios” sobrepõe-se à idéia de uma “história dos índios da Nova Espanha”, anunciada no título da obra. Boa parte da narrativa girou em torno da “catequese franciscana” e de suas vicissitudes. Sendo assim, elegemos como tema para reflexão desta última parte o modo como Motolinía construiu a narrativa sobre o “diferencial franciscano” e certo “pioneirismo dos seráficos”. Para fazer tal avaliação, optamos por pensar a respeito dos conflitos narrados na *Historia de los indios* e, em seguida, nas soluções propostas pelo frade, evidenciando as especificidades e qualidades dos frades menores, em detrimento das atividades pastorais das demais ordens religiosas.

A Nova Espanha do século XVI foi palco de diversos atritos, sobretudo nas esferas política e religiosa. O processo de colonização e evangelização da América gerou muitos desencontros; uns no cotidiano dos indígenas e espanhóis, outros no aparelho administrativo colonial; outros ainda entre as próprias ordens religiosas. A elaboração dos relatos desses desencontros foi intensa: as penas dos “cronistas

oficiais”, dos missionários e mesmo dos próprios “conquistadores”, como Cortés, registraram e representaram de diversas formas esses choques.

Motolinía, imerso nesse projeto, também construiu um olhar sobre esses desencontros. Além de construir o seu ponto de vista, Motolinía propôs soluções para esses embates e situações conflituosas, possibilitando-nos entrever suas percepções políticas, teológicas e, também, a necessidade da criação de uma memória dos seráficos no México. O fato de frei Toríbio ter vivido mais de uma década na Nova Espanha, quando começou a escrever sua obra, tornou-o um espectador privilegiado e, ainda, personagem ativo no processo sobre o qual ele estava discorrendo. Ele não só registrou o que viu, mas interferiu diretamente em situações específicas de conflito.

Um dos problemas a ser discutido e resolvido por Motolinía era como solucionar os atritos que englobavam várias pessoas com interesses diferentes. Quando propôs a reflexão sobre esse problema, o missionário estava preocupado também com o seu trabalho específico: a extirpação da idolatria e dos sacrifícios humanos e a conversão dos “gentios” à fé cristã. Como trabalhar junto às populações americanas se não havia “estabilidade” ou mesmo “condições de paz” para que se pudessem evangelizar aqueles indígenas? A resolução desse problema era premente para o frade que em seus relatos, rapidamente, colocou-se a “inventariar” e pensar a respeito dos focos de conflitos na Nova Espanha¹⁶².

Antes, pois, de analisarmos as percepções do conflito de Motolinía, devemos estabelecer duas noções centrais a nossa reflexão: a primeira é que a concepção política do frade e suas soluções para os conflitos são marcadas sempre por uma relação estabelecida com seus pressupostos morais, seja em relação aos costumes indígenas, seja em relação aos comportamentos dos colonos e padres. A segunda é que as propostas de frei Toríbio – para que se alcançasse a paz e lograsse a construção de uma sociedade política justa na Nova Espanha – residiam,

¹⁶² Esse ato de inventariar e pensar sobre os conflitos, bem como a sua expressão na *Historia de los indios*, tem também um cunho político. Isso porque o texto do frade, à medida que fosse recebido na Nova Espanha ou na Europa, colocava em jogo uma série de questões que deveriam indagar sobre as práticas dos missionários e colonos no Novo Mundo. Assim, como estamos insinuando ao longo deste estudo, a crônica de Motolinía não é um reflexo de uma realidade, mas uma representação que, continuamente, interage e influencia o que chamamos de realidade.

primeiramente, na conversão ao Cristianismo por meio da ação missionária dos franciscanos, inscrita num plano maior: a Providência divina.

4.5.1 *Indígenas contra indígenas: a leitura moral e política*

Os quarenta e cinco anos que trabalhou junto aos indígenas da Nova Espanha possibilitaram a Motolinía grandes experiências e contatos com os elementos que começavam a alicerçar a sociedade novo-hispana. Desde 1524, ano em que chegou, o frade apressou-se em aprender as línguas locais, evangelizar e, assim, contribuir com o processo de colonização espanhola. Das incursões pelas culturas indígenas o franciscano registrou os primeiros cenários do conflito: aqueles entre os próprios ameríndios. O autor nos contou que quando os espanhóis chegaram à América encontraram os povos em guerra¹⁶³. Os motivos desses confrontos foram apenas esboçados superficialmente pelo frade: “En esta Nueva España siempre había muy continuas y grandes guerras, los de unas provincias con los de otras, adonde morían muchos, así en las peleas, como en los que prendían para sacrificar a sus demonios” (MOTOLINÍA: 2001, 159). Nesse trecho o religioso identificou duas dimensões do conflito entre os indígenas: as *peleas*, ou os combates físicos e lutas; e as guerras de captura para sacrifícios (ou os combates ritualizados conhecidos como “guerra florida”). As primeiras, Motolinía explicou usando argumentos de ordem política, como a disputa por territórios ou pela soberania em determinada região. Quando o frade constatava certa “desordem” entre os indígenas, ele concluía que era necessária uma intervenção externa, a dos espanhóis. Já o segundo tipo de confronto foi descrito pelo frade por meio de sua leitura moral: os sacrifícios são formas de

¹⁶³ Na *Historia de los indios de la Nueva España*, de que aqui estamos nos ocupando, Motolinía limitou-se a descrever as guerras, sem maiores considerações ou análises aprofundadas (como na Epístola Proeminal ao Sexto Conde de Benavente e no capítulo XVI do *Tratado Tercero*). Porém, nos *Memoriales*, ele esboçou algumas hipóteses para compreender os motivos pelos quais havia a guerra, inclusive trabalhando com o conceito de “guerra justa” entre os Astecas. Num estudo sobre o tema, Justyna Olko analisou as descrições feitas por alguns missionários sobre os conflitos entre os indígenas. Cf. Justyna Olko (2004).

alimentar o demônio; logo esses conflitos são obra do diabo que assolava a Nova Espanha. Daí a necessidade da empreitada pastoral.

Motolinía compreendeu as guerras entre os próprios nativos pela sua perspectiva, seja no âmbito político, seja no cosmológico/religioso. A narrativa do frade cria uma tensão e constrói o Novo Mundo pela seguinte lógica: faltava aos indígenas formas de organização política e, também, o conhecimento do “Deus verdadeiro”. Essa leitura não foi exclusiva do tema “guerra” e “conflitos”, como já vimos, estendendo-se às noções de idolatria, ritos, poligamia e embriaguez presentes ao longo do texto. Assim, tornava-se necessária a intervenção externa para que houvesse um acordo e, por conseguinte, as condições de negociação e convivência entre todos. A possibilidade do acordo tem sua origem na Providência divina e devia ser concretizada nos trabalhos dos religiosos franciscanos, responsáveis pela justiça e paz. Há um trecho singular a esse respeito, no capítulo V do *Tratado Tercero*, em que Motolinía encontrava em Martín de Valência o símbolo da esperança de conversão dos indígenas sem o recurso às armas ou à guerra. A integração social entre todos devia partir do princípio cristão do amor e da fraternidade. Essa era a vontade e o ponto de partida do franciscano, ainda que ele admitisse, em casos extremos, o uso da força¹⁶⁴. Mesmo que Motolinía imaginasse o recurso a outros métodos menos pacíficos, essa não foi a tônica da *Historia de los indios*, que sugeria um projeto de conversão e uma associação política assentada nas premissas cristãs e no trabalho paciente e pacífico dos seráficos¹⁶⁵.

4.5.2 Lobos e cordeiros: colonos contra indígenas e a Providência divina

¹⁶⁴ Essa condição do uso da força aparece com maior clareza na “Carta al Emperador” escrita em 1555 para polemizar com Bartolomé de Las Casas. Ver Motolinía (2001: pp. 293-316).

¹⁶⁵ Com isso, não queremos afirmar que os franciscanos eram puros e que não recorreram a métodos coercitivos. Basta lembrar das atuações de Zumárraga enquanto exercia suas funções inquisitoriais. Estamos tentando, apenas, seguir a narrativa de Motolinía e perceber como ele construía uma imagem bem positiva das atividades de seus confrades.

O segundo tipo de conflito sugerido na *Historia de los índios* é aquele entre os colonos espanhóis e os indígenas. O motivo desses atritos era a cobiça¹⁶⁶, que provocava a exploração dos indígenas e sua contrapartida, a resistência. Aqui a narrativa foi organizada em torno da oposição “espanhol mau/índio bom”. Embora Motolinía não partisse sempre desse raciocínio, os conflitos entre uns e outros foram compreendidos e descritos nesses termos. Como vimos, Motolinía não escreveu seguindo pontos fixos, conferindo a seu texto uma flexibilidade maior. Então podemos imaginar a existência de exceções à regra do “índio bom x espanhol mau”: há, por exemplo, o momento no qual o frade escreveu que os indígenas reservavam campos estéreis para suas batalhas e que isso só mudou com a chegada e intervenção dos colonos espanhóis (MOTOLINÍA: 2001, pp. 280-281). Os colonos também tinham um papel a cumprir, desde que pudessem cumprir os desígnios divinos ou então obedecer àqueles que compreendiam a Providência e organizavam a nova sociedade.

