

LUIZ ESTEVAM DE OLIVEIRA FERNANDES

HISTÓRIAS DE UM SILÊNCIO

As leituras de *Historia Eclesiástica Indiana* de Frei Jerônimo de Mendieta

Dissertação de Mestrado apresentada à banca examinadora ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob orientação do Professor Doutor Leandro Karnal.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 29/04/2004

BANCA

Prof. Dr. Leandro Karnal
DH-IFCH/Unicamp (orientador)

Prof. Dra. Janice Theodoro da Silva
FFLCH/USP (membro)

Prof. Dr. José Alves de Freitas Neto
DH-IFCH/Unicamp (membro)

Prof. Dr. Paulo Celso Miceli DH-IFCH/Unicamp
(suplente)

Abril/2004

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH – UNICAMP**

F 391 h **Fernandes, Luiz Estevam de Oliveira**
Histórias de um silêncio: as leituras de historia eclesiástica
indiana de Frei Jerônimo de Mendieta / Luiz Estevam de Oliveira
Fernandes. - - Campinas, SP : [s.n.], 2004.

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

1. Mendieta, Gerónimo de, 1525-1604. 2. Garcia Icazbalceta,
Joaquim, 1825-1894. 3. Historiografia. 4. México – Vida
**intelectual. 5. México – Religião. I. Karnal, Leandro, 1963-.
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e**
Ciências Humanas. III. Título.

Resumo

Ao analisar-se a produção do livro *Historia Eclesiástica Indiana*, escrito pelo frade franciscano Jerônimo de Mendieta, bem como a suas diversas interpretações, pode-se perceber como diferentes épocas pensaram a crônica produzida na Nova Espanha. Uma história intelectual de Mendieta pressupõe acompanhar a maneira pela qual ele escreveu, suas leituras e diálogos intertextuais, além de avaliar a redescoberta do manuscrito feita por Don Joaquín García Icazbalceta, no século XIX, e a relação que a historiografia teve com o livro desde então. As inúmeras opiniões que foram produzidas sobre o religioso, nos momentos da escrita da *Historia* (ao longo da segunda metade do XVI), do silêncio decorrente da não editoração do livro (XVII e XVIII), do “resgate” (XIX) e suas interpretações (XX e XXI), podem mostrar as memórias que foram construídas sobre a crônica mexicana em diferentes momentos históricos.

Abstract

Analyzing the production of the book *Historia Eclesiástica Indiana*, written by the Franciscan friar Jeronimo de Mendieta, as well as its varied interpretations, it is possible to value what different periods have thought about the chronicle produced in New Spain. A Mendieta's intellectual history presumes the study of how did he write, his readings and intertextual dialogs, in addition to evaluation of the manuscript's rediscovery by Don Joaquín García Icazbalceta, in the XIX century and the relation that the historiography had with the book since then. The countless interpretations the were produced about the friar, in the moment that he was writing his *Historia* (during the second half of the XVI century), or during the silence caused by its non publication (XVII and XVIII), or even in the course of its “rescue” (XIX) and in the interpretations of it (XX and XXI), can show the memories constructed about the Mexican chronicle in different historical moments.

Na lembrança de nossas primeiras histórias, por vezes ainda flutua a garrafa em que o náufrago encerrava mensagens onde tentava fixar sua posição em um ponto qualquer das vastidões oceânicas, na esperança de ser resgatado da solidão. Naquelas histórias, o pedido era guiado pela fortuna até mãos generosas, antecipando desfecho feliz: as últimas páginas do livro mostravam paisagens maravilhosas, com velas preenchendo horizontes até então vazios...

Entretanto, isso só ocorre no espaço rigorosamente controlado e controlável da ficção, pois aos náufragos da realidade reserva-se sorte muito diferente da que tiveram os pares de Gulliver ou Crusoe. E assim como tantas garrafas, para manter o leitor em suspense, perdiam-se contra rochas imaginárias ou praias desertas, muitos relatos de viajantes foram ficando invisíveis; desvaneceram graças às sucessivas marés temporais, deixando de vir à tona para permanecerem no espaço do esquecimento, onde jaz, latente, a matéria-prima de que pode valer-se a história; conservam-se por assim dizer nas profundezas, onde nem a fábula tem vez. Do lado de lá da história.

- Paulo Miceli, "O inferno no espelho do céu"

Dedicatória

“Não vem de ti essa tristeza
Mas das mudanças do Tempo,
Que ora nos traz esperanças
Ora nos dá incerteza”

- Mario Quintana - A Cor do Invisível

As últimas linhas deste texto foram digitadas em um ano que começou particularmente estranho. 2004 seria o primeiro de meus anos sem o carinho tão presente de meus avós. Quis o destino, segundo Mendieta, que Colombo descobrisse a América. Emprestando a lógica daquele franciscano, posso dizer que os desígnios de Deus são estranhos e cabe-nos admirar seus contornos complexos. Nos planos divinos, dessa forma, não pude dar um orgulho que certamente encheria de alegria a vida de meus segundos pais.

A vó Teresa foi a última a juntar-se a uma ceia que em sonhos foi-me revelada festiva e convidativa. Na mesa, já estavam o vô Cássio, vô Gabriel e vó Maria. Conversamos e rimos muito como nos tempos de presença física e pude contar o quanto de sono abundava em meus dedos nestes tempos de noites mal dormidas. Pude contar-lhes o que em vida já sabiam.

Ao vô Cássio, o quanto a poesia rústica de seus versos, sua irreverência e gênio forte sempre serviram para guiar minha compreensão de belo, mas também de sarcasmo. Rodar pião, fazer mágicas com baralho, tocar gaita e andar de ônibus nunca mais tiveram a mesma graça. Seu sorriso carregado de pigarros de tantos anos fumando, seu chapéu, seu bigode irretocável, seu anel e sandálias deixaram até mesmo seu cheiro vivo. Se fechar meus olhos, isso logo me aparece. Falei para ele de como nunca me esqueci de que, nas suas últimas semanas por aqui, cantamos aquele lindo hino (“Finda-se este dia que meu Pai me deu; sombras vespertinas cobrem já o céu...”) com que minha mãe me embalava nos meus tempos de menino. Espero que ele embale o senhor ainda, assim como acontece comigo quando começa a doer sua falta.

Ao vô Gabriel pude dizer da sucessão de coincidências que descobri durante a pesquisa: Gabriel era a custódia matriz de meus franciscanos; e ela ficava na Espanha,

terra de origem de sua família. Franciscana como a ordem terceira em que por tantos anos militou. Católica como a fé que sempre professou. Da preocupação em educar na fé desde cedo as crianças apenas pude sorrir e dizer que suas tentativas de levar “o Dudinha com o vovô ao catecismo” acabaram surtindo um efeito de amor profundo à pesquisa daquela que também era sua fé. A um homem que fechava as portas, mas não se dobrava, minhas saudades de um tempo em que as festas de final de ano com papel picado eram inesquecíveis; em que os jogos de baralho e tapa-certo tinham um gosto especial; em que os sorteios de cartas de jogo convertiam-se em programas de auditório com audiências incríveis.

A minha amada madrinha e avó Maria, cujos únicos defeitos eram sua leve aspereza com os “grajos”, independente de um ter salvado a vida de sua mãe, e a gula imposta enquanto ela saboreava duas laranjas “decascadas”, pude falar da saudade de seus beijos e doces. Das visitas semanais, dos tempos da casa da Monsenhor João Soares e da Relojoaria São Francisco (olha ele aí de novo!) até o apartamento do outro lado da rua da loja. Saudade de tudo; saudades tão doloridas que a presença dela está na minha fala, no meu jeito de pensar e sentir. “Cutchá”, a memória pode ser um fardo; no seu caso, uma mulher cujos cafés da tarde e histórias no sofá com um sotaque típico de filhos de imigrantes, carregado de palavras e frases de significado indecifráveis para quem não os aspirava, a memória transformou-se em presença, em leve aroma de pudim de leite com traços amargos de lágrimas. Que São Dimas olhe por nós dois.

A minha vó Teresa, exemplo de renascer em vida, logo eu, o “gadeiudo”, disse o quanto os sábados não seriam os mesmos sem “o bolo que você gosta” e a “bolacha que você escolheu”. Sem ouvir reclamar do gato da Doroty. Sem escutar que o “precioso da vó” chegou e como ela estava preocupada. Afinal já havia semanas que eu estava em Campinas. Ela sabia que eu estava pesquisando, embora nunca tivesse realmente entendido o que era isso. Gostaria de ter tido tempo de mostrar o resultado daquela distância involuntária, mas acho que ela entendeu...

Este trabalho é para vocês quatro. Saudades.

Agradecimentos

“Como o não sabes ainda
Agradecer é mistério”

Fernando Pessoa, Quadras ao Gosto Popular

Agradecer é sempre difícil. Posso cometer mais injustiças esquecendo pessoas que me ajudaram do que fazer jus a todas que merecem. Também, caso o resultado daquilo pelo qual se agradece seja ruim, posso passar a impressão de distribuir a culpa entre todos aqueles mencionados neste item. Minha intenção não jaz em nenhum desses dois pontos. Apesar de dever muito a todas as pessoas mencionadas aqui, intelectual e emocionalmente, as idéias contidas nesta dissertação são de minha inteira responsabilidade.

De qualquer forma, todos os que realizam um trabalho de pesquisa sabem que não o fazem sozinhos, embora seja solitário o ato da leitura (em nossos tempos) e o do escrever. O resultado de nossos estudos foi possível apenas pela cooperação e pelo esforço de outros antes de nós. Pesquisadores de vulto histórico como Newton já escreveram sobre o fardo que impomos aos ombros de gigantes que nos precederam.

É com o intuito de comemorar, lembrar junto, que agradeço a todos os meus amigos, em especial, ao Fernando, Sílvio e Macai pelos anos de idas e vindas. Longe dos tempos de Sorocaba, obrigado ao Marquinhos pela amizade e pelas discussões sobre o futuro do pretérito americano. Ao JP e à Carol por tantos anos de estrada (espero por muitos outros!). Ao Tuna pela ajuda desde o início, lendo o projeto antes mesmo de apresentá-lo à Linha. Renílson: agradeço muito o conselho sobre como começar o texto. Agradeço ao Dr. Lauro por ajudar a por minhas idéias no lugar. Como esquecer da melhor banda de Rock and Roll formada por historiadores: viva o Besouro Verde; Evandro, Tadeu, Diego e Patrick: vocês conseguiram fazer essa pesquisa ser embalada por rifes de guitarra e uma batida que foi muito importante para mim.

A minha família, primeiro *lato sensu* (avós, tios, primos e agregados), muito obrigado. Mãe, sinônimo de amor não comedido, segue o trabalho de seu filho, motivo

de orgulho misturado com ponta de raiva pelo afastamento, involuntário e temporário, do Dedé. A meu pai pelo retorno triunfal e pelas visitas em que agüentou o falatório sobre esta dissertação (o que seria do texto sem a revisão!). Ao Lu, eterno companheiro e melhor presente que já ganhei, mais uma do Robin!

Ao CNPq por possibilitar a presente dissertação, obrigado. Agradeço também à Linha de pesquisa de Sociabilidade e Cultura na América Luso-Espanhola, em cujas reuniões pude perceber uma coisa que há muito já lia: estudar o passado é, de alguma maneira, construir nossas representações sobre o presente. Longe está o desvio que leva à cega militância, ao engajamento que fornece respostas antes de formular perguntas. As leituras propostas pela Profa. Dra. Leila Algranti e pelo Prof. Dr. Leandro Karnal levaram-me a atentar que se alijar do presente, talvez, seja crer muito pouco no próprio objeto de estudo histórico: o homem. É saltar de um trampolim metodológico que julgamos sólido em uma piscina claramente delimitada, passado esgotável após algumas revisões. As experiências da linha mostraram-me as benesses em apoiar-se em inúmeros trampolins, a cada salto, dentro de um mar, passado fluido e mutável.

Aos Profs. Drs. Paulo Miceli e José Alves de Freitas Neto pela leitura atenta, críticas acuradas e sugestões sempre bem vindas, meu muito obrigado. À Profa. Dra. Janice Theodoro, um dos faróis de minha formação, só tenho a agradecer. Estendo o mesmo sentimento aos Profs. Drs. Pedro Paulo Funari e Célia Azevedo pelo apoio e pelas preciosas indicações de leitura.

Por último, os primeiros. Ao Prof. Dr. Leandro Karnal, professor raro e ímpar, pela confiança, liberdade de pesquisa e apoio irrestrito, acadêmico e pessoal, agradeço e peço desculpas pelas crises inerentes à produção feita sobre a pressão institucional.

Finalmente, a minha Line, que em meio as suas múltiplas atividades como historiadora brilhante e arqueóloga militante, nunca esqueceu de contribuir com o amor que dividimos. Poder compartilhar a vida com alguém que acompanha seus sentimentos e sua produção é privilégio de poucos.

Índice

<i>Dedicatória</i>	07
<i>Agradecimentos</i>	09
<u>Introdução</u>	13
<u>Capítulo 1: De volta ao início</u>	
O franciscanismo em Espanha: dos Reis Católicos a Filipe II	25
O jovem Mendieta: sua formação e os primeiros anos na Nova Espanha	37
<u>Capítulo 2: Histórias de um silêncio</u>	
A descoberta do manuscrito	49
A confecção do manuscrito	54
Destino silenciado	59
Mendieta interpretado: os séculos XVII e XVIII	69
<u>Capítulo 3: Histórias eclesiásticas</u>	
Histórias eclesiásticas	81
A interpretação de García Icazbalceta	86
A historiografia sobre Mendieta	
- As primeiras manifestações do século XX	90
- O reino milenarista dos franciscanos	92
- <i>Utopia e História</i>	94
- O milenarismo ainda em discussão: a vertente dos profetas e a agostiniana	100
- Mendieta e o Brasil	103
<u>Capítulo 4: <i>História eclesiástica Indiana</i></u>	
A estrutura do texto	107
- Das fontes, silêncios e relevâncias	116
A construção das personagens	128
<i>Identidades individuais</i>	
- Cristóvão Colombo	131
- Henán Cortés	133
<i>Identidades de grupo</i>	
- A Ordem dos Irmãos Menores	135
- Os indígenas	139
Das leituras	145
<u>Fontes</u>	147
<u>Bibliografia</u>	149

Introdução

“A escrita acumula, estoca, resiste ao tempo pelo estabelecimento de um lugar, e multiplica a sua produção pelo expansionismo da reprodução. A leitura não se protege contra o desgaste do tempo (nós nos esquecemos e nós a esquecemos); ela pouco ou nada conserva de suas aquisições, e cada lugar por onde ela passa é a repetição de nosso paraíso perdido”.

- Michel de Certeau, *A invenção do cotidiano*, I.

No século XVI, aportaram em terras mexicanas os irmãos menores e, uma vez instalados, trabalharam incansavelmente para implantar uma visão muito própria do Cristianismo. Lutaram para manter seus neófitos isolados do contato com os demais colonos espanhóis, na tentativa de evitar quaisquer “contaminações morais” aos recém convertidos. Tinham a esperança de poder formar, via educação superior, um clero indígena, marco último de uma radical transformação cultural e início de uma nova ordem mundial. É exatamente a euforia desse primeiro período franciscano em território da Nova Espanha o que tonifica o projeto catequético desenvolvido por eles.

Entre 1524 e 1577¹, os sonhos e a utopia catequética estavam muito fortes (Aínsa: 1993). O México foi tomado por religiosos que não estavam interessados em destruir, simplesmente, a cultura do indígena, mas em conhecê-la para poder melhor suplantá-la por valores cristãos. Era na América, em especial na Nova Espanha, que se poderia restabelecer a ordem divina através do trabalho humano. Donos de uma prática religiosa intensa, os franciscanos pretendiam “restaurar las formas olvidadas de los primeros tiempos de la cristandad” e, para isso, propuseram “no sólo una reivindicación eclesiástica, sino una forma integral de organización civil y política de la sociedad entera (Aínsa: 1993, 99)”.

O presente estudo oferece, entre seus objetivos, uma leitura dos anos que sucederam ao início da presença franciscana. A importância do franciscanismo na

¹ Anos em que, respectivamente, chegaram os doze “apóstolos” missionários e a proibição da crônica de Bernardino de Sahagún, OFM.

Nova Espanha é fundamental pois, “la Orden de San Francisco fue la primera en establecerse en el Nuevo Mundo y su labor apostólica en el mismo superó – al menos cuantitativamente y en extensión geográfica, que es, al fin, lo que puede medirse de manera segura – a la de cualquier otra Orden religiosa. En un cierto momento – primera mitad del siglo XVIII – puede afirmarse que entre franciscanos y jesuitas casi monopolizaban la obra misional propiamente dicha. Y esta tarea quedó en su mayor parte a cargo de los franciscanos después de la expulsión de los jesuitas (1767) (Gómez Canedo: 1977, XVII)”.

Com esse intuito, julgamos a obra do franciscano Jerônimo de Mendieta, terminada em fins do século XVI e publicada apenas no século XIX, o ponto de partida. Esse frade presenciou a instalação das primeiras perseguições às ordens mendicantes que trabalhavam culturas indígenas, a instauração do Tribunal do Santo Ofício em 1571, o já mencionado 1577, epidemias que dizimaram a população indígena e o “enfraquecimento moral” do franciscanismo. A essa época, muitos *criollos* haviam adentrado a Ordem de São Francisco no México e o número de conventos urbanos aumentara, reforçando os vínculos dos religiosos com as elites locais e afastando-a dos princípios missionários iniciais, ligados ao ramo observante (Cummins: 1986). Além disso, Mendieta participou de inúmeros cargos importantes durante os longos anos em que viveu em terras mexicanas.

Escreveu um *corpus* epistolar de vulto e um livro que, como vimos, não foi publicado durante sua vida. Nos séculos seguintes, o manuscrito desapareceu e sua memória também acabou caindo quase no total ostracismo, criando um silêncio sobre os ativos anos de Mendieta em terras de Nova Espanha. O fato da *Historia Eclesiástica* não ter sido publicada, *per se*, não chama a atenção se levarmos em conta a proibição da crônica e o fato de que muitos autores do XVI não eram editados, circulando, apenas, na forma de manuscritos. O interessante é notar que suas idéias foram reinventadas ou reinterpretadas na publicação da *Monarquia Indiana* de Juan de Torquemada, frade franciscano conhecido no meio religioso do século XVII e XVIII. No XIX,

Torquemada foi acusado de plágio e Mendieta foi publicado: ao trazer à luz a *Historia Ecclesiástica*, aquele século acabou por silenciar Torquemada.

Aqui reside o cerne desta pesquisa: na história pelo silêncio. “Mas não nos deixemos enganar por *negativo*, esse adjetivo temível (Bloch: 1993, 57)”. Afinal, o que foi feito desses silêncios pode nos revelar mais do que o mencionado, o tácito. O silêncio em que Mendieta caiu pode, talvez, ajudar-nos a compor mais um quadro do México regular do XVI, pois “o discurso não é apenas o conteúdo ostensivo, aquilo que é dito, mas também o suposto, tudo o que se deixa por dizer (Karnal: 1998, 87)”. Escrever a história desse silêncio implica estudar o momento oposto: Mendieta, revelado no XIX, renasce com outras tintas diante de olhos que diferiam do público idealizado pelo franciscano. Intenciona-se mostrar, também, o ínterim, o espaço de esquecimento da obra de Mendieta entre o XVI e o XIX: o frade se via diante do desígnio divino e sua visão de História estava intimamente ligada à glorificação de Deus e à promoção do trabalho franciscano como ordem privilegiada dentro da Nova Espanha; no século XIX, de forma diferente, “o homem queria liderar os processos políticos, queria fazer História, demonstrava uma intencionalidade e buscava fundamentar-se nos textos que expressavam valores e idéias que lhes eram úteis (Freitas Neto: 2004)”.

Ao analisar-se Mendieta e sua fortuna crítica, teve-se em mente que “a relação que organiza a história é uma relação mutável, na qual nenhum dos (dois) termos é o referente estável (De Certeau: 1982, 48)”. Em outras palavras, o passado só existe na medida em que o presente o reinventa, bem como o presente só é possível por um trajeto prévio. Para compreendermos os desvelos intelectuais do silêncio de sua obra, foi sempre necessário analisar o ponto de partida (sem nos descuidarmos do perigo dessa abstração, evidenciado no conceito de “comunidades de discurso” (Azevedo: 2000, 133)), pois uma obra nunca se encerra nela mesmo, passando, necessariamente pelas muitas leituras que dela foram feitas. Por isso a necessidade de análise de toda uma historiografia sobre o franciscano e seu livro: “na América, a crônica e, posteriormente, a história foram elaboradas a partir de um princípio ordenador, importado da Europa (Theodoro: 1992)”, ou seja, de uma ordenação que diz respeito à

visão teleológica que hierarquiza e sistematiza para explicar o fim das coisas. Para Janice Theodoro, esse paradigma seria o incorporar da alteridade do passado em uma tradição européia: “as histórias das províncias de ultramar representaram a composição e a cristalização de um único eixo narrativo, bastante uniforme, capaz de abarcar todos os fatos que diziam respeito ao processo de conquista e colonização da América. A partir desse grande eixo, todos os elos foram feitos, tanto para frente (de 1492) quanto para trás. A data de 1492 representou a ampliação e a integração na Europa de *histórias* americanas, similares àquelas cujo berço era o Velho Mundo (Theodoro: 1992)”.

Se o passado é ausente e se nos sobra a conversa de surdos entre documento e historiador, que aprendamos uma linguagem simbólica para narrá-lo. Para além de sua alteridade, resta-nos sondar nossa identidade, noção vaga, mas poderosa que possibilita a inevitável criação de um “nós” (Gilroy: 2000, 99). Para o estudo de cronistas coloniais, essa é uma noção elementar. Ao analisar Mendieta, buscou-se a leitura a contrapelo de Marc Bloch: onde o religioso pressupôs a construção da identidade, buscou-se o híbrido, misto de leituras e vivências de um regular migrado para o México. Para além de sua pureza entre dois mundos opostos, sejam eles passado e presente, indígenas e espanhóis, Deus e demônio, procurou-se o meio diferente, o parcialmente familiar (Gilroy: 2000, 106).

Para se chegar a esta abordagem dialógica do passado, em uma abordagem não meramente reconstrutivista e não simplesmente desconstrutivista, a proposta seguida foi a busca da intertextualidade, o diálogo entre as fontes e o que muito se escreveu sobre elas para podermos edificar uma nova visão sobre a construção do texto de Mendieta e, principalmente, sobre como lhe foram atribuídas construções. Contra uma definição puramente semântica do texto “é preciso levar em conta que as formas produzem sentidos e que um texto, estável por extenso, passa a investir-se de uma significação e de um *status* inéditos, tão logo se modifiquem os dispositivos que convidam a sua interpretação (Chartier: 1999, 13)”. Tem-se que observar as redes de práticas e as regras de leituras próprias às diversas comunidades de leitores de Mendieta

(intelectuais do século XVII ao XX, no México e fora dele, em todas as suas singularidades) (Chartier: 1999, 14).

De qualquer forma, a importância da obra de Mendieta reside no fato de situar-se ao término, morte por asfixia, de um momento de utopia e edificação do mito da “Idade de Ouro”, referência ao profeta Daniel que, no caso espanhol, disse respeito à conversão “das almas de milhões de indígenas escravos do demônio” e à construção de “um império transoceânico que se tornasse o primeiro elo de uma soberania indivisível do mundo (Gruzinski: 1999, 28)”. As propostas iniciais de formação de um clero indígena foram barradas radicalmente em 1555, no Primeiro Concílio Eclesiástico Provincial do México, que declarou não poderem ser conferidas as ordens religiosas a ameríndios, mestiços e mulatos (Suess: 1992). Essa decisão, ratificada no segundo Concílio, foi abrandada somente trinta anos depois por ocasião do terceiro encontro, permitindo que mestiços, sob intensa investigação de linhagem familiar, pudessem ser admitidos às ordens (Burrus: 1958). Mesmo assim, um pilar de sustentação do sonho inicial havia sido gravemente abalado (Poole: 1963).

Outro ponto relevante da crise do primeiro momento da catequese deu-se após algumas décadas da chegada das ordens ao continente: um forte conflito entre seculares e regulares que culmina com a “vitória” dos primeiros. Após as deliberações do Concílio de Trento (1545-1563), que reforçam a autoridade do prelado diocesano sobre todas as instâncias religiosas, o poder dos franciscanos (e das demais ordens mendicantes) torna-se mais restrito. As décadas de 1560 e 1570 viram o fim da “cidade de ouro”, da República dos indígenas apartada dos demais colonos e sob protetorado franciscano na Nova Espanha. Em parte porque Coroa, episcopado e seculares ganhavam mais importância.

Na Nova Espanha, o último raio evidente dessa primeira fase foi a obra de Mendieta, escrita durante trinta anos, entre as décadas de 1570 e 1590. Talvez uma esperança tênue de volta a um tempo idealizado, no qual as premissas da Igreja primitiva haviam sido retomadas, *Historia Eclesiástica Indiana* é fruto de uma mente ativa e política, que colecionou inúmeros admiradores, mas muitos inimigos. Quando

Mendieta morreu, no início do XVII, o eixo dessa corrente de fé deslocou-se para as regiões fronteiriças ao norte do Vice-Reino (Boxer: 1989, 139); nunca a importância franciscana esmoreceu, todavia, dividiu a cena com a forte Companhia de Jesus.

Mesmo assim, ao falarmos de crise podemos causar a impressão de que ela havia tomado conta de toda a Igreja na Nova Espanha. Muito pelo contrário, a Igreja do XVII foi a Igreja da consolidação, distante um século da Igreja da conquista, da qual Mendieta e sua geração fecharam as portas do tempo. O conceito de crise, pois, tem que ser relativizado, uma vez que ele é muito próprio do momento franciscano e não do Vice-Reino como um todo. Na verdade, crise é um *topos* da retórica religiosa usado, no Cristianismo, desde o século I com objetivos morais; está nos Atos dos Apóstolos e em todo o texto que lamenta o suposto enfraquecimento moral do cristianismo. No caso da colônia, a Igreja, cada vez mais secular e controlada pelo bispado, fortalecia-se e os demais setores coloniais também floresciam. “Mexico in the last quarter of the sixteenth century had a growing European population which had created a Spanish society, economy, and trade system its needs (Cummins: 1988, 424).” Além disso, a prata descoberta na região zacateca, movimentava a economia.

Para Leandro Karnal, tal como o Ato dos Apóstolos, escrito no final do século I para servir de suporte moral ao decréscimo do entusiasmo da primeira geração cristã, o texto de Mendieta era voltado para seus contemporâneos e, como não poderia deixar de ser diferente, não era uma simples descrição de uma época passada: “seus contemporâneos deveriam olhar para esta imagem e tentar parecer com ela: a obra de Mendieta é pedagógica. A volta a este cristianismo primitivo, das catacumbas, carismático e ardoroso, parece ter sido o grande desejo da obra de Mendieta (Karnal: 1991, 222)”.

O último ponto central desta pesquisa consistiu em analisar a fortuna crítica do manuscrito de Mendieta. Para isso, uma série de fatores teve de ser levada em conta. Primeiro: a própria estrutura da obra, dividida em cinco livros. O descobrimento e colonização das Antilhas, bem como a pouca evangelização e a destruição dos naturais são os principais temas do livro I, intitulado “Libro primero que trata de la

introducción del Evangelio y fe cristiana en la Isla Española y sus comarcas, que primeramente fueran descubiertas”. O segundo livro, “Libro segundo que trata de los ritos y costumbres de los indios de la Nueva España en su infidelidad”, mostra, sem muitos detalhes, alguns costumes que o “Diabo” introduzira na colônia. O “Libro tercero en que se cuenta el modo como fue introducida y plantada la fe de Nuestro Señor Jesucristo entre los indios de la Nueva España”, revela a interpretação de Mendieta para os trabalhos de cristianização dos franciscanos, na primeira metade do século XVI. O quarto, “que trata del aprovechamiento de los indios de la Nueva España, y progreso de su conversión”, descreve a fundação das províncias de Michoacán, Yucatán e Guatemala, bem como a de algumas dominicanas e agostinianas, além da vida dos recém-conversos. Por fim, o último é composto por duas metades, mas é, basicamente, um apanhado de biografias edificantes de missionários que morreram em terras mexicanas. Seu título: “Libro quinto, primera parte, en que cuentan las vidas de los claros varones, apostólicos obreros de esta nueva conversión, que acabaron en paz con muerte natural” e “Libro quinto, segunda parte, que trata de los frailes menores que han sido muertos por la predicación del Santo Evangelio en esta Nueva España”.

Uma história intelectual de Mendieta, uma narrativa possível de um tempo, a partir do estudo acurado de um homem, uma obra, um silêncio, pressupõe, em seguida, uma tipologia das fontes utilizadas pelo religioso, traçando um quadro de citações e referências. A estrutura da *Historia Eclesiástica Indiana* apresenta-se como um texto erigido sobre premissas e conclusões. Os livros iniciais tratam dos antecedentes da evangelização, passando pelo trabalho missionário para chegar à biografia dos “santos homens” que tornaram possível tal empreitada. Seus capítulos, veremos, seguem a mesma lógica: “as personagens de Mendieta são construídas segundo a estrutura narrativa bíblica. As características que Auerbach identificou desta estrutura são: realçamento de certas partes e escurecimento de outras, falta de conexão, efeito sugestivo do tácito, multiplicidade de planos, multivocidade e necessidade de interpretação e pretensão à universalidade histórica (Karnal: 1992, 222)”.

Um segundo momento desta análise deu-se com a interpretação do quadro sinótico constituído. Quais os conteúdos das fontes utilizadas por Mendieta e de que modo ele as cita ou utiliza? Quais são as omissões e quais são as relevâncias que constituem seu discurso? O que essa trama busca expressar? Sabe-se, por meio de correspondência entre os religiosos, que Mendieta consultou farta documentação manuscrita e impressa, acumulada nos arquivos e bibliotecas conventuais que se somaram à enorme presença do texto bíblico, Santos Padres da Igreja, crônica franciscana, hagiografia, entre outras.

Dessa forma, “analisando o documento onde ele é mais opaco, talvez se consiga descobrir um sistema de significado estranho. O fio pode até conduzir a uma pitoresca e maravilhosa visão de mundo (Darnton: 1986, XV)”. Desconstruir o discurso de Mendieta, levando em consideração a posição histórica em que ele escreveu, pode permitir a reconstrução de certos aspectos do México da época. Poderemos perceber a circulação de idéias e o próprio recebimento de seu manuscrito na ordem e fora dela, “saltando continuamente de uma visão da totalidade através das várias partes que a compõem, para uma visão das partes através da totalidade que é causa de sua existência, e vice-versa, com uma forma de moção intelectual perpétua, [*fazendo...*] com que uma seja explicação para a outra” (Geertz: 1997, 105).

Ao comparar o texto de Mendieta a outras obras contemporâneas que foram publicadas, pode-se entender o silêncio do resultado de trinta anos de pesquisa e militância, bem como o ressurgimento da *Historia* no texto de Torquemada, numa análise distanciada da historiografia tradicional. Ressalte-se que a intenção não foi edificar um mártir, desmistificando outro. Essa leitura foi realizada no XIX e encontrou prosseguimento por todo o século XX. Ao contrário, buscou-se mostrar que Mendieta não representou uma ruptura singular com uma tradição de crônica existente na Europa na qual ele se formou e que foi transmigrada para o Novo Mundo. Sequer houve a necessidade de mostrar como seu texto foi ardilosamente suprimido e maquiavelicamente incorporado na *Monarquía Indiana*. Para além dessa interpretação, a presente dissertação analisou inúmeras vezes (e em diversos momentos) o conceito de

autoria, tão precioso para realizar seu principal intento: entender Mendieta como parte de uma linha intelectual que, no México, teve seu primeiro intérprete em Motolinía, mas seguiu em Torquemada e Augustín de Vetancurt, por exemplo.

À pergunta sobre o porquê se faz história pode-se encontrar uma multiplicidade infinda de respostas. Talvez, as leituras redentoras não sejam uma saída viável, pois, na maior parte das vezes, impossibilitam outras formas de leitura. As hipóteses aqui apresentadas levaram sempre em conta que, a partir de 1577, com o “seqüestro da crônica”, a tradição de se fazer histórias eclesiásticas foi reconfigurada, mas não deixada de lado: “o argumento, sobretudo no final do século [XVI], era a construção de uma memória convertida em detrimento dos traços pagãos da população nativa. Era o tempo da Contra-Reforma e da afirmação dos valores religiosos católicos (Freitas Neto: 2004)”. Logo, não devemos encarar Mendieta ou outro cronista como expressão singular de um processo de autoria privada, pois o conceito de *copyright* é bem posterior. Longe de ser universal, pertinente a todos os textos em todas as épocas, a limitação das obras em um nome próprio é considerada por Michel Foucault como discriminante: “ela só vale para alguns tipos de textos – a ‘função-autor’ é (...) característica do modo de viver, da circulação e do funcionamento de alguns discursos no interior de uma sociedade – e pressupõe um estado de direito que reconheça a responsabilidade penal do autor e o conceito de propriedade literária (‘a função-autor está ligada ao sistema jurídico e institucional que encerra, determina e articula o universo dos discursos’)”. E, para Foucault, o momento histórico da mudança situa-se no fim do século XVIII e princípios do XIX (apud Chartier 1999, 36-37).

Tampouco podemos estudar Mendieta como, simplesmente, mais um franciscano escrevendo na Nova Espanha, entendendo que sua religião condicionou sua escrita, ordenando-a de maneira lógica: “no caso de uma biografia de um personagem (...) evitaríamos conferir-lhe de antemão uma identidade (...), excludora de outras possíveis identidades. Ao contrário, procuraríamos dialogar com ele ao longo de sua vida, podendo visualizar (ou não) momentos distintos de produção de um saber

ou sentimento de pertencimento (...) e sua inserção afetiva ou conflituosa numa rede de relações textuais (Azevedo: 2000, 134)”.

Ao falarmos em biografia precisamos definir o que se entende por isto. Diferente do conceito de biografia para Mendieta, que tem origem medieval, em que é comum encontrar a busca por coerência e de linearidade nas histórias de vida, mostrando que os santos e heróis têm, desde a infância, ou até mesmo em antepassados, virtudes que os distinguiam (Duby: 1988), buscamos o descontínuo. Allain Robbe-Grillet, discutindo sobre o romance moderno e o rompimento com a idéia de indivíduo unitário, escreve: “o real é descontínuo, formado de elementos justapostos sem razão, todos eles únicos e tanto mais difíceis de serem apreendidos porque surgem de modo incessantemente imprevisível, fora de propósito, aleatório (apud Schmidt: 2000, 199)”. Ao longo desta dissertação veremos que o Mendieta aqui construído, a partir de seus textos e de outros que os leram, não emerge puro, da organização cronológica e auto-explicativa de sua própria obra. A intenção sequer é analisá-lo de maneira cronológica, como se “o antes” explicasse “o depois”, numa relação direta de causalidade (Azevedo: 2000; Schmidt: 2000), mas sim, lê-lo na interação de diversas temporalidades: contextual, familiar, tempo interior, tempo da memória, e dando saltos entre os séculos que interpretaram o frade franciscano, buscando as interpretações sobre ele.

Para realizar tais intentos o resultado da pesquisa ficou dividido em quatro capítulos. No capítulo 1, estuda-se a consolidação da ordem franciscana na Espanha, enfocando a reforma de Ximénez de Cisneros; qual ramo dos irmãos menores veio para a América e qual o tipo de milenarismo nele existente (mostrando que ele não é exclusividade franciscana, sequer tão explosivo quanto sugeriram certos autores). Ainda haverá considerações sobre o reformismo do XVI, em geral, e a construção da idéia de decadência e de necessidade de ação sobre os religiosos, uma noção de carisma original perdido que já existia na vida de Francisco de Assis e no próprio texto bíblico. O capítulo encerra-se com um item sobre a historicidade do jovem Mendieta, mostrando

seus relatos escritos até a viagem à Espanha na década de 1570, ponto crucial de virada na vida do missionário.

O capítulo seguinte leva o título da dissertação, “Histórias de um silêncio”, e parte da descoberta do manuscrito da *Historia Ecclesiástica Indiana* por Don Joaquín García Icazbalceta e o momento histórico que vivia o México, ainda no frescor da independência. Este passo é fundamental para o contraste oferecido pelo segundo item, que mostra como foi encomendado e confeccionado o manuscrito da *Historia* de Mendieta, seus pressupostos e momento histórico. Logo em seguida, um quadro geral sobre o “seqüestro da crônica” em que se vê a particularidade do silenciar do manuscrito e sua incorporação por Juan de Torquemada, historicizando um ponto normalmente obliterado por estudiosos do tema. A intenção é traçar um panorama de como sobrevive, tortuosamente, a memória da obra até os dias em que foi descoberta por García Icazbalceta, fechando o primeiro ciclo de sua fortuna crítica.

Finalmente, o terceiro capítulo, “Histórias eclesiásticas”, dedica-se à segunda parte do ciclo iniciado anteriormente. O ponto de partida é, novamente, a interpretação de García Icazbalceta, responsável pela inserção de Mendieta no panteão dos grandes cronistas do México do XVI. Daí, caminha-se para a historiografia sobre Mendieta produzida, sempre, mesmo que sem intenção, em diálogo com a matriz de García. São analisados os principais autores do século XX, no mundo e no Brasil, demonstrando seus argumentos e teses para a interpretação do texto de Mendieta. O objetivo deste capítulo também é posicionar seu autor diante dessas perspectivas, seja positiva como negativamente, além de revelar as múltiplas leituras que já se fizeram sobre a *Historia Ecclesiástica Indiana*, delineando linhas intelectuais.

O capítulo 4, “*Historia Ecclesiástica Indiana*”, revela a segunda fase da pesquisa, analisando a construção do texto de Mendieta. Como ele leu suas fontes e delas se utilizou? Para ilustrar este ponto, foram analisados dois momentos da narrativa do frade: a descoberta da América e os quadros construídos sobre os indígenas e sobre a Ordem dos irmãos menores. Através dessa análise hermenêutica de seu texto, pode-se saltar à busca por entender como Mendieta silencia sobre certas passagens da História

que relata, como eleger aqueles que quer deixar inomináveis, bem como as personagens que mereceram seu louvor, além de pensar seu projeto catequético. Mais do que isso, esse capítulo procura demonstrar as mudanças de paradigmas dentro do próprio texto da *Historia Ecclesiastica*, ponto crucial para podermos ver Mendieta como um homem sobre quem a ação de tempo tem efeitos em seu pensamento e ações, pois muitos de seus estudos biográficos analisam-no *ex machina*.

Capítulo 1: De volta ao início

“Da mesma forma que o discurso hoje não pode ser desligado de sua produção, tampouco o pode ser a práxis política, econômica ou religiosa, que muda as sociedades e que, num momento dado, torna possível tal ou qual tipo de compreensão científica”.