De acordo com Motolinía, havia na Nova Espanha um ditado e uma crença entre os religiosos: “el que con los indios es cruel, Dios lo será con él” (MOTOLINÍA: 2001, 157). Esse refrão foi transformado em imagens pelo franciscano, que narrou alguns casos de espanhóis que maltrataram os indígenas e, prontamente, foram punidos por Deus. Entre as mais interessantes, encontramos a história de um colono que ia açoitando e gritando com os índios que carregavam grandes pesos. A exploração prosseguia até que surgiu, do matagal ao lado da estrada, um tigre que pegou o espanhol pela boca e o jogou no monte. Os indígenas foram libertados da “opressão” pela Providência. Nesse relato não importam as suas origens, a questão da “verdade” ou da possibilidade disso ter ocorrido, mas sim o efeito conseguido. Motolinía partiu da tensão e do conflito, condenou a cobiça e postulou a justiça divina.

¹⁶⁶ A cobiça era, segundo Motolinía, um dos males trazidos pelos espanhóis e que devia ser imediatamente eliminado. Para o religioso, o apego desmedido às coisas materiais é tão pernicioso que causa atritos entre os próprios colonos, que guerreavam pela posse de terras, ouro, indígenas e africanos escravos. Tal era a preocupação de Motolinía com essa situação que ele enquadrou os confrontos entre os espanhóis como a “décima praga” que tinha assolado a Nova Espanha, por ocasião de sua descoberta. A solução desse conflito só foi possível graças à atuação de três frades franciscanos que apaziguaram os ânimos (MOTOLINÍA: 2001, pp. 21-2). Porém, a crítica dos religiosos às ações dos colonos gerava, em contrapartida, outro tipo de embate: entre missionários e civis, como podemos perceber no trecho final do capítulo IV do *Tratado Tercero* (MOTOLINÍA: 2001, pp. 193-194).

Com isso, sua narrativa (e devemos pensar que esses episódios também circulavam oralmente nas missas e pregações) estabelecia um palco onde o temor à justiça de Deus era uma das condições para a paz social. A montagem e base da nova sociedade não eram o trabalho, os bens materiais ou a prata, mas a conversão cristã dos nativos e o bom comportamento dos colonos¹⁶⁷. Mas o que era o bom comportamento dos espanhóis para Motolinía? Eram as ações que correspondiam às expectativas do frade, como desprendimento das coisas materiais, pobreza, humildade, entre outros valores que os seráficos elegiam como prioritários. Desse modo, frei Toríbio conjugava sua crítica à política dos colonos pelos seus pressupostos morais.

4.5.3 O conflito sobrenatural entre Deus e o diabo

O terceiro tipo de conflito identificado na *Historia de los indios* é aquele entre “Deus” e “diabo”. Essa “guerra sobrenatural” é representada por Motolinía nos relatos sobre a conversão e a resistência ao Cristianismo dos indígenas. Assim, quando se percebia que os nativos já assistiam à missa, rezavam, faziam o sinal da cruz e sabiam de cor o Credo, Motolinía assinalava a vitória de Deus sobre as forças malignas. Caso verificasse que havia persistência das antigas práticas, ele constatava a resistência diabólica às investidas cristãs. Isso não significava que havia a impossibilidade da conversão ou que o diabo vencera determinadas batalhas, como já assinalamos, mas, ao contrário, reforçava a necessidade da cristianização e dos trabalhos pastorais cotidianos junto aos nativos. Aqui estamos estendendo a idéia de conflito: pensamos que a situação conflituosa não se dá somente no momento do

¹⁶⁷ A tônica da *Historia de los indios* é o caráter fraternal do Cristianismo e, em especial, da missão franciscana. A lógica social para Motolinía é “Amai ao próximo como a ti mesmo”. De algum modo, encontramos na obra de frei Toríbio a proposta de passagem de uma lógica social individualista (muitas vezes identificada nas ações dos colonos) para aquela em que deve prevalecer a ajuda mútua e o desprendimento dos bens materiais. Para ilustrar essa premissa Motolinía contou um caso: é a história de Pablo, um indígena convertido, que ao sentir que vai morrer de sua doença, confessa-se três vezes e escreve um testamento distribuindo todas as suas coisas aos pobres (MOTOLINÍA: 2001, p. 171). O franciscano chamou a atenção para o fato de que não se costumava fazer esse tipo de “doação” e testamento naquela região (MOTOLINÍA: 2001, pp. 132-133). Daí a influência e novidade resultados pela presença franciscana na Nova Espanha.

contato corporal, das lutas e guerras. Ela ocorre, também, no momento em que se percebe uma disposição que pode levar às vias de fato ou aos embates teóricos. Esse foi o cenário que Motolinía construiu: há a constante disposição para os conflitos, intelectuais, “sobrenaturais” ou físicos; a possibilidade da negociação está na ação missionária, sobretudo nos domínios dos franciscanos.

Em termos práticos, como o autor da *Historia de los índios* percebia a guerra entre o Bem e o Mal? Esse atrito tomava corpo nas atividades diárias: a destruição dos ídolos representava a primeira vitória cristã. A idolatria era considerada o principal obstáculo a ser superado para que lograsse a conversão ao Cristianismo. Logo os entreveros em torno dos ídolos indígenas eram os referenciais para atestar, ou não, o sucesso da evangelização. As destruições dos ícones e dos templos e o avanço da evangelização, tarefas levadas a cabo pelos religiosos, resultavam na revolta do demônio que investia contra os nativos, só sendo derrotado pela força do nome de Jesus ou pelo apego às cruzes colocadas sobre os escombros dos antigos símbolos. Assim, Motolinía deteve-se nas descrições sobre esse tema e elaborou uma narrativa recheada de tensões entre as forças do Bem e do Mal: “A muchos se les ha parecido el demonio muy espantoso y diciéndoles con muchas furia: ‘¿por qué no me servís?, ¿por qué no me llamáis?, ¿por qué no me honráis como solíades?, ¿por qué me habéis dejado?, ¿por qué te has bautizado?’; y éstos llamando y diciendo: ‘Jesús, Jesús, Jesús’, son librados, y se han escapado de sus manos, y algunos han salido muy maltratados y heridos de sus manos, quedándoles bien qué contar; y así el nombre de Jesús es conhorto y defensa contra todas las astucias de nuestro adversario el demonio” (MOTOLINÍA: 2001, p. 158).

Para além dos embates sobrenaturais, o conflito “Deus-diabo” foi transposto para os choques físicos entre os neófitos e as antigas elites e autoridades. A estratégia missionária adotada pelos religiosos no início de seus trabalhos foi evangelizar os filhos dos *principales* da Nova Espanha, o que, segundo Motolinía, dava resultados satisfatórios. Em geral esses garotos tinham boa disposição e gana para aprender as coisas de Deus. Desde o início, percebeu-se a resistência das elites indígenas em dar seus filhos, substituindo-os por filhos de seus empregados. Porém

quando os padres ultrapassavam esse primeiro obstáculo, o resultado da conversão, segundo frei Toríbio, era positivo. Dessa forma, podemos imaginar duas possibilidades: a de que os jovens tiveram sucesso e converteram os antigos “sacerdotes do demônio”; ou, então, que houve indisposições e uma situação de conflito permanente entre as duas gerações. Motolinía percorreu esses dois caminhos, porém seu relato ganha mais intensidade ao tratar das tensões e dos vários martírios entre os recém-convertidos. Em Tlaxcala, por exemplo, enquanto os frades ensinavam sobre o “verdadeiro Deus”, Ometochtli, divindade ligada ao *pulque*, rebatia as afirmações e ensinamentos cristãos. Num dia, garotos do convento franciscano local foram se banhar no rio e, no caminho, passaram por seguidores e pelo próprio “deus do vinho”¹⁶⁸. Quando se esbarraram, os meninos afirmaram em alto e bom som que não tinham medo daqueles indivíduos e, para provar sua coragem, atiraram várias pedras em Ometochtli até matá-lo. Ao fim, comemoraram a “morte do diabo” e causaram grande tristeza entre os súditos daquela deidade que, nesse episódio, perceberam a “falsidade de seu deus” (MOTOLINÍA: 2001, pp. 249-250).

4.5.4 As divergências missionárias

O quarto e último conflito do qual aqui nos ocuparemos é aquele entre os próprios religiosos. Nesse caso não se trata de contatos físicos ou espirituais, mas de disputas políticas, intelectuais e teológicas, das quais dependia o andamento dos trabalhos missionários na Nova Espanha. Dentre algumas situações, as disputas entre franciscanos e dominicanos ganharam destaque, sobretudo nas divergências sobre a administração dos sacramentos aos nativos. Antes mesmo da chegada dos espanhóis à Nova Espanha, já podemos observar – com Joseph Höffner – os conflitos entre dominicanos e franciscanos. Por ocasião do sermão de Montesinos, em 1511, houve um desentendimento entre as duas ordens religiosas pelo fato de os irmãos menores

¹⁶⁸ Quando Motolinía denomina Ometochtli de “deus do vinho”, podemos perceber a transposição de conceitos de sua cultura (o “deus do vinho” - possivelmente baseado nos modelos clássicos de Dionísio e Baco) para “traduzir” a cultura do outro (Ometochtli era o deus da bebida, o *pulque*).

terem se colocado ao lado dos colonos, reivindicando a utilização do trabalho indígena (HÖFFNER: 1973, p. 181). Tanto uns como outros registraram essas desavenças e tentavam, cada qual à sua maneira, convencer as autoridades (também destinatárias das crônicas e cartas dos religiosos) da legitimidade de suas práticas. As disputas sobre o batismo, a confissão e o matrimônio foram as mais freqüentes. Em termos gerais, Motolinía acreditava que esses sacramentos eram necessários, independentemente da preparação teórica dos indígenas. Ele postulava a simplicidade nos rituais, ao contrário das propostas e críticas de alguns dominicanos¹⁶⁹. Para autorizar sua proposta, o autor da *Historia de los índios* narrou (não sem dramaticidade) vários casos, sempre destacando a “vontade” dos nativos para o sacramento e, por vezes, a negligência dos demais religiosos que não cumpriam suas tarefas, como no caso das duas *viejas* que tiveram seu pedido de batismo recusado por padres dominicanos e responderam com bastante revolta: “¿A mí que creo en Dios me quieres echar fuera de la Iglesia? Pues si tú me echas de la casa del misericordioso Dios, ¿a dónde iré? No ves de cuán lejos vengo, y si me vuelvo sin bautizar en el camino me moriré? Mira que creo en Dios; no me eches de su iglesia” (MOTOLINÍA: 2001, p. 126).

Para legitimar os procedimentos franciscanos, Motolinía fez referências em vários capítulos de sua obra ao problema do batismo. No capítulo 4 do *Tratado Segundo*, o seráfico expôs o problema de modo bastante claro, afirmando que a discórdia entre os padres na Nova Espanha girava em torno do procedimento de batismo: uns queriam observar a cerimônia como se fazia na Espanha (os dominicanos) enquanto outros (os franciscanos) acreditavam no ato em si, sem a necessidade da liturgia. Para Motolinía as crianças e enfermos não podiam ficar sem o batismo (MOTOLINÍA: 2001, pp. 161-2). Para conferir força ao seu relato, frei Toríbio – por diversas vezes – construía certo “ambiente dramático” em torno daquilo que narrava, com assertivas do tipo: “alguns nativos, de tanto esperar pela cerimônia de

¹⁶⁹ Conforme podemos perceber na carta de 1554 do dominicano Andrés Moguer: “Na maioria dos lugares e em outros lugares, contentam-se em lhes dizer uma missa cada ano; veja V.A. que doutrina poderão dar a estes [índios]”. Carta de Andrés Moguer, enviada ao Conselho das Índias em 10 de dezembro de 1554 (SUESS: 1992, p. 851).

batismo, morriam sem receber tal sacramento”. Ainda procurando sustentar seus argumentos, Motolinía retomava os trabalhos e premissas dos primeiros franciscanos que haviam chegado à Nova Espanha, como Juan de Tecto, para quem o batismo imediato, sem muitas pompas, era necessário, especialmente por conta do baixo número de clérigos em terras americanas.

Segundo as estimativas apresentadas na *Historia de los indios*, havia um sacerdote para aproximadamente 2 ou 3 mil pessoas (MOTOLINÍA: 2001, p. 163). Para superar a crítica feita pelos dominicanos, a respeito da “pouca preparação batismal”, Motolinía opunha o trabalho dos seráficos ao das demais ordens, enfatizando que os irmãos menores ficavam muito tempo com os nativos e que, por isso, não havia a necessidade de muita preparação pois esta ocorria cotidianamente. Já os “outros religiosos” são como aqueles que compram um carneiro muito magro e fraco, alimentam-no com um pedaço de pão e já olham para ver se o animal engordou. Essa metáfora representa a principal crítica de Motolinía, principalmente aos dominicanos, e que foi retomada em 1555 na Carta ao Imperador Carlos V, cujo alvo foi Bartolomé de Las Casas.

Para finalizar sua argumentação em prol dos seráficos, de modo bastante cênico e apelativo, frei Toríbio contou o caso dos indígenas que, supostamente, ficariam sem os trabalhos pastorais dos franciscanos. Ao saber disso, os nativos da região de Chochimilco clamaram e rogaram a Deus para que isso não acontecesse. A igreja local lotou e do lado de fora, mais de 10 mil almas se juntaram ao clamor que vinha de dentro do templo. Todos de joelhos. Os índios leram um capítulo pedindo a permanência dos frades menores; mesmo aqueles que não sabiam bem do que se tratava naquela manifestação colocaram-se a chorar. Parte dessa população foi ao México (capela de São Francisco). A emoção foi tão grande que até Motolinía se colocou a chorar. Eles rogavam: “padres nuestros” por que vocês vão nos abandonar depois de batizados e casados? A quem recorreremos? Aos demônios? Eles (os demônios) novamente nos enganarão como faziam e, assim, voltaremos à idolatria. Motolinía registrou que, no silêncio, os franciscanos explicaram o que dizia o tal do capítulo sobre a saída dos frades daquela região, mas que mesmo assim não iriam

abandonar os indígenas até a morte. Os espanhóis que assistiam à missa ficaram maravilhados, mesmo aqueles incrédulos na conversão dos indígenas. Até mesmo os nobres e cavaleiros que acompanhavam esse episódio puderam atestar a “boa conversão” dos índios. Para provar que a misericórdia de Deus nunca falha e que havia, segundo o relato de frei Toríbio, certa primazia dos seráficos na Nova Espanha, após os “chorões de Chochimilco”, outros 800 indígenas de Cholula repetiram os pedidos e clamores e prontamente obtiveram resposta: 25 irmãos menores chegaram da Espanha para “amparar os nativos” e convertê-los à fé cristã¹⁷⁰.

Neste, como nos demais conflitos registrados por Motolinía, a possibilidade de negociação esteve na ação dos missionários, em especial, dos franciscanos. A recusa em confessar ou batizar os indígenas impossibilitava a conversão, o que permitia a persistência da atuação demoníaca na Nova Espanha. A Providência divina deveria ser cumprida e as negociações lideradas pelos frades menores transformavam-se, assim, na esperança para a paz, justiça e fraternidade. Se a sociedade novo-hispana assentava-se, inevitavelmente, sobre cenários de conflito, o acordo de caráter político e a convivência pacífica entre os diversos encontravam saída, segundo Motolinía, primeiramente na cristianização. Assim, a estabilidade política passava pelo sucesso da conversão e pela ação franciscana para que os indígenas não representassem ameaças à ordem colonial; o diabo fosse derrotado e lograsse a evangelização; houvesse justiça no trato entre colonos e nativos; existisse simplicidade e efetividade nos trabalhos missionários e assim por diante. Desse modo, Motolinía registrava as tensões e conflitos e, ao mesmo tempo, propunha o trabalho missionário paciente (“*patientia necessaria est*”) pautado no amor e fraternidade cristãos como esperança de alcançar a paz.

Como percebemos, as situações de conflitos e desencontros no México quinhentista eram as mais variadas, bem como os interesses envolvidos e as relações

¹⁷⁰ Há outros trechos em que Motolinía evidenciava o trabalho dos seus confrades em detrimento das demais ordens religiosas (MOTOLINÍA: 2001, pp. 151-154; 185-194). Com isso, frei Toríbio inclinava todas as soluções das divergências missionárias para os trabalhos dos franciscanos.

de poder. De acordo com as narrativas de Motolinía, a esses embates era necessária a “negociação”, tendo em vista o sucesso da catequese e os cenários de paz¹⁷¹. Para isso, a cada situação específica, ele propôs soluções que acreditou serem plausíveis e justas perante as exigências de sua consciência cristã e dos interesses que permearam todo esse processo, como aqueles do Estado e da Igreja romana. Portanto, a fim de sistematizar as nossas reflexões, elencamos aqui três pontos centrais de nosso percurso.