Michel de Certeau, *Escrita da História*

O franciscanismo em Espanha: dos Reis Católicos a Filipe II

Parece tarefa impossível tentar traçar um quadro sobre qual o tipo de franciscanismo chegou à Nova Espanha em 1523 e do qual Mendieta seria um representante da segunda geração. Se partirmos da premissa que Frei Jerônimo seria um fruto de uma árvore de pensamento franciscano e de que seu livro seria nada mais do que uma manifestação tardia das reformas de fins do século XV em Espanha, o resultado é possível. Essa é, na verdade, a interpretação mais usual sobre Mendieta e sobre a maior parte dos demais cronistas franciscanos em território colonial durante o século XVI. Haveria, todavia, outra possibilidade interpretativa?

J. R. Ankersmit propõe uma alternativa a essa historiografia tradicional que olha os galhos e seus frutos e folhas, buscando seu tronco. Para ele, o historiador deve concentra-se nas folhas que, conforme a intensidade do vento, espalham-se nas mais diferentes direções: ao recolhê-las, não importa mais saber de que tronco caíram, mas o desenho que elas formaram (Ankersmit: 1989).

De qualquer forma, parece-nos que, ao buscar o desenho de folhas, também não estaríamos abrindo mão de pensar o tronco. Afinal, como elas poderiam existir sem ele? Continuamos numa metáfora existencialista. Talvez uma tentativa possível de escapar desses extremos que se tocam, seja uma interpretação proposta por Célia Azevedo:

“historicizar a experiência de um dado personagem não é simplesmente narrar a sua vida, mas sim, analisar como e quando ele chegou àquela posição, ou seja, por meio de que processos ela foi construída naqueles termos (Azevedo: 2000, 131)”.

Sendo assim, estudar o franciscanismo espanhol não é pensar o tronco, pois o movimento não se configura como algo estático e monolítico, mas num emaranhado de diferentes outras linhas, todas com trançado próprio, que não remetem a um ponto de partida único. Sobre essa falta de uma matriz semântica nas mensagens franciscanas, Lino Gómez Canedo escreve: “con respecto a los franciscanos las dificultades para un tal entendimiento son mayores, por tratarse de una Orden cuya organización – quizá en parte por el gran número de frailes con que contó siempre y su enorme extensión por todas las regiones de la tierra – adoptó formas poco rígidas, que dejaban mucho campo a la iniciativa individual, favoreciendo así los movimientos reformistas dentro de la misma. Ello dio origen a modalidades especiales de gobierno, de alcance internacional, nacional o regional, y al desarrollo de una mentalidad muy variada de acuerdo con tales movimientos, e incluso dentro de cada grupo reformista (Gómez Canedo: 1977, XIII)”.

O mesmo autor ressalta que a tentativa de compor um quadro isolado sobre os métodos missionais evangelizadores dos franciscanos é, em si, outra tentativa inglória, que implicaria separá-los de outras ordens mendicantes ou dos jesuítas, que muito têm em comum em razão da própria natureza de suas missões.

Os irmãos menores constituíam a ordem mais numerosa da Igreja e contavam, em 1517, segundo Gómez Canedo, com cerca 50 mil frades: 30 mil observantes (Gómez Canedo: 1977, 23). A autoridade suprema da ordem, capaz de assegurar sua unidade jurídica, era o ministro geral, eleito, a partir de 1517, de seis em seis anos. A cada nova eleição, realizada em um Capítulo Geral, o ministro que deixava o cargo deveria fazer uma exposição de seu mandato. O capítulo era também o supremo corpo legislativo da ordem e a suas reuniões deveriam comparecer dois representantes de cada província americana: o ministro provincial – ou seu lugar-tenente – e um “custódio”, eleito, nos capítulos provinciais, para desempenhar funções de procurador em Roma ou na Espanha. Para efeito de sua autogestão e por razões geográficas, os

franciscanos organizavam-se em duas famílias, cismontana e ultramontana, das quais, alternadamente, eram escolhidos os ministros gerais. Enquanto um representante de uma família estava em seu mandato geral, a outra era governada por um comissário geral.

Além dessa divisão, outra, em ramos, já havia se estabelecido nos dias em que a América foi descoberta: “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. Mientras que los primeros guardaban celosamente sus posiciones y se iban enriqueciendo, los observantes crecían en número, alentados por la devoción pública, cuyo fervor mantenían. Sus casas eran cada vez más insuficientes, a pesar de que la nobleza rivalizaba en piadoso celo por construirles otras nuevas. Cada vez con mayor insistencia se decían ellos los legítimos ocupantes de los monasterios de la orden. (Bataillon: 1986, 5)”.

Desde meados do século XV, os observantes obtiveram a permissão de governar-se por meio de “vigários” autônomos, com fraca relação com o ministro geral. Havia, na prática, portanto, dois “vigários gerais” do ramo observante que, junto ao ministro geral de toda a ordem, organizavam as linhas gerais de conduta dos irmãos menores: um da família cismontana (península itálica, as regiões das atuais Áustria, Hungria e Polônia, mais o Oriente) e outro ultramontano (Espanha, Portugal, França, Países Baixos, boa parte do Sacro Império Romano Germânico, Inglaterra e todo o norte da Europa; América e extremo Oriente, por terem sido colonizados por portugueses ou espanhóis, caíam nessa família).

Na América, os conventuais nunca tiveram qualquer organização e os poucos representantes desse ramo que se aventuraram deste lado do Atlântico eram elementos desgarrados ou recém-passados ao ramo observante (Gómez Canedo: 1977, 25). Aliás, desde a reforma realizada na Espanha dos Reis Católicos pelo poderoso cardeal Ximénez de Cisnenos, os conventuais perderam espaço, gradativamente, para os observantes. Essa perda revela-se na própria nomenclatura dominante no XVI e XVII:

a partir de 1517, o chefe supremo dos observantes passa a ser conhecido como ministro geral da ordem dos frades menores (OFM) ou de São Francisco e, conseqüentemente, os “vigários provinciais” se converteram em ministros provinciais. Enquanto na Europa, devido à resistência dos conventuais a essas mudanças, os observantes continuavam a assinar documentos oficiais como “Frades menores ou de São Francisco” com o qualificativo “Observantes ou de Regular Observância”, na América, os franciscanos observantes se identificavam apenas como pertencentes a “Ordem de São Francisco”, sem qualquer outra denominação.

Esse movimento interno na ordem dos franciscanos, apesar de muito próprio, foi acompanhado de um amplo reformismo no século XVI:

“o avivamento das angústias religiosas durante o XVI está ligado, dialeticamente, à decadência moral da Igreja Católica. Há que se distinguir uma questão delicada a este respeito: todos os períodos da História da Igreja são períodos de embate entre a decadência e a reação à decadência. O conceito de decadência remete a um problema: a existência de um período perfeito e áureo onde ela não teria existido. Ora, este período jamais existiu na História da Igreja. O que ocorre é que determinados períodos, como a Igreja Hierosolimitana do século I ou a Igreja das Catacumbas, são constituídos na memória historiográfica como períodos edênicos, em referência aos quais todos os outros são considerados decadentes. (...) A Igreja Católica, enquanto hierarquia no século XVI, vivia um descompasso grande entre o ideal da memória edênica e a ação real de seus prelados. (...) Os ardores reformistas costumam andar passo a passo com os extremismos. Assim foram os montanistas no final do Império Romano; assim foram igualmente os chamados ‘allumbrados’ na península Ibérica. Assim, completa-se o quadro de interação dialética entre ‘decadência’ – ‘reforma’ – ‘heresia’. As barreiras tênues levam à confusão inevitável : visível, em particular nos grandes reformistas, como Teresa D’Ávila e Inácio de Loyola, ambos acusados de heresia em determinada fase de sua atividade. (...) Ao lado da tentativa de ordenamento, os anseios religiosos do século XVI conviveram com uma aparente contradição: o reforço da ‘*Devotio Moderna*’ que, no entanto, encontra-se dentro de um amplo movimento de Reforma entre o final da Idade Média e o início da Moderna. Este movimento impulsionaria tanto o surgimento de novas ordens e congregações (como jesuítas e capuchinhos) , quanto a reorganização de antigas (como carmelitas e franciscanos) e os próprios protestantismos (Karnal: 1998,)”.

No caso específico do reformismo espanhol, podemos dizer que um traço geral foi a revitalização dos estudos bíblicos e teológicos (Lynch: 1993) e que se tratou mais de aplainar os caminhos de um exército de reformadores que já era forte e popular, do que realizar reformas radicais propriamente ditas (Bataillon: 1996). Em 1492, seguindo recomendação do Cardeal Mendoza, Arcebispo de Toledo, o franciscano Francisco Ximénez de Cisneros foi nomeado confessor da Rainha Isabel, cargo que aceitou com a condição de poder continuar vivendo em monastério, assistindo à Corte unicamente quando fosse convocado. Na mesma época, foi eleito provincial de sua ordem em Castela. Em 1495, sucedeu a Mendoza como Arcebispo de Toledo, agregando o título à chancelaria de Castela oferecido por Fernando e Isabel. Ocupando esses cargos, Ximénez foi responsável pelo movimento conhecido como pré-reforma espanhola, em que modificou instituições estatais e eclesiásticas: “nas ordens mendicantes, antes de tudo, introduziu-se extrema observância monástica. Todos os mosteiros beneditinos fora obrigados a filiar-se à Congregação Reformada de Valhadolid. Dos clérigos seculares exigia Ximénez observância do dever de residência, confissão mais freqüente, e pregação dominical pelos párocos (Tüchle: 1983, 7)”.

Segundo Marcel Bataillon, “la reforma de Cisneros consistió esencialmente en quitar a los conventuales sus monasterios, por las malas o por las buenas, e instalar en ellos a los observantes (Bataillon: 1986, 5). De maneira geral, por cima de séculos de escolástica, Cisneros criou a Universidade de Alcalá, que propunha a volta à patrística e ao estudo de línguas orientais e antigas, elementos indispensáveis àquela que se pretendia uma cultura teológica completa (Bataillon: 1986, 18). Um excerto das *Constituciones* de Alcalá pode nos dar uma pista da importância dada ao ensino de línguas orientais: “porque algunos religiosos y otras personas, inflamadas del celo de la fe y del amor de Dios, suelen tener el deseo de aprender las lenguas para poder difundir mejor la palabra divina (apud Bataillon: 1986, 19).”

A leitura de clássicos grego-romanos era aceita e bem vinda somente como parte da preparação para o seguimento de Cristo. “Ajuntava-se-lhe a sensação de milagre, experimentada pelos contemporâneos, quanto a uma expansão do cristianismo que

excede qualquer cálculo ou noção, e da qual o cardeal espanhol se julgava instrumento. Surgiram esperanças messiânicas, concentradas em Ximénez e poucos anos mais tarde no jovem soberano (Tüchle: 1983, 8)”.

A escolástica, como sistema de compreensão da realidade, encontrava-se difundida, desde o século XIV, em dois ramos: o antigo, realista ou tomista, e o moderno, nominalista, “saído dos escritos de resto muito heterogêneos de Duns Scot e Guilherme de Occam (Ladero Quesada: 1989, 140)”. Foi desse último ramo que emergiu, com suas muitas particularidades, a reforma de Cisneros um século depois: acentuava-se a distância entre a razão, empírica e experimental, e a fé, “que não reclama nem admite nenhuma base racional (Ladero Quesada: 1989, 140)”.

Veremos que essa formação, restrita e elitista, acabou influenciando, em muito, as leituras dos cronistas franciscanos que foram para a Nova Espanha. Embora não tivessem se formado em Alcalá e sequer fossem acadêmicos, *stricto sensu*, essas reformas acabaram por reger a reformulação de vários conventos da ordem, incluindo o de San Gabriel de Extremadura, onde estudaram grande parte dos “doze apóstolos” liderados por Martin de Valencia. A importância do aprendizado das línguas indígenas traduz-se com a primeira gramática e dicionário náuatle publicados em 1555, obras de um franciscano. Mendieta reafirma, a todo o tempo, a importância de conhecer a língua das indígenas. Motolinía, antes dele, fizera o mesmo. Bernardino de Sahagún e Andrés de Olmos chegaram a estudar diversos outros aspectos das culturas autóctones da Nova Espanha. Todos eles afirmavam algo muito próximo com o trecho das *Constituciones* de Alcalá mencionadas acima (na verdade, referindo-se a ensinamentos de Agostinho): conhecer a língua e costumes pagãos para convertê-los por completo, erradicando o pecado pela raiz.

A amplitude dessas reformas empreendidas por Cisneros só foi possível graças à “completa interpenetração do Estado pela Igreja, e seu processo inverso, tendo ainda a unidade religiosa como pressuposto para ela, faziam parte dos princípios permanentes da política espanhola (Tüchle: 1983, 6)”. Mas outras reformas aconteciam em conjunto no seio da mesma Espanha. Em 1496, um franciscano observante, frei Juan de

Guadalupe, esteve em Roma e obteve do papa uma bula que permitia o princípio de retorno completo ao ideal de São Francisco e autorizava a criação de convento dessa natureza em Granada. Os frades que ali viveram, tentando seguir a “pureza dos ensinamentos” do fundador da ordem, foram chamados de “frades do Santo Evangelho”. Guadalupe também conseguira subordinar o novo convento apenas ao ministro geral da ordem, fugindo do controle dos vigários intermediários. A enorme quantidade de protestos advinda desse fato levou ao fechamento do estabelecimento no ano seguinte ao de sua abertura.

Em nova viagem a Roma, frei Guadalupe conseguiu, de Alexandre VI, nova autorização para funcionar e também para abrir quatro conventos na Extremadura e um em Portugal. No ano de 1519, ano em que Cortés desembarcou no México, aqueles franciscanos organizaram uma província independente no interior da ordem, a Custódia de San Gabriel.

As interpretações sobre a influência desse convento são polêmicas. Bataillon, autor de *Érasme et L’Espagne*, primeiro a enfocar o vínculo entre Martín de Valência e a custódia de San Gabriel, descreve o frade como um “joaquimita de formação e de comportamento” e leitor atento do *Líber conformitatum*, redigido em 1399, por Bartolomeu de Pisa, impresso em 1510 e, novamente, em 1515, que tratava das conformidades entre São Francisco e Jesus. Mendieta descreve vários episódios interessantes que parecem corroborar essas afirmações, mostrando “el Santo Varón de Dios” como um homem que tinha muitas visões premonitórias e revelações sobre a catequese indígena e o cumprir das Escrituras. Mendieta não menciona nada que possa lembrar o joaquimismo, mas sim “uma escatologia milenarista (em sentido amplo)” e “uma convicção de que a história humana aproximava-se de seu fim (Delumeau: 1997, 202)”. O que faz Bataillon, e, depois dele, autores como Georges Baudot (Baudot: 1983), Jean Delumeau (Delumeau: 1997) e Serge Gruzinski (Gruzinski: 1999), crerem nas “fortes inspirações joquimitas” é “a seqüência dos acontecimentos e a ação franciscana no México [que] convidam a nos inclinarmos pela primeira hipótese: uma ‘última idade do mundo’ – fórmula tipicamente joaquimita –, período de paz, de reconciliação e de conversão geral ao cristianismo, precederia o fim da

história que, de fato, afigurava-se no horizonte, mas num segundo momento (Delumeau: 1997, 202)”.

Uma passagem da vida de frei Martín de Valência é repetida por todos os historiadores acima mencionados para “comprovar” seu misticismo: “Enquanto frei Martinho em seu convento de Estremadura amadurecia sua vocação de convertido apocalíptico, vivia na Espanha a *beata* del Barco de Ávila, que difundia ‘algumas das teses mais revolucionárias e mais messiânicas’ pregadas por Savonarola em 1496-7. O franciscano consultou a beata e ela respondeu-lhe que sua hora ainda não havia chegado, mas que, quando soasse, Deus o avisaria (Delumeau: 1997, 202)”. Para Bataillon, o aviso seria o apelo de Cortés que, após conquistar o México, em 1521, clamava por religiosos (Bataillon:1986, 31). A comprovação da tese da filiação joaquinita dar-se-ia por dois fatos: a pressa com que os franciscanos puseram-se a batizar os indígenas; e a “paixão etnográfica dos apóstolos franciscanos” em conhecer as línguas e costumes locais.

Joachim de Fiore, monge do século XII a quem se atribuíam profecias de todo tipo, havia sido impresso em 1519, em Veneza e teria, na lentidão imposta por barreiras lingüísticas e espaciais, chegado ao conhecimento de Valência poucos anos depois. Em um curto espaço de tempo, quase num milagre, afinal Mendieta nos lembra da dificuldade do frade em aprender idiomas, apesar de sua santidade, ele teria lido e se apaixonado pelas idéias (heréticas, segundo Baudot) de De Fiore. É valido lembrar que De Fiore não foi considerado um herético em seu tempo, revelando-se, ao contrário “membro fiel da Igreja, apesar de suas extravagâncias metodológicas na interpretação das Escrituras Sagradas (Falbel: 1995, 77)”. Também devemos pensar que, segundo Nachman Falbel, “o joaquinismo teria penetrado na Ordem Franciscana em aproximadamente 1243-1247 (Falbel: 1995, 67)” e gerado uma tradição herética, os chamados “Espirituais”. “Provavelmente a fama de Joaquim na Ordem Franciscana, dividida e agitada pela facção dos Espirituais, o levará, *a posteriori*, a exaltar as profecias ou pseudoprophecias em seus escritos, indo de acordo com as próprias interpretações e desejos de tais grupos (Falbel: 1995, 66-67)”. Mas as leituras de De Fiore, apesar de sua reedição no XVI, não seriam, em nosso ver, o único fator compositor do milenarismo franciscano, que também se estendia a

outras ordens (Keen: 1978, 1128): profetas do Antigo Testamento, como Daniel, ou o próprio Apocalipse seriam outras fontes. Aliás, passagens de Daniel e a interpretação do sonho sobre os impérios da História e Lucas: 14 aparecem, como veremos, em Mendieta, que segundo Baudot, era uma expressão tardia do joquimismo de San Gabriel, mas não de De Fiore. O afã catequético pode, segundo os mesmos autores, ser fruto de qualquer tipo de milenarismo. A paixão pelas línguas estava presente em Agostinho e a ele é que se reportam os frades quando mencionam sua missão; não a De Fiore.

Outra interpretação possível sobre esse tipo de milenarismo é proposta por Ana de Zalalla Beascochea. A argumentação da autora sobre um “providencialismo e milenarismo típicos da Península Ibérica” baseia-se em quatro pontos. Em primeiro lugar, Deus teria elegido o povo espanhol, e mais concretamente seus monarcas, para levar a cabo uma missão especial de propagação do reino de Cristo no mundo. Os missionários, fiéis a essa idéia, se julgavam reparando as perdas que Roma havia sofrido (Mendieta é o principal exemplo desse tipo de pensamento). Sendo assim, a Providência divina teria se manifestado através de milagres, importantes vitórias militares e aparições, garantindo e abençoando o sucesso da empresa colonial. Em terceiro lugar, os eleitos teriam (alguns mais, outros menos) consciência dessa predileção divina e a mencionaram em seus memoriais e crônicas. Por último, esse ambiente providencialista espanhol seria característico de um clima religioso da Baixa Idade Média e Renascentista (específico da Península Ibérica), bem disposto nas reformas das ordens mendicantes, desde o Concílio de Constanza (Zaballa: 1992, 287-304).

Novamente, vemos o providencialismo clássico, católico, estabelecido por Agostinho, que substitui a crença antiga de que o indivíduo tinha poder sobre a ação histórica. A partir de Agostinho, os católicos passaram a crer numa razão divina (providência) que escreve os rumos teleológicos da História. Um fator não considerado por Zaballa, no entanto, é um traço de nacionalismo espanhol na análise desse providencialismo, pois a Espanha considerava-se instrumento de Deus, tanto quanto Portugal e Inglaterra. Mendieta era profundamente orgulhoso desse “providencialismo” e de a “Espanha ter sido eleita” para guiar a conversão dos indígenas.

Na verdade, ondas milenaristas de diversas fontes surgiam e eram reinterpretadas a todo o momento. No fim do século XV, em meio ao ambiente de reformismo, as expectativas milenaristas encontravam eco na Espanha de Isabel e Fernando, onde circulavam inúmeras profecias. “Os novos horizontes descortinados pelos descobrimentos atlânticos e a vitória de Granada eram, muito naturalmente, interpretados em termos religiosos. A empresa marítima tinha elementos de sobra para seduzir os Reis Católicos, abrindo-lhes extraordinárias perspectivas de futuro: converter as almas desses milhões de indígenas escravos do demônio e construir um império transoceânico que se tornasse o primeiro elo de uma soberania indivisível do mundo (Gruzinski: 1999, 28)”.

A visão imperialista se expressava, na época, por meio de uma linguagem metafísica e escatológica que explorava velhas crenças sobre o domínio do mundo, o fim dos tempos e o triunfo do cristianismo: “já em 1493, em Roma, na corte do papa Alexandre VI – um valenciano da família dos Borja – só se falava do fabuloso destino reservado aos Reis Católicos. A aliança do Leão de Castela e do Cordeiro dos Borja, respectivos emblemas das duas famílias, evocava uma famosa imagem bíblica que transformava a milagrosa coexistência dos dois animais, ‘durmiendo en el mismo cubil’ no sinal precursor da vinda do Messias. Era pelo menos o que afirmava o embaixador dos Reis Católicos ao sumo pontífice, apoiando-se em profecias atribuídas a santo Isidoro e santa Brígida. O papa, Isabel e Fernando deviam vencer todos os outros monarcas do mundo, e a descoberta de Cristóvão Colombo, tanto quanto a queda de Granada, eram de fato a prova da missão providencial que os aguardava nesta terra (Gruzinski: 1999, 29)”.

De qualquer forma, no poder real, a sucessão imperial, que poderia prefigurar o fim dos tempos, estava ameaçada. O príncipe herdeiro, Juan, morreu em 1497, aos dezenove anos, seis meses após casar-se com Margarida da Áustria. Quando Miguel de Portugal morreu em 1500, Joana, a Louca, filha dos Reis Católicos, se tornou herdeira das duas coroas. Em 1496, ela se casara como arquiduque Filipe, o Belo, herdeiro dos poderosos duques de Borgonha. Em 1500, em Gante, nascia Carlos, filho daquela

união: ele herdaria, por questões de herança dinástica, os países Baixos, Luxemburgo, Artois, Flandres e a Borgonha (1506); Castela Nápoles e Aragão (com a morte de Fernando em 1516); e seria eleito rei dos romanos, ganhando a coroa do Sacro Império Romano-Germânico (1519).

As crenças gregas contavam que o Mediterrâneo fora fechado para o oeste pelo lendário Hércules que, criara o estreito de Gibraltar e, como prova de sua façanha, escreveu as palavras “*Non plus ultra*”. Esse ato indicava que não existia mais terra firme para além daquele lugar. Após a descoberta da América, o escudo de Espanhol incorporava a legenda *Plus Ultra*. “Essa divisa, quando foi criada em 1516, era essencialmente um conceito humanista, destinado a sugerir que não haveria limites ao poder e aos domínios do jovem Carlos de Gant; mas, à medida que mais e mais partes do Novo Mundo foram descobertas e submetidas a seu governo, a divisa adquiriu progressivamente um tipo especial de congruência geográfica como símbolo do império global (Elliott: 1998, 283)”.

A perspectiva milenarista desse novo governo tornou-se forte na Nova Espanha, governada pelo mesmo imperador do Sacro Império, Carlos V, o homem que reunia enormes porções de terra sob seu manto. “Da mesma forma seu filho, Filipe, reuniu toda a península ibérica e as colônias de Espanha e Portugal com um poder que ia da Califórnia ao Japão. Assim, o lugar no mundo onde teríamos mais chance de cumprir perspectivas milenaristas era o espaço ibérico espanhol (Karnal: 1998)”.

Mas se o império de Carlos V era visto, ao menos por seus apologistas, como um império universal, era, essencialmente, um império europeu, que tinha uma extensão americana, cada vez mais importante. A “monarquia espanhola” herdada por seu filho deveria, em compensação, desenvolver as características de um império genuinamente transatlântico, no sentido de que o poder e as fortunas da Espanha de Filipe II estavam diretamente vinculados à interação entre a metrópole e suas possessões de ultramar (Elliott: 1998, 318).

O imperialismo espanhol, como qualquer outro, precisava de uma ideologia. “No século XVI, os castelhanos, imbuídos de um profundo senso de necessidade de

vincular seus empreendimentos a um fim moral mais alto, tiveram de articular por si mesmos uma justificativa para seu governo do Novo Mundo que inserisse suas ações firmemente no contexto de um propósito divinamente prescrito (Elliott: 1998, 300)”.

O império sem limites de Carlos V deu lugar a um reinado de cerca de quarenta anos. Filipe II impôs uma profunda preocupação com a preservação da ordem e a manutenção da justiça; nutria total desconfiança com relação aos próprios ministros e funcionários, levando-o à determinação de ser “totalmente informado” de toda e qualquer questão, emitindo pareceres e ordens que se perdiam, muitas vezes, em minúcias e na imensa burocracia de seu império. A máquina administrativa lenta da monarquia espanhola era comandada, com pulso firme, por Filipe II, “embora a eficácia das ordens e decretos reais emanados de Madri e do Escorial fosse inevitavelmente prejudicada pela distância e amortecida pela oposição dos interesses locais concorrentes. (...) Para o mundo em geral seu poder e autoridade pareciam esmagadores, especialmente após ter completado a unificação da Península Ibérica em 1580, ao assegurar sua própria sucessão ao trono de Portugal (Elliott: 1998, 317)”. As riquezas provenientes das colônias esvaíam-se em guerras dispendiosas, como a luta para suprimir a revolta na Holanda, a guerra naval contra a Inglaterra de Elisabete e a intervenção na França.

Sua relação com a Igreja Católica era tumultuada e intensa. O padroado começava a mudar as feições da vida na Nova Espanha (e Mendieta manifestou seu desagrado em relação à nomeação de clérigos que não favoreciam sua Ordem). A Contra-Reforma foi, ao mesmo tempo, possibilitada e dificultada pelas intervenções de Filipe II. A Cúria romana caracterizava as ações espanholas como uma tentativa de tomar as rédeas daquele processo. “Ver a España como paladín de la Contrarreforma supone ignorar el contenido secular de su política exterior, sus malas relaciones con el papado y su evolución religiosa en el siglo XVI. Supone también distorsionar el carácter de la Contrarreforma. Como hemos visto, España se había puesto al frente de la reforma eclesiástica incluso antes da aparición de Lutero (Lynch: 1993, 294)”.

Mas é no ambiente novo-hispano, aquele que mais nos interessa, que vemos as principais mudanças tomarem lugar no âmbito católico. Os franciscanos, que até então haviam tido irrestrita liberdade de ação, começam a acumular desafetos dentro da própria Igreja, que os denunciam por abusos de poder e enriquecimento, além de maus tratos aos indígenas. “D. Alonso de Montúfar, religioso, escreve muitas cartas reclamando do poder dos religiosos. O Ordinário denuncia que as ordens consideram como suas as aldeias de índios, não permitindo nem a visita do Ordinário nem das outras ordens. Denuncia o segundo Antístite mexicano, que as ordens pretendiam, de fato, ‘que não houvesse bispos mas que cada guardião ou prior se encarregasse de seu guardianato ou priorato (...)’ (Karnal: 1998)”.

Mas é sob o mandato do terceiro arcebispo mexicano, D. Pedro Moya de Contreras, secular, que o antagonismo com os franciscanos (e com as demais ordens) ganha níveis nunca atingidos. “A primeira causa de antagonismos é o dízimo, pois as ordens não querem que os índios paguem dízimos aos bispos. Já os religiosos acusam os bispos de avareza, e de colocarem obstáculos à administração dos sacramentos aos índios, como na carta dos provinciais religiosos ao rei Filipe II. D. Pedro de Moya y Contreras chega a pedir que o rei envie religiosos para uma reforma nos mosteiros na Nova Espanha reduzindo os clérigos insubmissos. Centenas de cartas, clérigos indo e vindo à Corte para denúncias recíprocas, intrigas várias: este é o quadro da correspondência indiana. Estava em jogo o domínio religioso da Nova Espanha e o monopólio sobre os índios (Karnal: 1998)”.

O jovem Mendieta: sua formação e os primeiros anos na Nova Espanha

Mendieta nasceu na cidade basca de Vitória, em 1525, filho de uma família de certas posses e infiltrada, por relações de parentesco, no Conselho das Índias e no poder em sua cidade natal (González Cárdenas: 1949, 335). Foi o último de 40 filhos que seu pai teve com três sucessivas esposas. Dessa origem, Mendieta orgulhou-se por

toda a sua vida e deixou, nos conventos por onde passou, árvores genealógicas mostrando sua ascendência, símbolo de sua pureza de sangue (Barba: 1992, 198-199). Ingressou na ordem de São Francisco aos vinte anos, no porto de Bilbao, parte da província franciscana de Cantabria, onde estudou Artes e Teologia. Apesar de gago, recebeu o ofício de pregador e, com uma experiência de dez anos, se dispôs a ir para as Índias, onde as promessas de conversão atraíam a atenção de muitos na época.

Após quatro penosos meses de viagem, Mendieta e outros 29 franciscanos desembarcam em Veracruz. Muitos haviam perecido na travessia (Mendieta: 1997, II), transformando-a num trajeto desagradável e longo. Ao chegarem, o ambiente não se desanuviou por completo. A Nova Espanha em meados dos anos 1550 não era exatamente uma terra calma e de atmosfera aprazível. Para um jovem religioso recém chegado, a visão de cultos religiosos pagãos que conviviam a céu aberto, pelo menos até 1525, com a Igreja católica, e, dessa data em diante, mesclados à crença de Roma, evocavam a experiência fracassada de Granada (Bernand e Gruzinski: 1997, 365), onde os franciscanos haviam precocemente perdido seu domínio para a Igreja secular ainda na época da Reconquista.

A instituição franciscana, à época da chegada de Mendieta, já havia se instalado e espalhado pela Nova Espanha. Em 1535, mesmo ano em que se iniciara o governo do vice-rei dom Antonio de Mendoza (reavivando o título de Colombo e de seu filho), realizou-se um capítulo da ordem franciscana, em Niza, que erigiu a custódia do México na província do Santo Evangelho, independente da de San Gabriel de Extremadura. No ano seguinte, na cidade do México, outro capítulo da ordem elegeu o primeiro provincial, Frei García de Cisneros (O’Gorman: 1995, XXVIII).

Paralelamente, o poder civil estava em franca disputa entre Hernán Cortés (e depois de sua morte, entre seus partidários) e seus adversários. Para entendermos essa situação é preciso, em primeiro lugar, lembrar de algumas coisas: “o papel fundamental do dinheiro naquela sociedade, a ausência física do soberano, a falta de enraizamento local dos protagonistas e suas origens modestas proíbem (...) que se considere a realidade mexicana de poder como cenário feudal ibérico” (Bernand e Gruzinski: 1997,

384). Sendo assim, num território sem uma longa tradição ibérica, novas redes de poder desenvolvem-se com pano de fundo indígena. Uma década após a chegada dos “12 apóstolos”, a resistência física dos ameríndios, através de combates bélicos diretos, havia diminuído significativamente, mas outras recentes teias de relação haviam sido formadas. Cortés estava no auge de seu poder, tendo tantos seguidores quanto rivais, entre eles a Primeira Audiência do México, que logo sucumbiria. O conquistador, que sempre fizera menção de catequizar os indígenas, estava ciente de que a religião era uma prerrogativa de poder: aliar-se à Igreja era encarregar-se dos poderes temporal e espiritual (Bernand e Gruzinski: 1997, 380).

Se, num primeiro momento, Cortés preferiu que lhe enviassem um clero secular, com padres e bispos, à época em que Mendieta desembarcou na Nova Espanha, a memória do Marquês, uma vez que ele morrera em Sevilha em 1547, já era mantida viva e engrandecida pelos missionários regulares. Afinal, Cortés, no decorrer dos anos 1520 e 1530, aderira ao programa regular missionário, coincidente com o seu.

Em suas ordenações de 1524, o futuro marquês já manifestava-se da seguinte forma: “que en las estancias o en otras partes donde los españoles se sirviesen de los indios, tengan una parte señalada donde tengan una imagen de Nuestra Señora e cada día por la mañana antes que salgan a hacer la hazienda, los lleve allí e les diga las cosas de Nuestra Santa Fee e les muestran la oración del Pater Noster e Ave Maria, Credo e Salve Regina” (apud Bernand e Gruzinski: 1997, 380-381). Pedia ainda que os espanhóis construíssem igrejas, que mantivessem um clérigo ou religioso para cuidar da educação cristã dos filhos dos senhores indígenas.

O Marquês do Vale pretendia, ainda, limitar o contato entre espanhóis e indígenas, tendo em vista o desastre que presenciara nas Antilhas. Além do mais, indígenas isolados eram tudo de que o poder, como o que emanava de Cortés e de outros conquistadores como ele, precisava, pois tornava aqueles povos mais controláveis. Podemos afirmar que as duas preocupações, evitar genocídios e controlar melhor a mão de obra sem interferência, caminhavam juntas: “porque como ha veinte y tantos años que y tengo experiencia de los daños que se han hecho y de las causas de

ellos, tengo mucha vigilancia en guardarme de aquel camino y guiar las cosas por otro muy contrario porque se me figura que sería aun mayor culpa, conociendo aquellos yerros, seguirlos que no a los primeros que los usaron (Cortés apud Bernand e Gruzinski: 1997, 379)”.

Esta atitude de Cortés é interpretada por Carmen Bernand e por Serge Gruzinski não como uma maneira de poupar os indígenas da *encomienda*, mas, pelo contrário, resguardá-los dos vícios espanhóis: Cortés teria “uma apreciação negativa dos europeus, muito mais severa do que o julgamento que tem sobre os índios. Para ele, a transformação dos modos de vida indígenas deve permanecer ligada à evangelização que, por sua vez, é garantia de ordem (Bernand e Gruzinski: 1997, 382)”. O contato entre espanhóis, por consequência, poderia levar à insurreição advinda da contradição de serem obrigados a viver num mundo ideal cristão e conviver com o paradoxal comportamento vicioso dos espanhóis. O projeto catequético franciscano caiu-lhe, dessa forma, como luva, dado que a principal medida franciscana também era resguardar o contato entre indígenas catecúmenos e conquistadores. Em outras palavras, a preservação não tinha como base unicamente o indígena, mas seu uso pelo próprio Cortés.

À parte as medidas pontuais de Cortés, a aliança entre cruz e espada (Suess: 1992, 12) se concretizou com a chegada, em agosto de 1523, de um primeiro grupo de franciscanos flamengos: Johan Dekkers, professor de teologia na Universidade de Paris e confessor de Carlos V, Johan Van der Auwera, e Pedro de Gante, parente do imperador, provavelmente bastardo de Maximiliano, avô do monarca espanhol. Enquanto os dois primeiros passaram a acompanhar Cortés em suas missões e acabaram por falecer em campos de batalha, o irmão leigo Pedro de Gante viveu para se tornar referência às demais levas franciscanas. Em especial, para a missão de 1524: “as terras nórdicas enviaram para o México, na pessoa do filho de Gand, um representante excepcional, prova do humanismo e da espiritualidade setentrional, próximo da família imperial e dotado de uma visão política imperial e borguinhona, ou seja, européia (Bernand e Gruzinski: 1997, 249)”.

Os doze irmãos menores que, em 1524, vieram da Espanha haviam ouvido, em sua despedida, do frei Francisco de Los Angeles, superior-geral da Ordem dos Franciscanos, que sua missão seria o começo da última pregação do Evangelho nas vésperas do fim do mundo (Boxer: 1989, 131), numa clara demonstração das teses milenaristas da missão catequética que estavam prestes a iniciar. Liderados por Martín de Valencia, os chamados 12 apóstolos foram recepcionados com honrarias por Cortés, selando uma aliança duradoura entre as partes. De um lado, o modelo de Cortés, que sabia de seu poder nas terras conquistadas, mas devia obediência ao rei, e, de outro, um arquétipo que se pretendia herdeiro do cristianismo primitivo, de precedentes apostólicos, que insistiria no retorno à pobreza, à disciplina e ao ascetismo, vindos do ambiente de uma Castela reformada por Cisneros e de San Gabriel.

A partir de 1525, os franciscanos, tendo a sua frente Pedro de Gante, Martín de Valência e o cronista iniciante Toríbio de Benavente, o Motolinía, passaram a agir em frentes de atuação, sempre buscando a conversão e a educação rígida das crianças, pontas de lanças da política de conversão. Destruir templos e ídolos do “demônio”, queimar livros e perseguir sacerdotes. No lugar, igrejas com as mesmas pedras dos templos destruídos e, muitas vezes, no mesmo lugar dos antigos locais de fé indígena. Em seis anos, cerca de 500 templos e mais de 20 mil estátuas desapareceram sob o manto protetor do novo Deus. Cisneros assim o fizera em Granada: antigas mesquitas tornaram-se templos católicos e um auto-de-fé queimou livros árabes: os evangelizadores procuravam apagar os rastros demoníacos do passado pagão (Bernand e Gruzinski: 1997, 418). Na esteira das vagas de destruição organizada, da vingança iconoclasta, veio a onda dos batismos em série. Cifras milionárias: mais de 9 milhões de conversos em 15 anos de apostolado. Cada religioso, franciscano ou dominicano, contava com mais de 100 mil conversões de média (Bernand e Gruzinski: 1997, 419)

Os primeiros cinco anos haviam sido lentos, mas, no início da década de 1530, a nobreza indígena passou a colaborar, as adesões multiplicaram-se e os batismos passaram a atrair hordas de ameríndios “curiosos e entusiasmados” pela nova forma de fé. Para manter o mínimo de coerência com os sérios princípios de batismo e

predicação da fé, os religiosos passaram a procurar entender as culturas indígenas e, principalmente, aprender suas línguas. Mendieta, em uma carta, comentando esta experiência, escreveu que o falecido Johan Dekkers teria dito aos doze, em sua chegada: “aprendemos la teología que de todo punto ignoró S. Agustín, llamando teología a la lengua de los indios y dándoles a entender el provecho grande que de saber la lengua de los naturales se había de sacar (Mendieta apud Bernand e Gruzinski: 1997, 421)”. Esta atitude expressava, como vimos, o cunho agostiniano do humanismo espanhol trasladado para as Américas e que pregava o retorno às línguas antigas.

O projeto educacional franciscano incluía, ainda, uma peça fundamental, cuja fundação deu-se em 1536: o Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, que tinha como patronos ninguém menos que o primeiro bispo do México, o franciscano Juan de Zumárraga e o vice-rei Mendoza. O local fora construído para fornecer educação superior aos filhos da nobreza indígena, formando-os, de maneira ambiciosa, em latim, filosofia e teologia, instrumentos necessários para a criação de um clero local. Tlatelolco formou excelentes latinistas e serviu como centro de pesquisas de cultura indígena, tendo abrigado, em diferentes momentos, o lingüista Alonso de Molina, e cronistas como Andrés de Olmos, Bernardino de Sahagún e, em certa etapa, Mendieta.