O primeiro refere-se à concepção *Providencial* que perpassou os relatos do franciscano: tudo o que se passava na Nova Espanha estava de acordo e inscrito dentro de uma ordem que ultrapassava os limites da simples vontade humana, inserindo-se no plano divino. Para Motolinía, as ações empreendidas – e defendidas frente às acusações de outros religiosos ou mesmo de representantes do clero secular – tinham legitimidade por pertencerem a esse plano maior. Por meio de seus relatos, frei Toríbio reconheceu na ação da ordem franciscana o ponto convergente dessas missões. O trabalho dos missionários em geral era bem visto, mas aos frades menores cabia o comando do projeto pastoral da América. Quando ele identificou os conflitos e pensou em soluções, houve a sugestão de que as ações e concepções dos franciscanos eram as mais apropriadas à paz. Há, desse modo, a proposta de um modelo de conversão e, também, político: as críticas e juízos apontam para os ideais defendidos pelos frades menores, como certo despojamento dos bens materiais, simplicidade na liturgia, ação pacífica junto aos indígenas, entre outros. O caminho para a construção de uma sociedade política justa deveria passar pelos trabalhos dos seráficos.

¹⁷¹ Nas análises que faz de São Francisco, Jacques Le Goff apresentou duas idéias tidas como centrais para o santo na organização inicial de sua “fraternidade” e que correspondiam aos projetos de Motolinía e Mendieta, três séculos mais tarde: a primeira sugere que a comunidade franciscana deve ser a intermediária entre o mundo celeste ideal e o mundo terrestre desordenado (LE GOFF: 2001, p. 149); a segunda, relacionada à primeira, indica que a participação política dos frades menores, na concepção do próprio Francisco, deveria ser exclusivamente na pacificação dos atritos (LE GOFF: 2001, p. 173). Assim, a comunidade franciscana tinha papel político central, porém tendo em vista a noção essencial do apostolado de São Francisco: a paz. De certa forma, essas são as propostas que procuramos apresentar ao longo deste último tópico.

O segundo ponto refere-se à proposta política para a América, esboçada pelo cronista. As situações de conflitos entre os diversos elementos (indígenas, colonos, frades, autoridades civis) que compunham a sociedade novo-hispana do século XVI eram inevitáveis e, aos frades, foi necessário pensar saídas para esse cenário. A questão foi colocada a eles: como interferir nessa realidade e, ao mesmo tempo, cumprir a missão pastoral? Responder a esse dilema era indicar como atuar naquela situação de belicosidade e conflitos. Pelo modo como Motolinía compôs o quadro social novo-hispano e emitiu os juízos morais sobre os indígenas, colonos e missionários, pudemos perceber a proposição de um trabalho inicial “paciente” de conversão dos indígenas ao Cristianismo para, em seguida, constituir um corpo político e submetê-los ao mesmo sistema de jurisdição dos colonos e frades¹⁷². A incorporação dos ameríndios dava-se pela cristianização, o que, de algum modo, sanava parte dos desencontros observados. Logo, as “guerras floridas” seriam extirpadas, bem como as idolatrias e sacrifícios, por meio da evangelização. Os problemas gerados pelos embates entre “Deus e o diabo” também teriam fim. Para os embates entre colonos e indígenas, sugeriu-se uma separação entre essas duas comunidades para que os nativos estivessem longe dos “vícios” espanhóis, sobretudo da cobiça. Dessa forma, Motolinía postulou – como ponto de partida para uma proposta possível de paz – a conversão ao Cristianismo para que, depois, pudesse tomar forma o corpo político. A catequese deveria partir, segundo os frades menores, do convencimento (questão do ouvir, do entender e da Graça divina) e do exemplo dado pelos próprios religiosos e, por isso, esse modelo de homem convertido vai se delineando aos poucos ao longo da leitura da *Historia de los indios*.

Para efeito de comparação podemos lembrar o projeto missionário e político dos Jesuítas no Brasil – sobretudo a proposta de mudanças nas missões a partir das *Aldeias* – que, como saída viável, propuseram primeiro a submissão política nos aldeamentos para, em seguida, iniciar o processo de conversão. Assim, o pensamento político, a ordenação e a disciplina foram anteriores ao pensamento

¹⁷² “Que los franciscanos alimentaron el proyecto de construir con los indios una sociedad más justa y más moral porque estaría fundada en los principios del Evangelio, no hay ninguna duda. En todo caso es la idea que rige hasta 1570” (DUVERGER: 1993, p. 131).

religioso e ao projeto missionário. A conversão cristã deveria ser posterior à submissão política para que tivesse efeito¹⁷³. Por isso os juízos morais sobre os indígenas e colonos vão se alterando de um caso a outro: da representação amena dos primeiros anos sobre os índios, passa-se ao canibalismo desmedido do “Plano Civilizador”. Essa alteração pôde justificar a mudança nas missões, sobretudo a alteração na teoria da conversão e a constituição política pelo projeto das Aldeias.

O terceiro e último aspecto que queremos destacar é construção de uma memória dos franciscanos segundo o tema analisado, função primeira da tradição da crônica a qual pertenciam. Por meio da representação dos conflitos e das soluções propostas (e paralelo a elas), Motolinía construiu uma memória dos franciscanos e de sua ação na América. A ênfase nos seus trabalhos como a saída viável; a oposição criada em relação a outras ordens (como os dominicanos) e ao clero secular; a proposição do modelo franciscano de conversão como o mais apropriado; a oposição às autoridades civis; a narrativa edificante das atividades dos grandes nomes (como Martín de Valência) e também dos grandes feitos (Colégio Santa Cruz de Tlatelolco); todos esses eventos marcam um lugar específico da atuação dos frades menores no cenário novo-hispano. As peculiaridades dos seráficos são ressaltadas e, nos ambientes de desencontros, as suas soluções ganham coloração especial, destacando-se das demais iniciativas. Assim, os religiosos franciscanos elaboraram – da missão primordial dos doze com Motolinía à “morte do projeto por asfixia” em Mendieta – uma narrativa em que tudo corrobora o caráter providencial de suas missões e alguns dos sucessos alcançados pelos seus métodos, como a evangelização. Quando uma “falha” era narrada, como a persistência das práticas idolátricas, ela serve para acentuar a necessidade dos trabalhos religiosos, sobretudo aqueles levados a cabo pelos franciscanos.

Percorrendo esses três pontos, podemos perceber como Motolinía conjugou seus esforços com o objetivo de representar a América a sua maneira e propor soluções para problemas que persistiram ao longo do século XVI, especialmente nas primeiras décadas de evangelização do México. Sua visão política do processo esteve

¹⁷³ Em linhas gerais, nossa consideração sobre os Jesuítas segue a análise de Eisenberg (2000).

imbricada aos juízos morais lançados sobre os habitantes da sociedade novo-hispana que estava se estruturando em meio a muitas tensões, intenções e interesses. Em nenhum momento suas práticas (inclusive a própria escrita de sua *Historia de los indios*) e reflexões éticas estiveram distantes desse cenário, assim como esses cenários não se desvinculam, em nossas análises, de suas narrativas. Também é importante enfatizar que, embora os conflitos existissem em grande quantidade na Nova Espanha, a Igreja Romana agiu conciliando projetos divergentes e evitou que predominasse uma estratégia missionária exclusiva, o que poderia ameaçar a boa saúde da cristianização da América. Por mais que franciscanos e/ou dominicanos reivindicassem para si a primazia da catequese e a posse da “cristianização correta”, as medidas papais e as soluções vindas de Roma trataram de tornar possíveis as diferentes práticas e percepções da catequese, pelo menos até 1570.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Pronto, passou. Morta, os sinos badalavam mas sem que seus bronzes lhes dessem som. Agora entendo esta história. Ela é a iminência que há nos sinos que quase-quase badalam. A grandeza de cada um. [...]

É agora - agora só me resta acender um cigarro e ir para casa. Meu Deus, só agora me lembrei que a gente morre. Mas - mas eu também?!”

Clarice Lispector, *A hora da estrela*

O objetivo desta dissertação foi discutir as concepções de idolatria indígena e conversão cristã na *Historia de los indios*, de frei Toríbio Motolinía. Assim, é preciso reconhecer que outros tantos temas e possibilidades ficaram à margem de nossos olhares, não por falta de percepção, mas sim pela necessidade de controlar o ímpeto de “tratar de tudo e todos ao mesmo tempo”. Nesta última parte da pesquisa, vamos sistematizar o que analisamos de modo fragmentado ao longo das páginas anteriores, retomando algumas das reflexões e enfatizando alguns temas privilegiados.

O estudo da trajetória e das leituras da obra de Motolinía que fizemos tem um duplo valor: o primeiro aspecto é traçar uma “fortuna crítica” do texto do frade, o que nos ajudou a compreender as perspectivas pelas quais ele foi abordado e interpretado ao longo dos últimos cinco séculos; e o segundo refere-se à possibilidade de refletir sobre a crônica como gênero de documento histórico. Ao pensar sobre as análises elaboradas acerca da *Historia de los indios*, pudemos perceber, além dos pressupostos dos autores que se debruçaram sobre aquele manuscrito, a forma como esse tipo de documento passou a integrar o repertório dos historiadores. Então, desde o seu “resgate” no século XIX, momento da construção dos Estados nacionais, até chegar aos debates sobre quais fontes são qualificadas para serem usadas pelos estudiosos, no século XX, as crônicas percorreram um caminho que é fundamental

para compreender o seu atual status dentro do *corpus documental* utilizado pelos historiadores da América.