Mas, enquanto nessa fase o projeto transcorria bem, com os auspícios do vice-rei, do bispo e de Cortés, disputas entre as ordens apenas se aprofundavam. Durante o governo de D. Luiz de Velasco, iniciado em 1550, quando Mendoza foi transferido para o Peru, a situação apenas piorou: “Luchaban entonces los encomenderos contra los frailes, la audiencia contra el virrey, las autoridades civiles contra las eclesiásticas, el clero regular contra el secular, y las tendencias feudales de los encomenderos contra las centralizadoras del virrey, los oidores y los alcaldes mayores (González Cárdenas: 1949, 336)”.

Nesse ambiente, Mendieta chegou e instalou-se no convento de Tlaxcala, um dos principais centros de evangelização da Nova Espanha. O convento era dirigido por Motolinía, que se tornou mentor e amigo, homem que primeiro escreveu sobre a missão franciscana na América e de quem Mendieta guardou gratas recordações por

toda a vida. Desde o início, o jovem religioso entregou-se ao estudo do náuatle, mas, em 1556, quando foi transferido para o vale de Toluca, viu-se na necessidade de pregar com a ajuda de um intérprete para poder comunicar-se com os matlatzincas. Com o tempo, para os falantes do náuatle, tornou-se hábil orador, ganhando a alcunha, por parte de admiradores, como Torquemada e Vetancurt, de Cícero do Novo Mundo.

Até 1557, Mendieta fundou o povoado de Calimaya, “con indios que solían andar derramados por lugares desiertos y fuera de toda policía humana (...) donde era un yermo se hizo en menos de un año un pueblo de tres mil vecinos (Mendieta apud González Cárdenas: 1949, 337)”. Calimaya ainda causaria problemas entre o clero secular e regular, com acusações mútuas de armarem os índios para destruir as igrejas uns dos outros e saquearem seus pertences (Ricard: 1986, 373), mas esse aspecto serve apenas para reforçar o quadro de instabilidade política na colônia.

Outro ponto importante no episódio de Calimaya é que ele foi o estopim da atuação enérgica e impulsiva de Mendieta, pois o levou a escrever ao soberano. Sua intenção era expor o deplorável estado da Nova Espanha e explicitar um programa político para corrigir os erros (Suess: 1992, 884-902). O religioso era ciente, entretanto, que para escrever a Filipe II era preciso conseguir autorização da Real Audiência. Essa instância era ocupada pela elite da burocracia espanhola. “Os vice-reis vinham e iam embora, enquanto que para o mandato dos *oidores* não havia qualquer limite fixo, que dessa forma constituíam um importante elemento de continuidade tanto administrativa quanto judicial. Embora sua finalidade fosse a de ser os tribunais judiciais supremos no Novo mundo, com a responsabilidade de assegurar a adequada observância das leis nas Índias, as *audiencias* também adquiriram certos atributos de governo, especialmente em virtude das Novas Leis [*de Burgos, 1542*]. (...) Suas funções governamentais, numa competência direta ou consultiva, deram às *audiencias* do Novo Mundo um grau especial de influência, que não possuíam seus modelos originais na Península Ibérica, onde as chancelarias estavam confinadas a funções puramente judiciais (Elliott: 1998, 293)”. Zumárraga e os franciscanos que o rodeavam, em 1530, já taxavam a instituição como “Audiência do diabo e de Satã”, um grupamento de “loucos, *comuneros*, ladrões,

traidores, tiranos, heréticos”. A situação não melhorara até a década de 1560 (Bernand e Gruzinski: 1997, 386). Então, escrevendo de Toluca, enviou uma volumosa carta ao comissário geral dos irmãos menores, Francisco de Bustamante, com críticas abertas à maneira pela qual a questão indígena estava sendo tratada.

A confusão entre os poderes possibilitou que a carta chegasse a Bustamente sem passar por outras instâncias. Talvez, por isso, tenha um tom tão verborrágico e incisivo. O caos de poder na Nova Espanha era espantoso, refletindo e acentuando, como afirmou Perry Anderson, sua matriz espanhola (Anderson: 1995). Para John Lynch, o governo de Filipe II, muito mais centralizador do que o de Carlos V e o dos Reis Católicos, ainda não significou o fim da burocracia interna, apesar de ter, via Conselho das Índias, otimizado seu desempenho nas colônias (Lynch: 1993).

J. H. Elliott escreve: “é esse caráter fragmentado da autoridade, tanto na Igreja quanto no Estado, uma das mais notáveis características da América colonial espanhola. Uma torrente de ordens era emitida pelo conselho de Índias em Madri, e esperava-se que uma burocracia numerosa, secular e clerical, colocasse-as em vigor. Mas na prática havia tanta manobra pelo poder entre os diferentes grupos – entre os vice-reis e as *audiencias*, entre os vice-reis e os bispos, entre o clero secular e regular, e entre os governadores e os governados – que as leis inoportunas, embora olhadas com deferência devido à fonte de que emanavam, não eram obedecidas, enquanto a própria autoridade era filtrada, mediada e dispersada (Elliott: 1998, 299)”. Mendieta certamente conhecia o benefício desses espaços de manobra, bem como o malefício de ordens em favor do projeto franciscano não serem cumpridas por não interessarem a grupos de latifundiários e burocratas. Por isso, escreve a Bustamante uma carta de tom ácido contra a audiência e de incrementos nas funções dos religiosos.

Em 1563, as coisas começaram a piorar para Mendieta e seus confrades. Chegou à Nova Espanha o visitador Jerônimo Valderrama que, desde o início de seus trabalhos, se indispôs com os frades, acusando-os de terem uma desenfreada ambição por poder. No ano seguinte, morria o protetor dos religiosos, o vice-rei Velasco, e o México ficou entregue a Valderrama. Sob o segundo arcebispo, o dominicano Alonso de Montúfar,

“quien siempre que pudo desacreditó los trabajos de los frailes (Reyes-Valerio: 2000, 95)”, os religiosos franciscanos começaram a perder terreno. “Coludido con el virrey Martín Enríquez de Almanza y con el visitador de Felipe II, el licenciado Gerónimo de Valderrama, no desperdiciaron ocasión de atacar a los religiosos y de coartar sus labores. La razón de esta animadversión se debió posiblemente a los privilegios que tanto la Corona, bajo los reinados de los Reyes Católicos y de Carlos V, como la Santa Sede habían concedido a los evangelizadores y al peligro real o supuesto que éstos podrían representar en los destinos del poder español en ultramar, al aumentar su ascendiente sobre los indígenas y en menoscabo de los opresores (Reyes-Valerio: 2000, 98)”. O vice-rei Almanza, no entanto, acabou por conceder uma série de benesses aos franciscanos quando esses ameaçaram partir da cidade do México em direção a Veracruz, deixando os índios à beira de uma sublevação. Daí em diante, principalmente a partir da peste de varíola de 1576, seu relacionamento com os religiosos consolidou-se.

Sufocado pela situação, Mendieta tornou a escrever a Filipe II, desta vez de forma direta, apoiado pelo provincial dos franciscanos, Miguel de Navarro. O conteúdo é basicamente o mesmo da primeira carta, mas escrito em forma bem mais branda.

Antes, em 1564, sua vida já havia mudado radicalmente de direção, pois ele passara a ser secretário de Diego de Olarte, frade que foi soldado de Cortés e acabara de ser nomeado provincial. Junto a De Olarte, viajou muito por terras novo-hispanas e escreveu um sem número de epístolas para o confessor do rei, Tello de Sandoval, presidente do Conselho de Índias e para outras figuras políticas. Mendieta foi escolhido secretário, provavelmente, pela experiência que tivera, ainda em 1564, escrevendo cartas em nome dos franciscanos para Filipe II, por ocasião do capítulo de Puebla. O provincial seguinte da ordem, frei Miguel de Navarro, também se serviu de seus serviços de secretaria, levando Mendieta a redigir epístolas para Juan de Ovando, visitador do Conselho de Índias.

Após cinco anos de peregrinações e de forte envolvimento político, Mendieta adentrou o ano de 1569 com a saúde quebrantada e padecendo de certa depressão

moral. Aos 39 anos de idade, não tinha mais o mesmo fôlego de outrora, embora continuasse a utilizar seus escritos em favor dos interesses políticos dos franciscanos. Sendo assim, Navarro, seu grande amigo, ao ser nomeado representante para o capítulo geral franciscano em Paris, decidiu levá-lo consigo. Mendieta embarcou de bom grado por parecer-lhe “que en este viaje se ofrecía ocasión de servir mucho a Nuestro Señor, así en lo tocante al favor de aquellos naturales indios para sus necesidades, como en la conformidad y quietud de los religiosos de la provincia del Santo Evangelio (Mendieta apud González Cárdenas: 1949, 345)”.

Na difícil viagem para seu continente natal, à medida que as milhas o distanciavam da dura realidade do Novo Mundo, um misto de ansiedade e doença foi crescendo em seu corpo. Desembarcado, Mendieta era sombra do que fora em outros tempos. Doente demais para continuar viagem, deteve-se em sua Espanha.

Em terras espanholas, Mendieta rumou para Vitoria, sua terra natal. De lá respondeu a uma carta de Juan de Ovando sobre como pacificar os ânimos na Nova Espanha, mantendo o mesmo tom ácido contra o clero secular e cometendo ousadias contra o direito eclesiástico. Apesar de estar recuperando sua saúde, a pena de Mendieta continuava tão aguda quanto seu verbo. Ter sido consultado por Ovando serviu apenas para encorajá-lo ainda mais. O licenciado escreveu-lhe novamente, agradecendo suas observações e, desde então, passaram a escrever-se com frequência, tratando de assuntos políticos, mas também pessoais (González Cárdenas: 1949, 348).

O convívio com a paz de sua cidade, com sua família e amigos de infância acabou por restabelecer a harmonia na alma de Mendieta. O pouco trabalho que por lá havia contrastava muito com sua realidade em terras coloniais. Após refletir bastante, resolveu ficar, renunciando ao apostolado nas Índias em fins de 1571: “Tenga V.S. por cierto que para mi contento y Consuelo, así de cuerpo como de alma, yo no puedo hallar mejores Índias que las que al presente tengo, ni si se puede hacer mayor honra y merced que dejarme en la quietud que poseo”, escreveu a seu amigo Ovando (apud González Cárdenas 1949, 348). Do outro lado do Atlântico, de qualquer forma, havia

quem se opusesse a sua volta por razões de política eclesiástica, como o bispo de Tucumán (González Cárdenas: 1949, 349).

Qual terá sido sua surpresa ao receber a *obediencia* de Frei Cristóbal de Cheffontaines, 55º ministro geral da ordem de São Francisco, recém-eleito no dia de Pentecostes (García Icazbalceta: 1997, 55)? Nela, escreveu seu superior: “Habiendo entendido que al venir de la Nueva España a nuestro Capítulo general, (...) os detuvisteis por enfermedad en el camino, y que los útiles y fieles trabajos, con que os habéis distinguido, son todavía necesarios en la Nueva España, os mando por el tenor de la presente, bajo santa obediencia, y en virtud del Espíritu Santo, que tomando de cualquiera de las provincias de España un compañero a vuestro gusto, pero que vaya de su voluntad y no forzado, volváis a la dicha provincia del Santo Evangelio en la primera ocasión que juzguéis cómoda y oportuna, para que allí en adelante moréis en el convento de la misma provincia que más o agrade (Cheffontaines apud Mendieta 1997, 55)”. Na mesma carta, o prelado geral da ordem encomendava uma história sobre os feitos missionários na Nova Espana.

Mendieta não pôde conter a desilusão e o choque de tal ordem. Dois anos depois, mesmo contrariado, o religioso arregimentara um grupo de 80 missionários e preparou-se para voltar com Navarro. Mesmo assim, às vésperas de embarcar, escreveu-lhe, de Castro Urdiales, para onde havia se trasladado, reclamando sobre a falta de intervenção em seu favor por parte de seu amigo: “Fuera de compelerme la obediencia y voluntad eficaz de mi prelado, para ir como quien va a recibir un martirio, de otra manera no me cumple la vuelta de las Indias, pues acá me ha dado Dios salud y quietud, la cual allá me faltaba (apud González Cárdenas: 1949, 348)”. Era irremediável: Mendieta jamais voltaria a por os pés em solo europeu. Corria o ano de 1573.

Capítulo 2: Histórias de um silêncio

“A catequese da América tem o seu ser calcado no que ela não foi. Porém, não sendo, permitiu que ontologias avoengas continuassem existindo, sob o amplo manto plástico e retórico da Representação. Não é tão amplo que não produza interações e reações, mas não ressignifica tudo”.

Leandro Karnal, *Teatro da fé*

A descoberta do manuscrito

D. Joaquín García Icazbalceta tinha 45 anos em 1870. Há vinte estava diretamente envolvido com a publicação de originais sobre o período vice-reinal, bem como na produção de textos sobre a época. Além de estar mergulhado no estudo preliminar que preparara para aquela edição que tinha em mãos, estava organizando, concomitantemente, outros documentos originais e escrevia os primeiros esboços da biografia sobre D. Fr. Juan de Zumárraga, OFM.

É provável que sorrisse com satisfação quando pensava estar contribuindo para as novas gerações com aquela publicação, pois, como ele próprio havia afirmado, estava disposto a dedicar sua vida a “allanar el camino para que marche con más rapidez y con menos estorbos el ingenio a quien esté reservada la gloria de escribir la historia de nuestro país” (García Icazbalceta apud Millares Carlo: 1954, 7). Gostava de pensar-se uma espécie de catalisador, um instrumento que possibilitaria a glória de outros; daqueles que deveriam pensar o México passado para levar a cabo “un gran servicio a las letras y a la patria” (García Icazbalceta, 1954: 21).

Com esse espírito, ele havia passado mais de metade de sua vida pesquisando as antigas edições e manuscritos coloniais por todo o México, um país independente há menos de cinquenta anos e tão marcado por guerras civis e por invasões estadunidenses. O jovem país mal havia se despedido de séculos de domínio espanhol

quando passou por uma malfadada experiência imperial, que terminou no fuzilamento de Itúrbide, em 1823. O México, então, tornou-se uma república federal de presidentes que podiam retornar até seis vezes a seu cargo. O processo de descolonização culminava com a expulsão da antiga elite colonial espanhola, que, segundo Harold Sims, era “el asunto más importante de los gobiernos de la Primera República Federal”. (Sims: 1982, 26).

Nesse contexto, sofreu enormes perdas territoriais para os norte-americanos. A guerra com o vizinho do norte, a partir de 1846, desencadeou a ocupação do Texas, da Califórnia e do Novo México. Pelo Tratado de Guadalupe-Hidalgo, assinado em fevereiro de 1848, os EUA consolidavam, definitivamente, a anexação de dois terços das terras mexicanas ao seu vasto território, depois de estarem no cerro de Chapultepec, coração do México (Cline: 1963, 120-145). Uma década depois desse Tratado, eclodia a guerra dos três anos (1858-1861), expressão radical de um largo conflito iniciado desde fins do século XVIII novo-hispano: a consolidação de um Estado nacional liberal ante instituições estabelecidas e poderosas, como a Igreja e seu domínio sobre a vida política e cultural do México independente. (Carmagnani: 1994, 207).

A queda do general Antônio Lopes de Santa Anna, que teve muitos mandatos, e conduziu o México na desastrosa guerra contra os Estados Unidos, pouco alívio provocou. Na assunção do general Juan Alvarez, confirmado na presidência pela Assembléia de Cuernavaca (1855), iniciou-se a Reforma, movimento liderado pelos Liberais, elementos da classe média que tinham se levantado contra os privilégios do clero e do exército (Carmagnani: 1994, 75-135).

Despontaram no governo de Juan Alvarez, outro general, Ignacio Comonfort, na pasta da Guerra, e Benito Juarez, na pasta da Justiça e Negócios Eclesiásticos. Ao fim do mandato de Alvarez, a dupla tornava-se presidente e vice-presidente da República. Comonfort aprovou as leis do Congresso que secularizaram os bens da Igreja e promoveram a venda dessas propriedades, cerca de metade das terras mexicanas. O forte descontentamento dos setores conservadores diante da reforma e

da nacionalização dos bens da Igreja, em especial, culminou num golpe de Estado que transformou Comonfort em ditador. Benito Juárez, intitulando-se guardião da lei, obrigou Comonfort a renunciar. O México tinha, a partir daquele momento, um “presidente indígena”, cujas feições anticlericais levaram à guerra dos três anos, cruzada do clero, elementos católicos e índios contra Juárez.

Apesar da elite liberal, espoliadores dos bens clericais, ter se enriquecido no período da Reforma, o Estado mexicano encontrava-se em péssima situação financeira, suspendendo o pagamento das dívidas externas. Esse foi o pretexto para que as nações credoras (Inglaterra, Espanha e França) vislumbassem uma intervenção no país, assinando, em 1861 o “Pacto de Londres”, no qual ficou assentada a ocupação das cidades e fortalezas do litoral mexicano, com o intuito de pressionar o governo de Juárez (Scholes: 1957).

Logo ingleses e espanhóis se retiraram da empreitada, mas os franceses permaneceram, já que seu imperador Napoleão III, com o apoio de expatriados mexicanos, conservadores e clericais, pensava estabelecer um Império católico no país. O plano visava, também, a fazer frente ao avanço norte-americano para o sul. As tropas francesas invadiram o México, obrigando Juárez a retirar-se para o norte.

Novamente o México tinha um monarca no poder. Mas, desta vez, um estrangeiro, o arquiduque Fernando Maximiliano, irmão de Francisco José da Áustria. O primo de D. Pedro II, pensavam os conservadores, criaria um sistema político que lhes seria cômodo e que lhes parecia seguro por contar com o apoio da França, Inglaterra e Santa Sé. Maximiliano chegou ao México em maio de 1864 para enfrentar um destino que não lhe sorriria. Logo perdeu o apoio dos clericais, por se recusar a entregar à Igreja os bens anteriormente confiscados. Pouco tardou para o próprio Napoleão III abandonar-lhe à sorte, pressionado pelos Estados Unidos e pela fracassada guerra contra a Prússia. As tropas francesas retiraram-se do México para ajudar na invasão que a França sofria. Isolado, Maximiliano foi derrotado em Querétaro e acabou fuzilado, em 1867.

O quadro político descrito acima, apesar de simplificado e longe de almejar uma interpretação sobre o XIX mexicano, serve para mostrar o México em que García Icazbalceta cresceu e no qual compôs sua visão de História. Nascido apenas quatro anos após a independência, em 21 de agosto de 1825, aquele que se tornaria “gran señor de las letras” (Martínez, 1951, 81) viu-se obrigado, em tenra idade, a se retirar do México acompanhando sua família no desterro a que os espanhóis foram obrigados a cumprir. Apesar de sua mãe, doña Ana Ramona de Icazbalceta y Musitu, ser mexicana de nascimento, seu pai, Don Eusébio García Monastério, era espanhol, impedindo que a família conseguisse escapar da sanha de livrar o país de seu passado colonial. O casal García e seus dez filhos rapidamente foram para Nova Orleans, de onde embarcaram com destino à França. De Burgos, mudaram-se para Cádiz, onde ampliaram a fortuna à frente de um próspero negócio de vinhos (González: 1954, 368). Na Espanha, o menino aprendeu a ler e escrever, ofícios que jamais abandonaria.