Se hoje podemos fazer um estudo utilizando como fonte as crônicas religiosas, parte da explicação desse fenômeno passa, de um lado, pela trajetória desses documentos. Com a *Historia de los indios* não foi diferente. Seu percurso, desde o século XVI, pôde nos apresentar dados importantes para compreender a sua história, exercício fundamental para que pudéssemos arriscar as hipóteses esboçadas nos capítulos anteriores. De outro lado, as perspectivas teóricas que adotamos desde as primeiras páginas, e que o leitor não demoraria a perceber, nos deu as condições de utilizar as crônicas religiosas como “fontes seguras”. Quando nos referimos a “fontes seguras” não estamos colocando a “segurança” no patamar da “verdade”, ou seja, não estamos dizendo que elas são seguras porque contêm a verdade. São seguras porque é possível utilizá-las sem que com isso a pesquisa seja desqualificada, com argumentos dos anos 1960 que desconfiavam da possibilidade de estudar processos ocorridos na América por meio de documentos escritos por europeus, ainda por cima espanhóis e religiosos. Em geral, segundo esses argumentos, as crônicas eram frutos de uma visão ideológica produzida unicamente para assegurar a conquista e exploração do Novo Mundo.

Nesta pesquisa, caminhamos em outra direção. Nós optamos por tentar observar a crônica, em especial a de frei Toríbio, da perspectiva de uma história das idéias (também chamada por alguns de história da cultura). E isso indica que procuramos perceber como Motolinía construiu representações (um termo mais preciso, aqui utilizado em consonância com a proposta de Roger Chartier [1988; 1991]) sobre a Nova Espanha, sem que com isso quiséssemos encontrar a verdadeira visão. Assim, deixamos de lado as comparações para atestar qual relato era mais verdadeiro, mas as utilizamos somente para realçar as diferenças e interpretá-las. Então, por que para Motolinía a idolatria tem uma feição x e, para outros cronistas contemporâneos e próximos geograficamente, ela tem uma feição y . Quem está falando a “verdade”? Por mais que enfatizar esse “problema da verdade” nos pareça uma viagem

nostálgica, de volta aos cursos de introdução aos estudos históricos, ainda na graduação, é importante fazê-lo.

Para ajudar a descobrir quem estava falando a “verdade”, ou melhor, para deixarmos de vez essa “vontade de verdade” de lado, recorreremos a outro conceito, só que desta vez cunhado por Michel De Certeau, ao refletir sobre a operação historiográfica: os lugares de produção. Como o pensador francês lembrou, “estes discursos não são corpos flutuantes *em* um englobante que se chamaria a história (o contexto!). São históricos porque ligados a operações e definidos por funcionamento. Também não se pode entender o que *dizem* independentemente da *prática* de que resultam (DE CERTEAU: 2002, p. 32)”. Com isso, percebemos que só poderíamos compreender (e não julgar) o texto de Motolinía a partir do momento em que estabelecêssemos uma relação com o seu “lugar de produção”. Ou seja, quais eram as práticas sociais com as quais o franciscano estava envolvido quando ele produziu o seu relato? Responder a essa indagação não é afirmar que seu texto seja “determinado”, “reflexo” ou “espelho” da realidade, mas, de outra forma, que seu discurso dialoga com o que chamamos realidade, inclusive a constituindo. Por exemplo: os cenários de conflitos no século XVI, dos quais tratamos no capítulo 4, não se desvinculam totalmente do texto do frade e, de modo semelhante, o texto do frade não se desvincula totalmente dos cenários de conflito. Há uma influência constante, sem que uma parte, por exemplo, a realidade, determine a outra, por exemplo, o relato.

Assim, nosso exercício constituiu-se em uma dupla tentativa: a) analisar a quais circunstâncias Motolinía respondia quando escreveu seu texto; b) quais foram as soluções retóricas encontradas pelo frade para compor o relato de modo que ele tivesse alguma força naquele jogo político. E aqui chegamos à premissa central de nossa dissertação, que organiza as demais análises que fizemos, inclusive em torno da idolatria indígena e da conversão cristã: frei Toríbio escreveu a *Historia de los indios* (da forma como a conhecemos hoje) e a enviou à Espanha com o objetivo de fazer valer uma determinada visão da conquista e evangelização da América. Qual seja: a visão que privilegiava os trabalhos franciscanos em detrimento das demais ordens,

especialmente por conta das tensões entre os grupos religiosos nos anos 1530 e, também, pela perda de fôlego e de apoio ao projeto catequético dos seráficos. Desse modo, o frade respondia – na maior parte do tempo implicitamente – às acusações que os irmãos menores vinham sofrendo e buscava uma eficiência retórica que lhe permitisse participar e influenciar a disputa política travada na Espanha. Daí a nossa opção por olhar e articular, de um lado, a historicidade e as práticas de Motolinía, e, de outro, os artifícios narrativos usados pelo frade e os efeitos que eles podiam ter diante daquelas circunstâncias.

A partir daí, procuramos também recolocar o problema da alteridade na *Historia de los indios*. Isso porque ao realçar a historicidade da produção do relato, nós nos deparamos com a seguinte questão: o que quer dizer o Outro na obra de frei Toríbio? Enfatizamos que o Outro é, de algum modo, o mesmo. Se tomarmos como ponto de partida uma frase conhecida de Arthur Rimbaud, “eu é um outro”, e relembra por Michel De Certeau (DE CERTEAU: 2002, p. 253), poderemos supor algumas hipóteses, sobretudo se invertemos a sentença, “o outro é um eu”, mais adequada à relação entre espanhóis e americanos no século XVI. A primeira hipótese é que Motolinía enunciou um diferente (o indígena) por meio da *comparação* e da *inversão*, “ferramentas” sugeridas no estudo de François Hartog (1999). Porém, e aqui nossa segunda hipótese, ao enunciar esse diferente, ele não escreveu sobre “diferenças absolutas e insuperáveis” (como entre os gregos e os bárbaros), mas, pelo contrário, ele se referiu a “distâncias acidentais e circunstanciais” que deveriam ser, necessariamente, ultrapassadas pela cristianização. Ao comparar os costumes ou quando criava uma imagem invertida do bom cristão (como nos casos da idolatria e do demônio), Motolinía assentava sua reflexão num mesmo edifício: seu léxico cultural que pressupunha uma universalidade cristã. Frei Toríbio escrevia sobre “o mesmo em diferentes faces”. Em nenhum momento ele reconheceu nos nativos um “anti-eu” irreduzível às formas e costumes cristãos. Dessa maneira, foi possível reconhecer os limites da discussão sobre a alteridade e, também, delimitar melhor o que estamos chamando de Outro.

Essa discussão nos auxiliou nas análises a respeito da idolatria indígena e da conversão cristã, temas centrais desta pesquisa. Isso porque a construção dessas duas noções dialogou o tempo todo com a possibilidade do “Outro” se transformar e se converter em um “eu”. A percepção da idolatria e a sua condenação estiveram sempre relacionadas ao âmbito público, ou seja, aos espaços em que os nativos mais deveriam se assemelhar ao “eu”. Assim, o problema da condenação e destruição dos ídolos, bem como a eliminação das práticas indígenas, constituiu-se em uma questão teológica e ao mesmo tempo política. Teológica porque o franciscano tinha como modelos os exemplos clássicos da Bíblia e ampla gama de textos e estudos dos doutores da Igreja; política porque, afinal de contas, como condenar a idolatria se não for por meio da sua exteriorização? Como saber se os nativos, ao se prostrarem diante de uma Virgem, não estavam adorando seus antigos deuses? Não era possível julgar a sinceridade da devoção dos nativos ou mesmo a sua crença, mas apenas suas práticas no espaço público, espaço este que começava a organizar a sociedade da Nova Espanha. A insistência na idolatria, na *Historia de los indios*, era de ordem política também pelo fato de instituir um discurso normativo. Pois, como vimos, esse pecado não se resumia à “adoração de ídolos”. O conceito foi, aos poucos, alargado pelos missionários e, no relato de Motolinía, já abarcava e normatizava uma série de outras manifestações públicas: a embriaguez, as festas, os sacrifícios e alguns outros rituais que não tinham relação direta com os “ídolos do demônio”.

Além disso, a percepção e a forma como Motolinía “construiu” a idolatria indígena na sua obra, enfatizando que era um erro provocado pelo demônio que poderia e seria suplantado, sugerem que os nativos participavam da humanidade, mas que se encontravam em situação de pecado. De acordo com o tempo e o sentido da obra, as práticas idolátricas seriam eliminadas pela cristianização e os nativos deveriam ser incorporados à nova sociedade. Isso nos indica certa “igualdade” metafísica, porém não necessariamente uma igualdade política.

O problema da idolatria se desdobrou na discussão em torno da conversão cristã. Como não poderia deixar de ser, a avaliação que Motolinía fez da cristianização da Nova Espanha também passou pela percepção das práticas no

espaço público. Essas percepções já tinham uma história no Novo Mundo, que serviu de “paradigma” ao frade e que tentamos realçar ao discutir o projeto catequético franciscano. Tanto a ausência da idolatria (que indicava que os nativos já direcionavam suas vontades a Deus, e não mais àqueles “ídolos horrendos”) como na exteriorização das práticas cristãs, como o batismo, a confissão, o matrimônio e as procissões, possibilitaram o entusiasmo de Motolinía. A constatação da quantidade e qualidade dos neófitos alegrava frei Toríbio e lhe facultava a construção de uma narrativa em que os tempos da idolatria tinham sido suplantados pelo Cristianismo, como havia sido anunciado desde o começo da obra. Porém, nossa ânsia por eficiência somada às fissuras no relato de Motolinía nos colocou diante de algumas incertezas. Como o frade pôde se satisfazer com os trabalhos pastorais dos franciscanos, se ele mesmo percebeu a existência de algumas “falhas”? Para responder a essa questão nos voltamos à análise da narrativa do frade, evidenciando as suas descontinuidades e variações, que, de certo, poderiam nos ajudar a compreender a complexidade da percepção que Motolinía tinha da conversão cristã na Nova Espanha da primeira metade do século XVI.

Há, desse modo, três observações que julgamos centrais para pensar o problema da evangelização na obra de Motolinía e, quiçá, de outros cronistas contemporâneos:

1) o tempo da narrativa da *Historia de los indios* não correspondia ao tempo cronológico. Os eventos encadeados na estrutura do texto não “respeitavam”, necessariamente, a seqüência cronológica. Por exemplo: havia, logo nos primeiros capítulos, situações relatadas que, no tempo do calendário, aconteceram depois de alguns processos descritos no final da obra. Em outras palavras: Motolinía articulou seu texto, quase sempre, de modo a colocar, independentemente da cronologia, todas as ações ligadas à idolatria nos primeiros instantes da obra e, em seguida, indicando a superação desse estágio, as narrativas relacionadas à cristianização. Com isso, o frade conseguia o efeito “literário” de, por meio dessa estrutura com sentido teleológico, sugerir a conversão cristã. Esta, certamente, não era imperfeita, formal ou reprovável.

Era a evangelização inscrita no tempo providencial que organizou a narrativa de Motolinía. Aqui temos a primeira observação;

2) Contudo, nosso olhar de historiador, em busca das datas e da cronologia, e certa fragmentação no relato da *Historia de los indios*, levaram-nos a uma segunda anotação a respeito da cristianização: frei Toríbio deixou escapar, entre as fissuras de seu texto, as incertezas que por vezes o inquietavam. Essas “dúvidas” quanto ao êxito da catequização colocavam em suspenso aquela “certeza estrutural” demonstrada no plano mais amplo da obra. Ainda assim, essas dúvidas, ou refluxos, não indicavam a “conversão imperfeita” ou deslegitimavam os trabalhos dos seráficos. Pelo contrário, sugeria que cada vez mais os missionários teriam de perseverar junto aos indígenas;

3) A última observação refere-se a essa expectativa nutrida por muitos historiadores de uma “conversão perfeita”. De nossa parte, optamos por não utilizar esse parâmetro, posto que é quase impossível dizer o que seria, no século XVI, o modelo ideal de cristão. Assim, escolhemos observar quais foram as características evidenciadas por Motolinía para afirmar a cristianização sem, no entanto, cotejar essas características a um suposto modelo ideal. Desse modo, concluímos que é mais proveitoso falar na existência de *uma* cristianização da América (com suas especificidades, evidentes até os dias de hoje), do que indicar a inexistência *da* cristianização. Foi esse exercício que fizemos junto ao texto de frei Toríbio: realçar a possibilidade de diálogo e interação entre as normas (os pressupostos bíblicos e o pensamento teológico de Motolinía) e os ajustes e subversões provocados pelas circunstâncias históricas da Nova Espanha.

Restava ainda, em relação à conversão cristã, um último ponto a ser resolvido: quando Motolinía tinha certeza do sucesso da evangelização, ele assentava seu raciocínio na observação da “vontade e a pressa que os nativos tinham de serem convertidos”. A nossa dúvida, no início, foi: de onde vem essa vontade? Como os nativos podem ter esse desejo? A primeira resposta que alcançamos foi a de que essa construção de frei Toríbio em torno da vontade dos nativos não era somente um artifício retórico. Absolutamente. Caso fosse assim, certamente seu texto não teria força e nem repercussão nos meios intelectuais espanhóis. Essa não era uma

estratégia cega de Motolinía para “angariar” almas e corpos para o Império de Carlos V. Então a primeira conclusão: Motolinía acreditava que os nativos tinham essa vontade. Assim, fomos levados a outra questão: que “conceito” ou “princípio teológico” poderia dar ao franciscano as condições de construir a narrativa daquela forma, não importando se aquilo tinha ocorrido “de fato” ou não? Aí chegamos ao problema da Graça. Tão discutida no século XVI e motivo de acusações e polêmicas entre luteranos e católicos, e mesmo entre estes, a noção da Graça divina nos auxiliou na discussão sobre a existência da vontade indígena. Seguindo as dicas e referências de alguns estudiosos do tema, como João Adolfo Hansen e Alcir Pécora, enveredamos por esse caminho e retornamos à concepção agostiniana da Graça. Isso por dois motivos: porque Agostinho foi citado nominalmente algumas vezes por Motolinía e, também, porque sua teoria a respeito desse fenômeno tornou-se a base para os demais teólogos ocidentais, até pelo menos o século XVI. Como Agostinho tinha sistematizado, em sua concepção, os escritos do apóstolo Paulo, também nos voltamos à “teoria paulina da conversão”, que guarda muitas semelhanças com a leitura do bispo de Hipona.

Assim, pudemos interpretar e lançar hipóteses acerca da vontade dos indígenas presentes na *Historia de los indios*. À medida que percorremos o texto do frade, fomos encontrando as relações estabelecidas entre a memória, a vontade e o entendimento, as três “potências” esquadrihadas por Agostinho como o fundamento de sua concepção antropológica. Então, conforme os franciscanos iam soltando algo nas línguas indígenas e os nativos ouviam, a memória do Bem (discutida por Hansen) – dispersa por conta da situação em que os ameríndios se encontravam – era reavivada e as outras duas potências, a vontade e o entendimento, harmonizavam-se e se encaminhavam para o lugar certo: Deus. Ao longo de toda a narrativa, esse processo ia se desenrolando conforme o frade menor atestava a “boa memória” e “entendimento vivo” dos nativos, isso para não falar da grande vontade demonstrada para as coisas de Deus.

Por fim, ao analisar a obra em conjunto, devemos realçar um último aspecto: a construção de uma memória franciscana. Como dissemos no capítulo 2, a

Historia de los indios é muito mais uma História dos trabalhos franciscanos junto aos nativos, do que propriamente um relato dos indígenas. Motolinía conjugou um grande esforço para consolidar e tornar visíveis as atividades pastorais dos seráficos no Novo Mundo. Ao tratar da idolatria e da conversão, o frade se debruçou também em seus trabalhos e os de seus confrades. Desse modo, a *Historia de los indios* é ao mesmo tempo uma peça sóbria e valiosa para a compreensão da Ordem franciscana no Novo Mundo e um relato apaixonado e entusiasmado de alguém que viveu os primeiros instantes da conquista, colonização e evangelização do México do século XVI.

BIBLIOGRAFIA

1.1 FONTES

ACOSTA, Pe. José de. *De Procuranda Indorum Salute*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1984. 2 Vols.

_____. *Historia Natural y Moral de las Indias*. 2ª Reimp. Cidade do México: FCE, 1985.

Archivo General de la Nación. *Procesos de indios idólatras y hechiceros*. 1ª Reimp. Cidade do México: Publicaciones do AGN, 2002. (Fac-símile da edição de 1912).

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín. *Colección de documentos para la historia de México*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. [Versão digital a partir da edição da Librería de J. M. Andrade, Portal de agustinos n. 3, 1858.]

LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevíssima relação da destruição das Índias*. Lisboa: Edições Antígona, 1990.

_____. *Tratados*. 2ª Reimp. Cidade do México: FCE, 1997.

MENDIETA, Fray Geronimo de. *Historia Elesiástica Indiana*. 2ª ed. fac. Cidade do México: Porrúa, 1980.