Em 1833, o México abriu novamente suas portas aos espanhóis e García Icazbalceta pôde retornar à terra natal. Seus pais, contudo, não se enquadravam naquela sociedade agitada por choques de opinião, cujas reformas na educação haviam dado ao ensino um caráter laico. Resolveram prosseguir a educação de Joaquín através de tutores que lhe ensinaram latim, inglês, francês e italiano, além da História de seu país. Em sua família, “se respiraba una atmósfera peculiar, de moralidad austera, impregnada de cándidos fervores cristianos y de orgullosas tradiciones de la más grande España (González: 1954, 367)”.

Adulto, García Icazbalceta era o perfeito misto de próspero homem de negócios e intelectual: “Si a la mañana me proponen el más pingüe de los negocios, ni siquiera los escucho; si a la tarde me ofrecen por unos centavos al más valioso incunable o el más raro de los manuscritos, jamás atiendo la oferta (García Icazbalceta apud González: 1954, 368)”. De manhã dedicava-se ao estudo do passado colonial de seu país, acumulando incalculável quantidade de livros e manuscritos antigos, formando uma das mais valiosas bibliotecas americanistas de seu tempo. Após o almoço, geria os negócios da família.

Durante a guerra contra os Estados Unidos, em 1846, pegou em armas para defender seu país. Após o término das rusgas, sua paixão pelo México tornou-se obsessão. Não o México da Reforma, mas aquele colonial. Procurando evitar atritos políticos diretos, sua postura de devoção de um castelhano antigo parece refletir um calado desdém pelas orientações liberais e uma certa simpatia aos conservadores e aos artífices do efêmero império de Maximiliano. “Amaba entrañablemente a su tierra, sin que por eso se extinguiese en su alma la devoción casi filial que desde niño sintiera por el solar paterno. España no volverá a encontrar un apologista más serio, abnegado y constante de su obra en América (González: 1954, 369)”.

Homem rígido, García Icazbalceta enviuvou cedo, após oito anos de casamento, em 1862, ficando com dois filhos. Apesar de seu primogênito ter procurado seguir-lhe os passos, os livros eram “seus verdadeiros amigos” e seus visitantes o conheciam como um excêntrico erudito de quem se supunha não ter família (Quesada apud González: 1954, 369).

Em sua vida, registrara todas as coleções que estiveram em seu alcance; tomara notas, não desperdiçando ocasião para aumentá-las com a descrição de livros que encontrava casualmente ou por meio de suas ativas diligências. Recebeu sugestões de amigos e travou intensa correspondência com bibliófilos de toda parte, atrás de qualquer indício de escritos coloniais. Mas foi em uma carta que García Icazbalceta recebeu a notícia da localização de uma cópia de um manuscrito de quase trezentos anos, ainda inédito. Achava-se, ninguém sabia como, entre os papéis deixados em Madri pelo controverso escritor, erudito e bibliógrafo, Bartolomé José Gallardo, morto em 1852, em Alicante. Era 1860, e ao terminar a leitura da carta que informava sobre o achado, García Icazbalceta não pode conter sua alegria: “tal noticia, de cuya exactitud no podría yo dudar um momento, por dármela quien me la daba, derpertó em alto grado mi deseo de adquirir aquel manuscrito, no para esconderle em mis estantes, sino para hacer párticipes a todos de mi buena fortuna” (García Icazbalceta: 1997, 60).

Até o dia em que pôs os olhos no manuscrito pela primeira vez, García Icazbalceta teve ajuda da sorte e de suas influentes amizades: seu amigo D. José Maria

Andrade viajou à Europa poucos meses depois e comprou a obra, entregando-a a ele. O precioso manuscrito era encadernado em pergaminho e suas letras imitavam fontes impressas. Tinha as páginas introdutórias cortadas e alguns trechos faltantes, mas as assinaturas de próprio punho de D. Juan de Domayquía eram o motivo de júbilo. A obra tinha seu título em uma página de rosto feita à pena. Na parte superior desta página, ao centro, estavam as armas da Casa dos Áustria, com as duas colunas e o lema *Plus Ultra*; nas bordas, dois anjos, um com uma figura de um nobre indígena, outro com um branco. Vasos ricamente trabalhados e encimados por pássaros faziam as laterais da página. Na parte de baixo, leões e animais fantásticos emolduravam o brasão das cinco chagas. Ao centro, García Icazbalceta agora podia dirimir seu último fio de dúvida, estava o título: “Hystoria Ecclesiastica yndiana compuesta por el fray geronimo de mendieta...”. Era verdade. A obra que até então era dada como irremediavelmente perdida jazia sob seus olhos.

Após estudar o manuscrito por alguns anos, Don Joaquín pode, por fim, publicá-lo, acrescido de uma introdução que “restaurava Mendieta ao panteão dos grandes autores do XVI”, apontando o plágio cometido por seu discípulo Juan de Torquemada, “responsável maior pela obliteração de seu mestre”. Assim como a canção romântica “Blanca flor”, de Gallardo, que descreve a flor que nunca desabrochou e pede à mãe que a escute², García Icazbalceta tornara imperativo deixar ao mundo conhecer o manuscrito. Após custear toda a edição de seu próprio bolso, Don Joaquín empunhava a primeira impressão de Mendieta.

A confecção do manuscrito

Cerca de trezentos anos antes, o autor daquele manuscrito, finalmente publicado, vivia um dos momentos mais difíceis de sua vida. Mendieta fora vítima de suas próprias armas. Da juventude assustada com o impacto da novidade do Novo

² “Atended a las mis cuitas,/ habed de mí compasión,/ y de par en par abridme/ las puertas del corazón”.

Mundo, ao envolvimento total com sua tumultuada política havia transcorrido pouco mais de década. Após seu retiro na Espanha, depois de recuperar a saúde, e também a esperança de passar o resto de seus dias na paz de sua terra natal, ele fora chamado de volta à realidade da qual buscava refúgio. O prelado Cheffontaines fora claro: “y porque en los años pasados han obrado los santos religiosos de nuestra orden, en la conversión de los gentiles, muchas cosas dignas de memoria, os mandamos también por la presente, que de todo cuanto podáis saber acerca de ello, hagáis una historia en la lengua española, para lo cual os concedemos el tiempo y el lugar necesarios. Y bajo de inobediencia contumaz, inhibimos a todos nuestros inferiores, para que en nada de esto os puedan contrariar ni poner impedimento alguno (Cheffontaines apud Mendieta: 1997, 55)”.

Laborioso escritor de cartas e manifestos a favor da ordem franciscana e dos indígenas sob seu jugo; conhecedor de diversas regiões do México, uma vez que muito viajara como secretário de Olarte e Navarro, Mendieta era o candidato perfeito para escrever uma história dos “sucessos” dos irmãos menores em terras coloniais. Talvez por estar distante de sua terra natal, imerso num mundo conturbado e diferente, Mendieta tenha escolhido uma vida tão ativa. Mas a estadia na Espanha tinha restabelecido suas forças e, no século XVI, religiosos experientes e de boa saúde eram tudo do que as Índias precisavam: ele não poderia ficar, por mais que seu coração assim o desejasse.

Ao voltar para o México, nada mais certo do que se instalar no convento de Tlatelolco, em contato com grandes pensadores, como seu guardião, o célebre Alonso de Molina. Estaria próximo também do maior arquivo franciscano do México: San Francisco de México, monastério principal da província de Santo Evangelho. Não tardou para que o espírito de Mendieta, irremediavelmente destinado para os trabalhos missionários, renovasse o ímpeto de outrora.

É muito interessante observar, em seus escritos, a mudança súbita de opinião, revelando-nos, por trás das artimanhas do texto religioso, sempre disposto a servir aos desígnios divinos, a vontade de viver de forma mais calma, em meio a identidade de sua

juventude. Em 1574, ele escrevia à Península: “Yo me hallo en esta tierra, bendito de Dios, con mucha más salud que en España. Entiendo en escribir una relación que el padre generalísimo me mandó de las cosas dignas de memoria acaecidas en la plantación de esta nueva iglesia y de los fieles obreros que en ella ha habido (apud González Cárdenas: 1949, 349)”.

Se analisarmos atentamente a “obediência” de Cheffontaines e a mudança operada no íntimo de Mendieta, é possível perceber algumas das características que permeiam toda a *História Ecclesiastica Indiana*. Cheffontaines encomenda obra sobre o trabalho dos “santos religiosos de nuestra orden”, indicando de antemão o caminho a se seguir: um memorial que servisse como registro histórico, mas também um panegírico da ordem até aquele último quartel do XVI. Para Mendieta, como percebemos na leitura da *Historia*, tudo se realizava através do senso do inevitável, das operações secretas em que Deus destina os homens a tarefas que Lhe engrandecerão o nome (Mendieta: 1997, 105). Se ele deveria estar na Nova Espanha era, sem dúvida, propósito divino: deveria segui-lo revigorado e com forças sobre-humanas, caso fosse necessário.

Passou, então, todo o ano de 1574 recolhendo materiais para sua *História*. Um exemplo disto é a carta que don Alonso de Zorita recebeu, pedindo a obra de Motolinia: “Fray Jerónimo de Mendieta de la misma orden de San Francisco, me há escrito de México como, por mandado de sus prelados, escribe historia; no dice si es general de las Índias, o particular de la Nueva España, y así lo debe ser, porque para ello me envió a pedir el libro de fray Toribio de Motolinia y se lo envié con un religioso de su orden al tiempo que estaba yo escribiendo esta *Relación*; es muy buen religioso y muy buena lengua mexicana e otomí; y ha entendido algunos años en la doctrina, y será muy acertado lo que escribiere, porque es muy curioso y de muy gran habilidad, y lo conocí y trate en México, aunque pocos días (Zorita apud González Cárdenas: 1949, 350)”. Sua fama o precedia; a tristeza de voltar à Nova Espanha transformara-se em orgulho de mencionar que era portador de uma tarefa maior: escrever uma história. Mencionava a encomenda ao pedir as memórias que lhe interessava recolher, mas claudicava escrever

de que tipo de história se ocuparia. Era mais importante o inevitável e bendito da missão do que o concreto objetivo de delimitar o escopo de sua crônica.

Mas, em breve, a falta de missionários experientes o levou a Xochimilco, em 1575, ano em que, pela primeira de muitas vezes, interrompeu-se o trabalho de confecção da *Historia*. Xochimilco, no sul do vale do México, era uma cidade lacustre onde se situava um dos maiores núcleos populacionais da Nova Espanha do XVI. Lá, Mendieta voltou a dedicar-se a outro de seus ofícios preferidos, a pintura (Torquemada, III, 562). O cenário do artista, porém, logo se tornou paisagem de penúrias e descabros. A peste voltou a abater-se violentamente sobre os indígenas e todos, incluindo Mendieta, foram obrigados a entregar-se a trabalhos ininterruptos de medicar e confessar aos nativos que morriam às centenas (González Cárdenas: 1949, 350). Conhecemos as muitas cartas que Mendieta nos legou sobre a peste, uma das mais mortíferas do XVI, mas não há documentação sobre ele até 1580, ano em que se encontrava novamente em Tlaxcala.

Para lá escreveu, zeloso da saúde do missionário, o vice-rei Martín Enríquez de Almanza, no último de seus doze anos em terras novo-hispanas. Esta atitude mostra a consideração em que Mendieta era tido nos altos círculos de poder na colônia. Entre os religiosos, a situação não era diferente. Do alto de seus 55 anos, Mendieta havia conquistado a admiração de muitos, seja por seu empenho político, seja pela religiosidade que lhe atribuíam. No século XVII, Vetancurt escreveria: “Fue Guardián de Tlaxcala, donde el V. P. fray Sebastián de Aparício acreditó su virtud, porque oyendo cantar a los ángeles fué buscando dónde, y viendo que era en la celda del V. P. fray Geronimo preguntó a los Religiosos cuya era la celda, y diciendole que del Guardian, dijo: ‘A quien los sagalejos cantan, buena alma tiene (Vetancurt: 1982, 46).” De fato, Almanza e seu sucessor, don Luiz de Velasco, o jovem, “recababan su opinión en asuntos medulares, y a todos respondía fray Jerônimo con honradez y el apasionamiento que le eran característicos (González Cárdenas: 1949, 351).”

Em 1585, de novo por um intermédio de uma *obediência*, o ministro geral da ordem, frei Francisco de Gonzaga, requisita que todas as províncias mandem um

memorial histórico e estatístico de suas respectivas jurisdições (Mendieta: 1973, V, 20). A província de Santo Evangelho encarregou Mendieta, que realizara levantamento semelhante 15 anos antes. Mais uma vez, vemos Mendieta, arguto escritor, sendo forçado a largar o dia-a-dia de seus afazeres e ter que se dedicar a labores de cronista. Através desta incumbência podemos inferir que ninguém mais que Mendieta, em virtude de suas viagens, peregrinações e pesquisas para a *Historia*, poderia ser tão apto para a tarefa. O religioso, todavia, não completou sua tarefa sozinho: antes de enviar a relação à Espanha, em 1585, os frades Pedro de Oroz e Francisco Suárez tiveram que completá-la (Vetancurt: 1982, 46). Segundo Luís González Cárdenas, o Memorial de 1585 acrescenta pouco ao de 1569, trazendo como novidade digna de relevo 50 biografias edificantes de missionários mortos na Nova Espanha (González Cárdenas: 1949, 352). Como veremos no capítulo seguinte, Gonzaga incorporou quase a totalidade do relatório, traduzido ao latim, em seu *De Origine Seraphicae Religionis*. As biografias, por sua vez, serviram de base para o livro V da *Historia Eclesiástica Indiana*.

Nos anos seguintes, por ordem do novo padre comissário, frei Alonso Ponce, Mendieta muda-se para Tlaxcala (1585) (García Icazbalceta apud González Cárdenas, 1949, 353), para Xochimilco (1586), Puebla (1587), Chiautempan (1588) e, finalmente, Tepeaca (1589) (Mendieta, 1973, III, 110 e II, 101). Nesse ínterim, sabemos que sua saúde voltou a quebrantar-se: em 1587, quando convocado pelo vice-rei, responde que não pode ir ao México, pois duas léguas a cavalo o matariam, “y a pié ya no puedo andar sino poco más que una (Mendieta apud González Cárdenas, 1949, 353)”. Em 1591, encontra-se novamente como guardião de Tlaxcala, cidade em que recebe a incumbência por parte de D. Luiz de Velasco, o jovem, de organizar o grupo de tlaxcaltecas que iria habitar as terras do norte, entre os chichimecas. No ano seguinte, retorna a Xochimilco, onde terminaria sua *Historia*.

A obra, tantas vezes interrompida pelas inúmeras mudanças, pelos afazeres dos muitos cargos e incumbências que teve, agora, talvez em razão da idade e da saúde, poderia ver-se concluída. Mendieta nunca se considerou intelectual e, aliás, criticava reiteradamente aqueles que se trancavam em claustros e bibliotecas ignorando a vida

dura do trabalho missionário. Mesmo assim, seus contemporâneos o viam como homem profundamente conhecedor da história da ordem franciscana. D. Martín Enríquez de Alamanza escreveu-lhe certa feita dizendo que “V. R. si no es com su rincón y sus papeles, no tiene amor com nadie (apud González Cárdenas: 1949, 354)”. Torquemada acrescenta que depois de suas orações ele sempre se recolhia à biblioteca do convento (González Cárdenas: 1949, 354).

Mas se Mendieta havia recebido “obediência” para escrever a *Historia*; se ele gozava de amplo respeito e admiração de seus companheiros de ordem; se o momento carecia de um manifesto franciscano, mostrando sua “utilidade” para a empresa colonial; por que o manuscrito conheceu apenas a poeira em estantes esquecidas da Europa?

O destino silenciado

O silenciar de idéias sempre teve lugar na história do poder. Quando Filipe II resolve, de uma vez por todas, inverter o jogo das relações políticas entre Igreja secular e regular em suas colônias, corooou um longo processo que datava ainda da década de 1520. Já naqueles tempos de combates diários, militares ou religiosos, as forças mendicantes reclamavam para si o dever de executar a conversão dos indígenas e deles afastar o perigo do mau exemplo do conquistador. Do outro lado, mas em menor escala, a Igreja secular precisava de fundos para erguer seus templos e sustentar seu clero, que dispensava a vida nos moldes do voto de pobreza. Desde muito cedo, pois, questões, como a cobrança do dízimo, mobilizaram verdadeiras guerras intestinas na Igreja recém-implantada. Aos dois lados, além de combater o demônio com forças hercúleas, restava combater seus irmãos de fé e profissão, para alcançar o privilégio de gozar das bênçãos de Deus por tão glorioso intento, registrando sua marca na História e consolidando sua posição na Espanha.

Neste jogo pelo poder da memória, a censura ou confisco de algumas obras são facilmente compreensíveis. Para entender como começou a operar o silenciamento da crônica religiosa, estudemos um exemplo amplamente conhecido: os originais do recluso e benquisto Bernardino de Sahagún, OFM, que Mendieta acompanhou de perto.

Sahagún havia muito pesquisava a cultura indígena com o intuito de estudar “os pecados da idolatria, seus ritos, suas superstições e presságios, seus abusos e cerimônias”, pois “para pregar contra essas coisas, e para saber se ainda existem, é necessário saber como eram usadas nos tempos da idolatria (Sahagún apud Todorov: 1999, 271)”. Quando os perigos da censura passam a rondar o mundo colonial de forma mais constante, em 1570, Sahagún redigiu um *Sumario* de sua obra para Navarro e Mendieta, que partiam para Espanha, a fim de mostrar ao Conselho das Índias o interesse de semelhante trabalho. Sahagún ainda mandaria outro resumo ao papa Pio V com o intuito de obter proteção e garantias.

O relacionamento entre Sahagún e Mendieta se intensificou quando de seu retorno da Espanha. A partir de 1573, Navarro, o mais novo comissário geral franciscano, voltava à Nova Espanha e priorizava a obra de Sahagún, revertendo a política de disseminação de originais empreendida pelo provincial seráfico da ordem no México, frei Alonso de Escalona.

De Escalona havia, sob pretexto de fazer julgar aos olhos de inúmeros leitores doutos, espalhado os manuscritos de Sahagún nos últimos três anos, cortando-lhe verbas e dizendo-lhe que poderia continuar a obra sozinho, sem auxílio de seus pupilos indígenas. O idoso Sahagún pôde contar, então, com Mendieta, de ânimo renovado, que o ajudou a recuperar todos os seus papéis nos anos que se seguiram (Baudot: 1983, 475). Quando um novo provincial foi eleito em 1575, a obra de Sahagún ganhou apoio total e irrestrito. A alegria e gratidão do velho religioso era tanta que ele dedicou sua obra ao seu novo protetor, frei Rodrigo de Sequera.

Sabemos que Mendieta e Navarro, de fato, entregaram o resumo da obra de Sahagún a Ovando e a cópia enviada ao papa encontra-se até hoje nas bibliotecas do

Vaticano. Mas isso de pouco ou de nada adiantou, pois Ovando morreu em 1575, poucos dias depois que Sequera aportara no México. “Fray Jerónimo de Mendieta tenía excelente relación con el Presidente del Consejo de Indias, licenciado Juan de Ovando; éste vio el Sumario y encargo al padre Sequera que le remetiera copia de la obra completa. Este fue, según Icazbalceta, el motivo por el cual el padre Sequera, Comisario General de los franciscanos, ordeno que acabaran de traducirse los libros. Pero Ovando había muerto, entre tanto, en 1575, y la copia que, encargada para él, no pudo llegar a sus manos, es probablemente la que conserva en la Biblioteca de Florencia (Barba: 1992, 210).”