MOTOLINÍA, Fray Toribio Benavente. *Historia de los indios de la Nueva España*. 7ª ed. Cidade do México: Porrúa, 2001. (Edição, introdução e notas de Edmundo O'Gorman)

_____. *Historia de los Indios de la Nueva España*. Madrid: Historia 16, 1985. (Edição, introdução e notas de Claudio Esteva Fabregat)

_____. *Historia de los Indios de la Nueva España*. Madrid: Editorial Castalia, 1985. (Edição, introdução e notas de Georges Baudot)

_____. *Historia de los Indios de la Nueva España*. Madrid: Alianza Editorial, 1988. (Introdução e notas de Giuseppe Bellini)

_____. *El Libro perdido: ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de Fray Toribio*. Cidade do México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.

_____. *Memoriales: libro de oro*. Cidade do México: Colégio do México, 1996.

PÉREZ DE RIBAS, Pe. Andres. *Historia de los triunfos de N. S. Fe entre gentes las más barbaras y fieras del Nuevo Orbe*. Cidade do México: Ed. Layac, 1944. 3 Vols.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. 1ª Reimp. Madrid: Alianza Editorial, 1995. 2 vols.

SUESS, Paulo. *Conquista Espiritual da América Espanhola: 200 documentos*. Petrópolis: Vozes, 1992.

1.2 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO, Santo. *A natureza do bem*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.
- _____. *A Cidade de Deus*. 2a. ed. Petrópolis: Vozes, 1990. 2 Vols.
- _____. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores)
- _____. *O Livre-Arbítrio*. São Paulo: Ed. Paulus, 1995.
- AÍNSA, Fernando. “La utopía empírica del cristianismo social (1513-1577)”. In: PIZARRO, Ana (org.). *América Latina: palavra, literatura e cultura*. Vol. 1. São Paulo: Memorial/Campinas: Ed. da Unicamp, 1993, pp. 85-109.
- ALBERRO, Solange. *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*. Cidade do México: FCE, 1999.
- ARIÈS, Philippe & CHARTIER, Roger. *História da Vida Privada. Da Renascença ao Século das Luzes*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.
- ARMELLADA, Bernardino. “Antropologia teológica. Criação, pecado, graça, escatologia”. In: MERINO, José Antonio & FRESNEDA, Francisco Martínez. *Manual de Teologia Franciscana*. Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 365-410.
- ARMSTRONG, Karen. *Uma História de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis: representações da realidade na Literatura Ocidental*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1998.
- BARRETO, Luis Filipe. *Os descobrimentos e a ordem do saber: uma análise sociocultural*. 2 ed. Lisboa: Gradiva, 1989.
- BARTHES, Roland. *Aula: aula inaugural da cadeira de Semiologia Literária do College de France*. São Paulo: Cultrix, s/d.
- BASCHET, Jérôme. “Images ou Idoles?”. In: *Annales – Économies, Sociétés, Civilisations*, ano 46, n. 02, mars/avril 1991, pp. 347-351.
- BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España*. 2. ed. Cidade do México: FCE, 1996.
- BAUDOT, Georges. *Utopía y Historia en México: los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.
- _____. “Introducción”. In: MOTOLINÍA, Toribio. *Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid: Editorial Castalia, 1985, pp. 7-89.
- BERNAND, Carmen & GRUZINSKI, Serge. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. Cidade do México: FCE, 1992.

_____. *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.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 7 ed. São Paulo: Paulus, 1995.

BLOCH, Marc. *A apologia da história, ou, o Ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BOEHNER, Philotheus & GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

BOXER, Charles R. *A Igreja e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1989.

BRADING, David. *Orbe Indiano. De la Monarquía católica a la República criolla. 1492-1867*. Cidade do México: FCE, 1991.

BRUIT, Hector H. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*. Campinas: Ed. da Unicamp/São Paulo: Iluminuras, 1995.

BURKE, Peter. *A Escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

_____. *Variedades de História Cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

BUSTAMANTE GARCÍA, Jesús. "Las fuentes utilizadas para México y la Nueva España en la Apologética Historia". In: LAS CASAS, Bartolomé de. *Obras Completas. Apologética Historia Sumaria I*. Vol. 6. Madrid: Alianza Editorial, 1998, pp. 235-259.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CAVALCANTE, Berenice (org.). *Modernas Tradições: percursos da cultura ocidental (Séculos XV-XVII)*. Rio de Janeiro: Access, 2002.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1988.

_____. "O Mundo como Representação". In: *Estudos Avançados*. São Paulo, n. 11, vol. 5, 1991, pp. 173-191.

CIPRIANI, Nello. "Agostinho". In: *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes, 1994, pp. 37-44.

CORCUERA DE MANCERA, Sonia. *El fraile, el indios y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*. Cidade do México: FCE, 1991.

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 CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

DELUMEAU, Jean. *A Civilização do Renascimento*. 2 ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1994, Vol. 1.

_____. *Mil anos de Felicidade: uma história do paraíso*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

_____. *O medo no Ocidente. 1300-1800. Uma cidade sitiada*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

DÍAS CRUZ, Rodrigo. "De los rituales extirpables a los rituales como actos de resistencia. Rituales indígenas a fines del milenio". In: DE LA PEÑA, Guillermo & LEÓN, Luis Vásquez (ccord.). *La Antropología sociocultural en el México del Milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*. Cidade do México: FCE, 2002, pp. 221-246.

DULLES, Avery. "Conversão". In: *Dicionário de Teologia Fundamental*. Petrópolis: Vozes, 1994.

DUPEYRON, Gui Rozat. "Antropólogos, ¿qué han hecho del indio?". In: DE LA PEÑA, Guillermo & LEÓN, Luis Vásquez (ccord.). *La Antropología sociocultural en el México del Milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*. Cidade do México: FCE, 2002, pp. 483-508.

DUVERGER, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España: con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. Cidade do México: FCE, 1993.

DYER, Nancy Joe. "Fuentes escritas en la Historia de Toribio Benavente (Motolinía)". In: *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Barcelona, 1992, pp. 415-423.

_____. "Introducción". In: MOTOLINÍA, Fray Toribio Benavente. *Memoriales: libro de oro*. Cidade do México: Colégio do México, 1996, pp. 19-92.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno. Encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2000.

FABREGAT, Claudio E. "Introducción". In: MOTOLINÍA, Toribio. *Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid: História 16, 1985, pp. 7-45.

FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. *Histórias de um silêncio: as leituras de História Eclesiástica Indiana de Frei Jerônimo de Mendieta*. Campinas: IFCH, 2004. [Dissertação de Mestrado].

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe & WILSON, Derek. *Reforma. O Cristianismo e o Mundo, 1500-2000*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*. 8 ed. São Paulo: Loyola, 2002a.

_____. *Microfísica do Poder*. 17a. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002b.

_____. *O que é um autor?* 3. ed. Lisboa: Passagens, 1992.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. "Apresentação". In: VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Áurea - Vidas de Santos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

FREITAS NETO, José Alves. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Annablume, 2003.

_____. "Dualismo e memória em Las Casas". In: *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, n. 135, 1998, pp. 89-100.

_____. "O resgate da crônica, questões sobre etnia e a identidade na América Hispânica do XIX". In: *Revista Idéias*. Campinas: IFCH, 11(1), 2004, pp. 22-23.

FUENTES, Carlos. *O Espelho Enterrado: reflexões sobre a Espanha e o Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

GAMBRA, Rafael. *La cristianización de América*. Madrid: Editorial MapFre, 1992. (Colecciones MapFre)

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín. "Noticias del autor y de la obra". In: MENDIETA, Fray Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. 2ª ed. fac. Cidade do México: Porrúa, 1980, pp. XVII-XXXVI.

GASBARRO, Nicola. "Il linguaggio dell'idolatria: per una storia delle religioni culturalmente soggettiva". In: *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*. Roma, vol. 62, n. XX. 1/2, 1996, pp. 189-221.

GIBSON, Charles. "As sociedades indígenas sob o domínio espanhol". In: BETHELL, Leslie. *A América Latina Colonial*. Vol. II. São Paulo/Brasília: EDUSP/Fundação Alexandre Gusmão, 1999, pp. 269-311.

GINZBURG, Carlo. *Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

_____. *Mitos, Emblemas, Sinais: Morfologia e História*. 2a. reimp. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

_____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. 12a. Reimp. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

_____. *Relações de Força: História, Retórica, Prova*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.

GÓMEZ CANEDO, Lino. *Evangelización y Conquista: experiencia franciscana en Hispanoamérica*. Cidade do México: Ed. Porrúa, 1977

GREENLEAF, Richard E. *Zumárraga y la Inquisición Mexicana. 1536-1543*. 1ª reimp. 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. *A colonização do imaginário – Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

_____. “A guerra das imagens e a ocidentalização da América”. In: VAINFAS, Ronaldo. *América em tempos de conquista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992, pp. 198-207.