Até aquela data, os partidários de sua obra puderam apenas recolher seus originais dispersos. Um exame detalhado na biblioteca de Ovando não revela a existência do sumário de Sahagún, mas constata uma forte presença de livros referentes a Trento: “esta ‘inflación’ tridentina es buena prueba de la rapidez con que en España se llevo a cabo la difusión de los principios conciliares, al menos al que respecta a su contenido específicamente dogmático (Bouza & Alvar: 1984, 93)”.

Nos dois anos seguintes, em 1577, Sahagún terminou sua *História* e entregou os livros a Sequera. No mesmo ano, uma carta mandava confiscar toda sua obra, incluindo os rascunhos. A carta de Filipe II, de 22 de abril de 1577, marcou o início de uma nova era de livre discurso na Nova Espanha. Nela, o monarca ordenava ao vice-rei Martín Enríquez que, tão logo recebesse aquela cédula, apreendesse todos os livros, “sin que dellos quede original ni traslado alguno”, e os enviasse ao Conselho de Índias para exame. O texto segue dizendo que, “aunque se entiende que el celo del dicho Fray Bernardino de Sahagún había sido bueno, y con deseo que su trabajo sea de fruto, ha parecido que no conviene que este libro se imprima ni ande de ninguna manera en esas partes por algunas causas de consideración (apud Baudot: 1983, 480).”

O sentido do chamado seqüestro da crônica, episódio em que não apenas a obra de Sahagún, mas toda a literatura a respeito dos indígenas foi proibida, sempre teve esse cunho lacônico. Por outro lado, sempre foi enfático: no caso de Sahagún, a ordem de Filipe II foi repetida em maio, nos mesmos termos, para o arcebispo do México,

Pedro Moya de Contreras. Georges Baudot traz interessantes documentos sobre o desenrolar deste episódio em especial, mostrando como Enríquez e Moya de Contreras esforçam-se para ganhar tempo e não realizar a ordem do rei de pronto, prometendo enviar o pedido no “próximo navio” ou avisando que alguém “já as levou” (Baudot: 1983, 481-482).

Aquele pedido refletia as mudanças de direção do Conselho de Índias e Sequera, cioso dessas mudanças, guardou os originais sem sequer mencionar palavra deles a seu autor. A fim de resguardá-lo, Sequera emudeceu e ocultou as relíquias que sabia ter em mãos. Sahagún chega, em 1585, a perguntar-se o que teria acontecido: “llevólos después desto el padre Fray Rodrigo de Sequera, desde que hizo su oficio de comisario en esta tierra, y nunca me ha escrito en qué pararon aquellos libros que llevó en lengua castellana y mexicana, y muy historiados, y no sé en cuyo poder están ahora (Sahagún apud Baudot: 1983, 479).” De maneira ingênua ou então preocupado com o destino que Sequera dera a sua obra, Sahagún antecipa-se à ordem real e escreve pessoalmente ao rei informando que tem os rascunhos e alguns papéis consigo. A reação é imediata e, em 1578, a obra foi embarcada para a Espanha.

Mas a cédula de 1577 não mandava seqüestrar somente a obra de Sahagún. Nessa causa não houve mártir, exemplo punitivo que acaba por encorajar outros e intimidar a alguns. Neste sentido, nem Sahagún, confiscado em 1577, nem Las Casas, em 1597, foram exceções. Filipe II foi claro ao afirmar que não haveria de “consentir que por ninguna manera persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían, en ninguna lengua (apud Baudot: 1983, 483)”. A intenção era relegar ao esquecimento todo o mundo pré-colombiano, negar a alteridade, campo desconhecido e temido, por excelência, da construção de identidades. A própria raiz que a configura, ou seja, que escolhe ser o outro de uma unidade (*alter*), impede que a pluralidade seja expressa, que várias vozes convivam em harmonia. Era tempo de outra Igreja, ligada à Contra-reforma, em que os novos religiosos, em particular os jesuítas (criados em 1540) diferiam dos pobres e peripatéticos freis mendicantes: “[*They...*] were to be an elite corps of devoted servants

ready to aid the Church in its new apostolic needs, especially the formidable renewal tasks of the counter-Reformation (Wittberg: 1994, 36)”. Era melhor erigir uma memória de indígena convertido do que permitir uma pagã.

A obra de Andrés de Olmos, à parte quatro tratados e três sumas, parece irremediavelmente perdida. Os livros de Francisco de las Navas seguem inéditos. Motolinía e Mendieta tiveram de esperar o século XIX raiar para serem publicados. Muitos outros tiveram sucessos semelhantes, ora caindo no esquecimento para sempre, ora conhecendo a luz no momento em que suas mensagens já tinham outros leitores, distintos do público para o qual foram escritas.

As disposições da Coroa neste sentido, na verdade, eram anteriores a 1577. Onze anos antes, já havia legislação que proibia livros sobre indígenas de serem impressos ou vendidos, sem autorização expressa do poder real (García Icazbalceta: 1954, 27). Temos de notar que a memória que se deveria construir das Índias era de suma importância para o poder real, seja para provar seu triunfo, seja para melhor governar tamanha vastidão de terras.

Se, num primeiro momento, as ordens regulares e conquistadores particulares eram as soluções menos dispendiosas para a Coroa, com o avançar do século XVI elas tornaram-se seu martírio, uma vez que os antigos aliados pareciam conduzir as colônias pelos caminhos que bem lhes interessavam. Para livrar-se dessa incômoda âncora e navegar mares sem amarras, a Espanha, paulatinamente, tolheu-lhes direitos adquiridos e negou aqueles que se desejasse adquirir. Para isso, em tempos de concílio tridentino, a Igreja de Cisneros deu lugar à Igreja de Torquemada e do clero de Roma. Os novos aliados precisavam esticar os tentáculos onde os antigos já haviam espalhado os seus. Era hora de escolher memórias; era hora de silenciar iniciativas independentes e erigir a História, memória oficial da conquista e evangelização. Obviamente, inúmeras reações seguiram-se do lado que era por vez renegado, desde cartas e petições feitas por meio legal, como as cartas de Mendieta, ou como sublevações natimortas, cujos exemplos maiores foram os planos de levante dos dois filhos de Cortés.

O Conselho de Índias, desde 1556, detinha o monopólio do *imprimatur* dos livros que mencionassem “coisas das nossas Índias”, podendo recolher os que fossem impressos sem autorização (Baudot: 1983, 494-495). A memória dos indígenas era alvo de profunda preocupação: quem a dominasse poderia governar. Não à toa, as Cartas de Relação de Cortés foram proibidas ainda em 1527. A história da conquista escrita por Francisco Lopez de Gómara, capelão do próprio Marquês do Vale, e dedicada a seu filho, Martin (“hijo del que lo conquistó, para que así como heredó el mayorazgo herede también la historia”), foi proibida em 1553 (medida confirmada em 1566, ano em que findou a conjura do próprio Martin, primeira contestação aberta ao domínio da Coroa em terras novohispanas).

Referindo-se ao “sumiço” dos originais de Sahagún, Mendieta escreve: “Sacóles de su poder por maña uno de los virreyes pasados, para enviar a un cierto cronista que le pedía con mucha insistencia escrituras de cosas das Indias (Mendieta: 1989, IV, 551)”. Mendieta repete a acusação no livro V, no capítulo em que fala sobre a vida de Sahagún. Nele vemos as estratégias de escrita do franciscano, que quando achava que um crime era horrendo ou uma ação muito pérfida, não mencionava o nome de seu perpetrador. Mas, mais do que isso, a referência através do silêncio, da não menção ao nome de Antonio de Herrera, *Cronista Mayor de Índias*, revela a posição cáustica diante da crônica escrita por pessoas que nunca tinham experimentado a vida na colônia. Apesar de seu engano, como vimos, Herrera nem sequer teve algo a ver com o seqüestro da crônica e passou a ocupar o cargo odiado por Mendieta anos depois das cédulas reais de 1577 e 1578.

Baudot força uma ligação sem evidência textual entre colonizadores e franciscanos, analisando o seqüestro da crônica como mais um exemplo de uma dualidade empobrecedora de realidade colonial e metropolitana. Referindo-se ao fracasso dos planos de Martín Cortés (“o legítimo”), por exemplo, escreve: “No sabemos exactamente si la conjura separatista de Martín Cortés tenía en el fondo implicaciones milenaristas. Sin embargo, es cierto que Motolinía y Mendieta debieron

lamentar su fracaso, porque su éxito hubiera supuesto un gran paso adelante para sus aspiraciones más profundas (Baudot. 1983, 497)”.

Críticos de Baudot afirmam que argumentos assim são frágeis, pois não levam em consideração a documentação que mostra uma posição contrária. Benjamin Keen cita uma carta escrita pelo próprio Martín a Filipe II, em 28 de fevereiro de 1564, em que o suposto chefe de uma revolução milenarista e de um complô franciscano ao lado de Motolinía “supported an increase of Indian tribute burdens and the imposition of tithes on the Indians (the Franciscans vehemently opposed both proposals) and complained of the pride of the friars and their undue influence over the natives (Keen: 1978, 1128)”.

É sabido que havia favorecimento da família de Cortés para com os franciscanos desde 1524. O próprio Mendieta não poupa elogios a Hernán Cortés e torna pública sua ligação com Martín³; nomeia o período de governo de Filipe II de “idade de prata” e sente-se saudosos de um tempo que não viveu em sua plenitude. Mas não podemos, sob quaisquer hipóteses, vinculá-lo a intenções separatistas ou a esquemas binários de “a favor” ou “contra” o rei.

Como vimos, o argumento é mais complexo e tem de se basear em evidência material e não em um conjecturar que não pesa as conseqüências. Tratava-se, no caso de Mendieta, de fazer valer a sua versão da História dentro da memória oficial do Estado espanhol e não desvinculá-la de um poder central, constituindo-a como pária. Nesta disputa de versões para o domínio da História e, por conseguinte, do porvir em terras coloniais, situa-se a associação entre franciscanos e o chamado partido de Cortés. Além disso, o milenarismo era uma visão comum em todas as ordens mendicantes reformadas e não exclusividade dos franciscanos: “If Motolinia was a millenarian, so was his great adversary, the Dominican Bartolomé de Las Casas, who waged a more consistent struggle to create ideal Indian commonwealth directed by model religious and separated from Spanish influence (Keen: 1978, 1128)”.

³ “Digo yo, frai Jerónimo de Mendieta, guardián deste monasterio de Toluca, que se a rreçibido en el dicho monasterio de Martín de Espinosa, mayordomo del Illmo. Marqués del Valle en su Yngenio de Tlaltenango,

Voltando ao controle das idéias, vale lembrar que, de maneira geral, desde 1527, não se podia vender a estrangeiros qualquer livro ou pintura sobre as Índias. Por outro lado, mas no mesmo sentido, a Coroa sempre se preocupou em controlar os livros que para a colônia eram embarcados: “(...) muchos libros de historias vanas e de profanidad, como son de Amadis e otros desta calidad e porquesto es mal ejercicio para los Indios e cosa en que no es bien que se ocupen ni lean” (cédula de 4 de abril de 1531 apud Baudot: 1983, 494). Logo, sempre foi imperativo controlar as idéias. Para além do XVI e XVII, o século XVIII na Nova Espanha conheceu a força da censura espanhola com a proibição de obras como *History of the América*, de William Robertson (1778) e *Reflexiones sobre la naturaleza y carácter de los Indios*, de Manuel Antonio Sandoval (1791). Na década de 1820, ainda encontraremos a Inquisição acusando proprietários de livros proibidos sobre os costumes e vida dos indígenas (Baudot: 1983, 488).

No caso da não publicação de Mendieta, em específico, a historiografia traz várias interpretações. García Icazbalceta, não por acaso o primeiro a se fazer a pergunta (como veremos no próximo capítulo), atribui o feito ao violento criticismo do autor aos procedimentos colonizadores. Para John Leddy Phelan, “Mendieta’s suggestion that the reign of Philip II was both the ‘Silver Age’ and an apocalyptic catastrophe may have aroused the ire of the members of the Council of the Indies who discharged the responsibility of licensing the publication of all books dealing with the indies”(Phelan: 1970, 111).

Francisco de Solano y Pérez-Lila, por outro lado, repudia essa versão, alegando que não há documentos que comprovem uma proibição explícita da obra, pois nem se chegou a dar entrada no pedido de publicação. Para Solano, tampouco há menções dessa proibição no arquivo do Santo Ofício de Madri, instituição encarregada dos ditames da ortodoxia e da viabilidade das publicações. Ademais, a edição de Torquemada, por aparar as asperezas do texto de Mendieta, teria eliminado a necessidade de publicar a *Historia* (Solano y Pérez-Lila: 1973).

la lismosna de seis cántaros de miel y de seis panes de azúcar, los quales Su. Sa. manda dar en cada un año a cada monasterio (...) Fecha en Toluca a 4 de hebrero de 1563” In Baudot: 1983, 497.

Já em Baudot, as razões são mais radicais. Para entendê-lo, temos de ver as razões que são apontadas para a publicação de *Torquemada*, quarenta anos depois do início da cassação sistemática. Por mais que fosse devedor e, por vezes, “saqueador” (Baudot: 1983, 500) de Mendieta e Motolinía, *Torquemada* não teria utilizado o mundo indígena de forma etnográfica como seus antecessores, mas relegou-o ao ponto de curiosidade ou apêndice (Baudot: 1983, 500). Em segundo lugar, o argumento de Phelan: *Torquemada* teria arrefecido o ímpeto milenarista de seus mentores, selecionando capítulos que não contivessem quaisquer indicações das promessas da vinda próxima do Apocalipse para citar ou incorporar à *Monarquía Indiana*.

Podemos ver que, à parte a tese de Solano, a historiografia sobre o tema soma razões que parecem distintas das aqui apresentadas. Dizem respeito ao suposto conteúdo perigosamente milenarista de Mendieta ou com o fato de suas linhas serem afronta direta a Filipe II. *Torquemada* teria sido publicado, em contrapartida, exatamente por saber suprimir estas passagens. Mas não superestimemos o valor da escrita no México do XVI: “poca gente supiera leer, y entre aquéllos sólo a unos cuantos les interesaba la lectura, además no todos tenían la misma preparación para poder entender cualquier tipo de materia, ya que no era lo mismo leer un catecismo o un libro litúrgico, que comprender una publicación científica o una creación literaria (Grañén Porrúa: 1991, 14)”. O público das imprensas, sendo o livro um artigo de luxo, caro, eram os letrados e intelectuais, altos funcionários, os aprendizes das primeiras letras e os religiosos evangelizadores. Logo o suposto potencial bombástico de Mendieta poderia nunca extrapolar a comunidade de leitores a quem foi, primeiramente, destinada: autoridades espanholas, companheiros de hábito e outros intelectuais ávidos por saber dos “sucessos” na colônia.

Consideremos, ainda, dois pontos decorrentes. Segundo Roger Chartier, “é preciso (...) recusar essa dependência que articula as distâncias, construídas *a priori* entre as práticas culturais e oposições sociais, seja na escala de contrastes macroscópicos (entre os dominantes e dominados – entre as elites e o povo), seja na escala de diferenciações mais miúdas (por exemplo, entre os grupos sociais

hierarquizados pela distinção de condição de ofício ou de níveis de fortuna) (Chartier: 1999, 15)”. Ou seja, caso as mensagens contidas nos textos de Sahagún ou Las Casas, Cortés e Gómara, e até mesmo em textos nunca publicados em tempos coloniais (lembrando que isto é o mais comum), como Motolinía e Mendieta, fossem lidas e livremente interpretadas, poderiam causar problemas. Seus conteúdos são os mais variados e, a sua maneira, expressam projetos políticos para o governo e o cotidiano da Nova Espanha. Ora configuravam tentativas patrocinadas pelo Estado espanhol e, para isso, relativizavam o papel dos conquistadores e regulares; ora eram iniciativas internas das ordens mendicantes, feitas para enaltecer suas ações e preservar sua memória, diminuindo a importância da Igreja secular; essas crônicas ainda podiam ser de cunho dos próprios conquistadores, como as cartas de relação de Cortés. Cada uma delas dentro de um intrincado jogo de poder.

Em 1558, a prática de leitura de livros em “romance” havia se popularizado por todo o Império (Friede: 1959, 49), formando comunidades de leitores e fomentando opiniões que nem sempre condiziam às vontades do monarca. Desde os tempos dos reis Católicos, agravando o problema em tempos de Contra-Reforma, livros só podiam ser impressos com licença da Coroa; os assuntos eram vigiados; reimpressões podiam ser proibidas, caso a edição anterior surtisse efeito controverso (caso de Las Casas); a importação e a exportação de livros eram praticamente impossíveis (Friede: 1959, 45-53). Mas, pouco se podia fazer em relação aos manuscritos que circulavam livremente entre as comunidades de leitores. Ovando, quando morreu, tinha meia dúzia deles (Bouza & Alvar: 1984, 126).

Outra coisa a se pensar é na hipótese de Lewis Hanke, que encontrou poucos seguidores, para quem havia forte tradição, na Espanha, de liberdade de expressão. Fruto do individualismo espanhol, seja em suas terras como fora delas, essa liberdade, restrita depois de 1600, perdurou e continuou “to describe frankly and fearlessly their own shortcomings. The old and popular refrain expresses this spirit well: Si habla mal de Alemania, es francés; si habla bien de Inglaterra, es inglés; si hablas mal de España, es español (Hanke: 1946, 149)”. Dessa forma, Mendieta teria escrito de forma segura e,

por isso, não temia fazer suas críticas ao rei, sempre com o intuito de melhorar seu governo, não com intenções de levante ou complô. De qualquer forma, essa é uma hipótese que teve pouco eco historiográfico e parece frágil diante das medidas de 1577 ou do Index.

Podemos vincular a não publicação a uma sorte de fatores que não se encontram somente em seu texto. “What is important for us in this problem is to know how the debate over the religious and rites of the Indians had, by the end of the sixteenth century, reached such a state that there were friars who even came to justify these practices precisely as beneficial for their souls. If such a view generally accepted, as is easily understood the whole missionary movement would fall to the ground, since it would turn out to be unnecessary (Ramos: 1965, 44)”. Se o estilo de Mendieta e Motolinía, que pensavam uma Igreja franciscana para o México, foi posto a prêmio no fim do XVI, suas idéias continuaram a ser ressignificadas em Torquemada como analisaremos agora, pois o vácuo criado na ordem franciscana com o não aproveitamento da *Historia Eclesiástica Indiana* tinha de ser solucionado.

Mendieta interpretado: os séculos XVII e XVIII

O último retoque fora feito e Mendieta deu a obra por terminada em 1597, aos 72 anos de idade (González Cárdenas: 1949, 354). Haviam se passado vinte quatro anos desde a obediência de Cheffontaines. De Igreja hegemônica, o mundo mendicante tornara-se uma visão de mundo que deveria ser posta em desuso. Após duros golpes, os franciscanos estavam se adaptando a novos tempos, para que sua influência não diminuísse.

Frei Jerônimo ainda viveu para presenciar outra dessas mudanças do início do XVII: em 1601, foi atestado o *repartimiento* dos índios para trabalhos forçados (González Cárdenas: 1949, 331). Logo depois, se trasladou ao México, ao convento de São Francisco, onde viu sua enfermidade estomacal se agravar. Após sofrer por meses,

expelindo sangue, o velho frade finalmente descansou em 10 de maio de 1604. Tinha setenta e nove anos.