_____. *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. Cidade do México: FCE, 1999.

_____. *A guerra das imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

_____. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

GUERRA, François-Xavier. “Identidades e independência: la excepción americana”. In: *Cuadernos Ahila [Versão On-Line]*, n. 02, 1994.

Disponível em: <http://www.ahila.nl/publicaciones/cuadernos.html>. Acesso em: 10 jan. 2006.

HALBERTAL, Moshe & MARGALIT, Avishai. *Idolatria. Guerra por imagens: las raíces de un conflicto milenar*. Barcelona: Gedisa Editorial, 2003.

HANSEN, João Adolfo. “Sem F, sem L, sem R: cronistas, jesuítas & índios no século XVI”. In: *Cadernos CEDES*. Campinas: Papirus, n. 30, jun. 1993, pp. 45-55.

_____. “A escrita da conversão”. In: COSTIGAN, Lucia Helena (org.). *Diálogos da Conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2005, pp. 15-44.

_____. “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, pp. 347-376.

HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do Outro*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1999.

HÖFFNER, Joseph. *Colonização e Evangelho: ética da colonização espanhola no Século de Ouro*. Lisboa: Presença, 1977.

HUIZINGA, Johan. *El concepto de la Historia*. Cidade do México: FCE, 1980.

IRIARTE, Lázaro. *História Franciscana*. Petrópolis: Vozes, 1985.

KARNAL, Leandro. "Mendieta: Novo Mundo e Fim do Mundo". In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, n. 21, vol. 11, set. 1990/fev. 1991, pp. 215-225.

_____. *Teatro da Fé: representação religiosa no Brasil e no México no século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998.

_____. "Os textos de fundação da América: a memória da crônica e a alteridade". In: *Revista Idéias*. Campinas (IFCH), ano 11, n. 01, 2004, pp. 09-14.

LAFAYE, Jacques. *Quetzalcoátl y Guadalupe: la formulación de la conciencia nacional en México*. 2 ed. Cidade do México: FCE, 1992.

LE GOFF, Jacques. *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. "Cultura Eclesiástica e cultura folclórica na Idade Média: S. Marcelo de Paris e o Dragão". In: LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Editorial Estampa, 1980, pp. 221-261.

_____. *História e Memória*. 5 ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 2003.

_____. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

LELOUP, Jean-Yves. *O ícone. Uma escola do olhar*. São Paulo: Ed. da Unesp, 2006.

LÓPEZ AUSTÍN, Alfredo & GARCÍA QUINTANA, Josefina. "Introducción". In: SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 1ª Reimp. Madrid: Alianza Editorial, 1995, vol 1, pp. 11-26.

LUZ, Guilherme Amaral. "Os passos da propagação da fé: o lugar da experiência em escritos jesuíticos sobre a América quinhentista". In: *Revista Topoi*. Rio de Janeiro, mar. 2003, pp. 106-127.

MANCUSO, Lara Maria de Toledo. *Do passado idolátrico ao presente insolúvel. Frei Geronimo de Mendieta (1528-1604) e sua obra, Historia Elesiastica Indiana (1596)*. São Paulo: PUC/SP, 1996. [Dissertação de Mestrado].

MEDINA, Miguel A. *Los dominicos en América*. Madrid: Editorial MapFre, 1992. (Colecciones MapFre)

MELLO E SOUZA, Laura de. *Inferno Atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.

_____. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. 7 ed. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.

MERINO, José Antonio & FRESNEDA, Francisco Martínez. *Manual de Teologia Franciscana*. Petrópolis: Vozes, 2005.

MICELI, Paulo. *O ponto onde estamos. Viagens e viajantes na história da expansão e da conquista*. São Paulo: Scritta, 1994.

MONTAIGNE, Michel E. de. *Ensaio*. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).

MORSE, Richard M. *O Espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

MUCHEMBLED, Robert. *Uma história do diabo. Séculos XII-XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

NUÑO, Rubén Bonifaz. *Imagen de Tláloc*. Cidade do México: UNAM, 1986.

O'GORMAN, Edmundo. *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.

_____. *La incognita de la llamada "Historia de los indios de la Nueva España" atribuida a Fray Toribilio Motolinía*. Cidade do México: FCE, 1982.

_____. "Prólogo a la primera edición". In: ACOSTA, Pe. José de. *Historia Natural y Moral de las Índias*. 2a . Reimp. Cidade do México: FCE, 1985, pp. XCIX-CL.

OLKO, Justina. "Los mensajeros reales y las negociaciones de paz. El concepto de la guerra justa entre los aztecas". In: *Revista Española de Antropología Americana* [versão on-line]. Madrid, vol. 34, 2004, pp. 125-148.

PALMER, Richard F. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70, 1997.

PASTOR, Maria Alba. *Crisis y Recomposición social. Nueva Espana en el tránsito del siglo XVI al XVII*. Cidade do México: FCE, 1999.

PAZ, Octávio. *O labirinto da solidão e Post Scriptum*. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. *Sóror Juana Inés de la Cruz: as armadilhas da fé*. 2ª ed. São Paulo: Mandarim, 1998.

PÉCORA, Alcir. *Máquina de Gêneros: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage*. São Paulo Edusp, 2001.

PÉREZ, Antolín A. *Los franciscanos en América*. Madrid: Editorial MapFre, 1992. (Colecciones MapFre)

PHELAN, John. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México: UNAM, 1972.

PINTO, Júlio Pimentel. *Uma memória do mundo: ficção, memória e história em Jorge Luis Borges*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.

RAMÍREZ, José Fernando. "Noticias de la vida y escritos de Fray Toribio de Benavente, o Motolinía". In: GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín. *Colección de documentos para la historia de México*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999, pp. XLVI-CLIII. [Edição digital a partir da edição da Librería de J. M. Andrade, Portal de agustinos n. 3, 1858.]

REALE, Giovanni & ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*. 8a. ed. São Paulo: Paulus, 2003, Vol. 1.

REIS, Anderson R. & FERNANDES, Luiz Estevam O. "A crônica colonial como gênero de documento histórico". In: *Revista Idéias*. Campinas, 2006. (no prelo)
_____. & FREITAS NETO, José Alves. "Las Casas e Motolinía: em torno da discussão sobre a conquista religiosa da América do século XVI". In: *Revista História Unisinos*, n. 09, vol. 08, jan/jun. 2004, pp. 11-32.

RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*. Cidade do México: FCE, 1986.

RICHARD, Pablo. *A luta dos deuses: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1982.

RICOEUR, Paul. *Historia y narratividad*. Buenos Aires: ICE, 1999.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*. 1ª Reimp. Cidade do México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2000.

SALIBA, Elias Thomé. "Documentos, Relíquias, Lembranças: Pequena História de Aventuras e Desencantos". In: KARNAL, Leandro & FREITAS NETO, José Alves. *A Escrita da Memória: interpretações e análises documentais*. São Paulo: ICBS, 2004, pp. 18-39.

SÁNCHEZ, Carlos Alberto G. & VILAR, Enriqueta Vila (comp.). *Grañas del Imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. Cidade do México: FCE, 2003.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. "A construção de uma nova memória mesoamericana. Reflexões sobre a produção histórico-literária de religiosos espanhóis na região do Vale do México no século XVI". In: *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, n. 135, 1998, pp. 181-196.

_____. *Deuses do México indígena: estudo comparativo entre narrativas espanholas e nativas*. São Paulo: Palas Athena, 2002.

SILVEIRA, Sidney. "Agostinho e o mal como privação dos bens naturais". In: AGOSTINHO, Santo. *A natureza do Bem*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005, pp. i-xxxii.

SKINNER, Quentin. *As fundações do Pensamento Político Moderno*. 5a. Reimp. São Paulo: Cia. Das Letras, 2006.

SOUZA, Néri de Almeida. "Palavra de Púlpito e erudição no século XIII: A Legenda Áurea de Jacopo Varazze". In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 22, n. 43, 2002, pp. 67-84.

THEODORO, Janice. *América Barroca: tema e variações*. São Paulo: Edusp/Nova Fronteira, 1992.

_____. "Memória e Esquecimento: nos limites da narrativa". In: *Revista Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, n. 135, 1998, pp. 61-73.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Nós e os Outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993, Vol. 1.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.

_____. "Colonialismo e Idolatrias: cultura e resistência indígena no Mundo Colonial Ibérico". In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo: n. 21, vol. 11, set. 1990/fev. 1991, pp. 101-124.

VARAZZE, Jacopo de. *Legenda Áurea – Vidas de Santos*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a História*. 3 ed. Brasília: Editora UnB, 1995.

WHITE, Hayden. *Trópicos do Discurso: ensaios sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Edusp, 1994.

WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Campinas: Ed. da Unicamp, 1999.

ZAVALA, Silvio. *La filosofía política en la conquista de América*. 3a. ed. Cidade do México: FCE, 1993.