Antes de morrer, confiara uma cópia de seu manuscrito a seu discípulo Juan Bautista Viseo e enviara outra à Espanha, conforme a antiga obediência, nunca esquecida. Juan Bautista, seguindo os passos de seu mestre, dedicava-se ao estudo das línguas indígenas, escreveu um “*Confesionario*” e publicou um livro intitulado *Huebuetlahtolli*, em 1600, que segundo a licença para imprimir que teve, “ha recogido, enmendado y acrescentado un libro en lengua mexicana que se intitula *Huebuetlahtolli* (García Quintana: 2003)”. Bautista achou por bem, logo após a morte de Mendieta, entregar a cópia que lhe fora confiada a outro frei, seu amigo, que estava a escrever uma história franciscana no México, Juan de Torquemada: “Escribió [Mendieta] en lengua castellana un gran libro que intitulo *Historia Ecclesiastica Indiana*, de la venida de los doce primeros religiosos a esta Nueva España, etc. Y las vidas de muchos y santos religiosos de esta Provincia del Santo Evangelio, e cual antes muriese me lo entregó para que yo lo imprimiese. Y hase mejorado en haber caído en manos del P. Fr. Juan de Torquemada, Guardián del Convento de Santiago Tlatelolco, discípulo mío y singular amigo, que no les dará menos vida y espíritu del que dio al libro que escribió de la vida y milagros del Beato fray Sebastián de Aparicio los años pasados (Ricard: 1986, 52; González Cárdenas: 1949, 371-371).”

No trecho acima, podemos perceber alguns aspectos interessantes do mundo letrado e da sua produção, ao menos na ordem franciscana, em fins do século XVI. Em primeiro lugar, Bautista afirma que a obra tem melhorado nas mãos de Torquemada. Depois, que este lhe dará vida. O frade deliberadamente supôs que a *Historia Ecclesiastica Indiana* ficaria melhor quando trabalhada e ampliada por Torquemada. Qual seria a razão dessa atitude?

Para buscar a resposta, e aprofundarmo-nos no conceito de autoria, central a esta pesquisa, analisemos outro episódio. Sabemos por outro documento que Torquemada estava escrevendo sua *Monarquía Indiana* naquela época, também por cumprimento de obediência: “Señor: Fray Juan de Torquemada de la Orden de San

Francisco dice que con licencia de V: Maj: Y por mandado del Comisario General de su horden bino desde la nueua España ha estos Reynos a ynprimir unos libros tocantes ha su rreligion y porque el quiere boluer ha su prouincia de Mex: donde tomó el hauito suppeco: a V: Mag: Le conceda Licencia Para ello y llevar Vn conpañero y un criado que trujo Consigo de aquella tierra enq: Reciuere merced: (...) Le recomendaron hiziera Una Monarchia Indiana la cual ha hecho en tres tomos con muy gran erudicion. Y paraque biniese a ymprimirlos supliqué p V: Mag: se seruiese darle licencia para venir a España, y con Ella ha venido y los ha presentado en el Real consejo, y abiendose efectuado desea Volberse a su Prova: con el conpañero y criado que Vino” (De Trejo: 1966 [1919]).

O documento, aprovado em 13 de novembro de 1613, foi escrito por Frei Antonio de Trejo, Comissário Geral das Índias. Ele nos revela que Torquemada, quase uma década após a morte do autor de *Historia Eclesiástica Indiana*, conseguiu imprimir sua versão da história franciscana. Teve sucesso onde haviam falhado seus antecessores Motolinía e Mendieta. Além disso, mostra que conseguiu conceber sua obra em tempo menor do que seus colegas antigos, mas, assim como eles, escreveu instado pelo Comissário Geral de sua ordem através de obediência.

A obra de Torquemada incorporou grande parte do manuscrito original de Mendieta, acrescentando-lhe inúmeras informações e interpretações. Profundo admirador de seu mestre, Torquemada atribui-lhe características milagrosas como o fato de ter aprendido náuatle “más por milagro que por industria humana”, como se fosse uma memória que Mendieta já, miraculosamente, tivesse (Torquemada: 1975, XX-LXXIII). Neste sentido, escreveu uma biografia em que temos uma vida tratada de modo ausente, imagem uniforme de um abnegado, de um fervoroso cristão, entre outros de sua mesma ordem religiosa. Mais do que da personalidade de Mendieta, sabemos, por Torquemada, sobre a imagem que se gostaria de ter sobre o próprio franciscanismo: “estas historias están dedicadas a la edificación y a la lectura en los refectorios o en la soledad de cada celda, tienen la misión de ayudar a la virtud heroica por el espejo del milagro (Barba: 1992, 9)”. Não difere nem um pouco das biografias

que compõem o livro V da *História Eclesiástica Indiana*. A mesma tradição de engrandecer, de contar uma História moral, cujo plano é divino e não humano.

Phelan nos fala que, na verdade, a *Monarquia Indiana* surgiu para ocupar um vácuo deixado na crônica franciscana, que já estava à beira de um século de atividades na Nova Espanha e não tinha uma obra publicada com seus sucessos. Para isso, o historiador norte-americano alega que o tom apocalíptico de Mendieta impedia sua publicação em tempos de Trento nas Américas. Ao ler Mendieta, no entanto, pouco podemos diferenciá-lo de outros cronistas que tinham preocupações milenaristas. Não há nada nele de tão explosivo que não haja no próprio Torquemada, que é publicado num período de maior preocupação com o conteúdo das obras impressas. O autor da *Monarquía*, por exemplo, repete a concepção de Cortés como um Moisés do Novo Mundo, com os mesmos argumentos: a festa de Tenochtitlán no mesmo ano em que o conquistador nasceu, na qual teriam sido realizados mais de oitenta mil sacrifícios, irritando a Deus, assinalando a eleição de um salvador. A profecia de Daniel, cara a Mendieta (como a tantos outros), faz com que, diferentemente da *Historia*, a *Monarquia* compare os astecas a uma das grandes monarquias da História mundial e que sua queda seja castigo divino. Espanha, por conseguinte, seria o novo povo eleito para castigar os indígenas e aproveitar-se deles, moderadamente, para prover seu sustento. Essa não é uma idéia de Mendieta, nem de Las Casas, que eram terminantemente contra o trabalho forçado dos indígenas, mas de Motolinía.

Se a comparação de Cortés a Moisés é de Mendieta, o restante da descrição do Marquês do Vale é devedor das *Décadas* de Antonio de Herrera (que, por sua vez, é devedor de Cervantes de Salazar, leitor atento de Gómara) (Barba: 1992, 207). Phelan mostra essa visão mista de Cortés contida em Torquemada: “In Torquemada’s work one encounters the coexistence of the two most original interpretations on Cortés that were written in the sixteenth century – the this-wordly Cortés of López de Gómara and otherwordly Cortés of Mendieta, the Cortés who was a Renaissance hero and the Cortés who was an Old Testament *dux populi* on the model of Moses. The real

significance of the *Monarquía Indiana* lies chiefly in this fact. It is a mosaic of sixteenth-century historiography (Phelan: 1970, 114)”.

Além de ter escrito muito mais que Mendieta (comparando o volume da obra dos dois, tem-se três tomos *in folio* contra um), Torquemada tinha outro estilo. O primeiro é um grande condensador, como veremos no capítulo 4. Longos trechos de Motolinía, por exemplo, são aproveitados de forma resumida em Mendieta. Torquemada, ao contrário, é dado a digressões e dedica-se amplamente, como Motolinía, a falar dos indígenas; este nunca foi objetivo de Mendieta. “Menos enérgico, más contemporizador que Mendieta, Torquemada suaviza asperezas y omite toda causa que pudiera ser de agravio para otras órdenes o, en general, para los conquistadores. Pertenece, en realidad, a un tiempo en que no se vive tan apasionadamente el tema; mas aunque así fuera, es que, conscientemente sigue directrices distintas a las que impedirían la obra de Mendieta de ser publicada (Barba: 1992, 206)”. Francisco Barba ainda acrescenta: “otra de sus características es su abrumadora erudición, que le hace manejar citas clásicas y del Antiguo Testamento con barroca y retorcida abundancia (Barba: 1992, 207)”.

Para Torquemada, a vida não era tão idílica, “Idade de Ouro”, antes de 1564, nem tão sombria, “cativeiro da Babilônia”, como Mendieta descrevera, depois daquela data. Copia, mas não às cegas. Mendieta faz o mesmo com Motolinía, sabendo escolher o rival de seu mestre, Las Casas, para falar sobre trabalho indígena, pois tem uma opinião parecida sobre os ameríndios. Torquemada suprime os capítulos 33 a 39 e 46 do livro IV da *Historia Eclesiástica*, pois omite, assim, passagens como “los muchos daños que la comunicación com los españoles ha causado a los indios para su cristiandad”, evitando ferir o elemento civil. Pouco inova, no entanto, quando se trata de pensar a crônica, pois a Bíblia continua sendo a fonte de ambas (assim como de toda a tradição antes deles): “concibe la historia como resultado de la voluntad divina, guiada no tanto por los caprichos de la fortuna, como dirían los griegos, sino por los designios de la Providencia. Continua así dentro de la corriente providencialista cristiana de la Edad Media (Toscano: 1963, 502)”.

Mas não escreve sem paixão e sem defender sua ordem. Quando Herrera é publicado, em 1601, dando, aparentemente, lastro às críticas de Mendieta, pouco houve de polêmica, pois seu manuscrito não fora publicado. Já no momento em que a *Monarquia* reproduz o ataque e é publicada, uma polêmica se instaura: “there was a spread abroad the version which Mendieta gave of the utilization of the texts of the friars, while the friars felt that they were being maltreated because they were told they would fulfill their function better by limiting themselves to writing narrations of the conversion of the Indians (Ramos: 1965, 46)”. Herrera iria responder às críticas e a pendenga iria se estender até o distante Vice-Reino do Peru.

O importante de toda essa discussão é perceber que a noção autoral, dentro das ordens religiosas, difere do espírito renascentista e aproxima-se muito do ideal medieval da autoria divina, cuja fonte é a própria Bíblia: “esse modelo repete-se através da tradição fundada com os primeiros padres, na Patrística, passando pelos santos e pela sistematização de encíclicas e bulas papais; e, por fim, na própria experiência e prática dos princípios que se esperam de todos os fiéis, exemplarmente, os religiosos (Freitas Neto: 2003, 130)”. Se Michelangelo pôde escrever seu nome na Pietá, lembrando ao mundo quem fez o retrato de Nossa Senhora e seu filho morto, Mendieta seguia os próprios passos de São Francisco, que escreveu em sua *Regula non bullata*: “Rogo omnes frates ut addiscant tenorem et sensum eorum quae in ista vita ad salvationem animae nostrae scripta sunt et ista frequenter ad memoriam reducant. Et exoro Deum ut ipse qui est omnipotens trinus et unus benedicat omnes docentes discentes habentes recordantes et operantes⁴ (apud Le Goff: 2001, 197)”. Assim, tanto Motolinía, quanto Mendieta ou Torquemada estavam tomando conhecimento “das coisas escritas” de seus antecessores e escrevendo para “rememorar”, “comemorar” dentro de uma lógica latina preservada dentro da própria ordem (e de toda a Igreja): lembrar ou relemburar em conjunto de algo ou alguém.

⁴ Rogo a todos os irmãos que travem conhecimento do teor e do sentido das coisas que estão escritas nesta vida para a salvação de nossa alma e relembrem isso frequentemente para lembrança. Peço a Deus que, ele próprio, onipotente, trinou e uno, abençoe todos aqueles que ensinam, aprendem, os que possuem, aqueles que rememoram e os que trabalham.

Além de Torquemada, outro franciscano, Augustín de Vetancurt, foi responsável por manter algo da memória de Mendieta viva no século XVII, lembrando os feitos passados dos franciscanos em terras mexicanas. Na verdade, Vetancurt foi muito mais utilizado para esse fim do que o próprio Torquemada, especialmente se pensarmos que a primeira edição da *Monarquía* perdeu-se quase que totalmente na viagem para a América em 1615, tornando-se obra rara até 1723, quando foi reeditada em Madri e propriamente distribuída (Gómez Canedo: 1977, XVIII).

Vetancurt (ou Betancurt) era um *criollo*, nascido por volta de 1620. Foi um professor renomado e cronista da Província de Santo Evangelho. Morreu nos primeiros anos do século XVIII. Sua obra mais importante, *Teatro Mexicano*, foi editada quando o frade já estava em idade avançada. Na última parte dessa obra está o *Menologio Franciscano*, um apanhado de biografias edificantes sobre os mais “señalados varones que con sus vidas exemplares ilustraron la provincia de Santo Evangelio de México”. Seus temas, longe do universo indígena, e totalmente conformado com os ideais da Coroa (Barba: 1992, 216), mostram como se operou a mudança de paradigmas dentro da ordem franciscana, que seguiu importantíssima na vida cotidiana da colônia. Se em Motolinía, a História é dos índios, ainda que fala mais de si do que do outro (Todorov: 1999), as gerações posteriores foram perdendo esse vínculo: Mendieta trata a história indígena de forma ainda mais distante; Torquemada volta a lhes conferir atenção, sempre os comparando à tradição clássica; e, para Vetancurt, não há menção do indígena que não para dar crédito a algum milagre de um companheiro de hábito.

Ao falar de Mendieta, como vimos, o *Menologio* o faz atribuindo-lhe características mágicas, mostrando que a função da crônica, apesar de outros tempos, ainda era a mesma. Vetancurt mostra Mendieta, seguindo o texto de Juan Bautista, como quem: “escribió la Monarchia Indiana, y que à el se la dejaba, pero que fue à dar à manos del P. Torquemada discípulo suyo, que le dara no menos espiritu que Su autor y assi fue que la imprimio em su nõbre. en su vida dice el P. Torquemada escrivio un libro que intitulò *Historia Celestial Indiana*, que remitió à España, y no se que se hizo, escrivio un libro en que recopilò Avisos, y Constituciones para la reforma, muchas

cartas de grande erudición assi al Rey N. Señor, como al General de la Orden; una escrita al ilustrísimo Gonzaga trae à la letra; escrivió las vidas de los Religiosos que el P. Torquemada refiere, y alli lo confiesa. Y que para muchas cosas se valio de sus borones (Vetancurt: 1982, 46)”.

Mais adiante, ao relatar os grandes escritores do XVI novo-hispano, Vetancurt escreve sobre Mendieta: “porque tenia excelencia en escribir, cõpuso un gran libro, que intitulò Historia Eclesiástica Indiana, de la venida de los doce primeros Religiosos à la Nueva España, y las vidas de muchos Varones santos de la Provincia; dejòlo al P. Fr. Juan Bautista para que lo imprimiesse y dice en el Prologo del Adviento q’ se mejorò con passar à manos del P. Fr. Juan de Torquemada, su discípulo que le darà mejor vida, y no menos espiritu q’ a la vida de Fr. Sebastiàn de Aparacio, q’ imprimiò el P. Fr. Juan de Torquemada imprimiò el año de 600. la vida del V. H. Sebastiàn de Aparacio, que está para beatificarse, imprimiò en Sevilla el año de 615. por Mathias Clavijo las tres partes de la Monarquía Indiana, que ha sido en el Orbe celebradas, valiendose de los muchos escritos de los mas antiguos Padres (Vetancurt: 1982, 140)”.

Nas linhas de Vetancurt, em ambos os casos, a mensagem contida em Juan Bautista foi passada adiante: Mendieta ganharia novo espírito quando incorporado na *Monarquia Indiana*. Muito se especulou sobre o assunto, afirmando que Torquemada e Vetancurt teriam de esconder o paradeiro dos manuscritos da *Historia* para que ele não fosse confiscado, tal seu conteúdo explosivo, e encoberto que sua publicação deu-se através da *Monarquia* (Phelan: 1970; García Icazbalceta: 1997). Essas afirmações dizem muito mais respeito ao período em que foram escritas do que à época a que se referem. Exemplo de que Mendieta simplesmente tornara-se vítima da própria desorganização da ordem e, mais do que isso, estava morto quando os trâmites de publicação estavam em andamento: Torquemada e Vetancurt tiveram, eles próprios, de cuidar das publicações de seus livros; o segundo, temendo que sua obra não fosse publicada caso morresse, foi publicando partes dela à medida em que as ia finalizando (Barba: 1992, 215). Torquemada foi à Espanha para ver seus originais na imprensa. Mendieta, doente ao finalizar a *Historia*, confiou-a a Bautista, ele próprio publicando pessoalmente seus

manuscritos. Quando seu mentor morre, Bautista o confia a seu discípulo, a essa altura encarregado de escrever um livro sobre os irmãos menores na colônia e ocupando cargos importantes na ordem. Vimos, às claras, esses autores afirmando a incorporação da obra de Mendieta em Torquemada, mostrando, mais uma vez, que o argumento de plágio é frágil e inconsistente, para não dizer totalmente anacrônico, ferindo a concepção de autoria daquela realidade.

Nesse ínterim, sem comunicação entre as partes, fr. Juan de Domayquía, chega a prefaciar e comentar o manuscrito que chegou à Espanha (e mais tarde o que foi parar em mãos de García Icazbalceta), dizendo que parte dele já havia sido publicado (“autorado”): as vidas em latim (por Juan Batista Molles), mas que seria imperativo conhecer os demais quatro livros. Em seus prefácios, Domayquía nos fala que o autor acabou seus rascunhos quando terminava a vida, entregando-a ao verdadeiro Autor de ambas (apud Mendieta: 1997, 99-100). De qualquer forma, os originais preparados não conheceram edição e perderam-se pelos próximos séculos.

Hoje, qualquer pesquisa sobre Nova Espanha do XVI necessariamente esbarrará com o nome de Mendieta. Mais do que seu nome, contudo, conhece-se a *Historia Eclesiástica Indiana*. É comum afirmar que, a partir de sua morte, Mendieta passou para o mais completo e obscuro canto do esquecimento, tendo a obra de Torquemada ganhado força e relevo (González Cárdenas: 1949; García Icazbalceta: 1997; Ricard: 1986; Phelan:1970): “En general pude decirse que todos los historiadores novohispanos de los siglos XVII y XVIII utilizaron la *Monaquia Indiana* y, por ende, en la mayoría de los casos, la obra de fray Jerónimo de Mendieta (González Cárdenas: 1949, 331)”.

Com certeza, essa afirmação contém muita relevância e é indubitável, afinal, sem uma obra sua circulando, sequer manuscrita, mesmo um homem extremamente ativo como Mendieta seria esquecido. Apesar de sabermos que algumas obras foram realizadas com seus manuscritos ainda inacabados ou com outros documentos seus, não podemos conceber que se conheça a *Historia* sem que seja pelo intermédio de Torquemada. Mesmo assim, é leviano afirmar que ler a *Monarquia* é conhecer Mendieta, pois estaríamos desrespeitando, mais uma vez, a noção autoral do XVI e ignorando os

recortes, ampliações e modificações de Torquemada, que transformaram as partes da *Historia* utilizadas em outro degrau na escada da intelectualidade da Nova Espanha.

Junto aos cronistas oficiais, Torquemada ganhou relevância no XVII, mas principalmente no XVIII, quando a nova edição da *Monarquia* foi propriamente distribuída. Grandes intelectuais do XVII, como Sórora Juana Inês de la Cruz, valeram-se de sua leitura para falar do México de antes da conquista. Octávio Paz, em seu brilhante ensaio sobre Sórora Juana, nos mostra como entre os livros e referências daquela eminente poeta encontrava-se a *Monarquia Indiana* (Paz: 1998, 351). Um exemplo de como essa leitura a influenciou está no episódio assim relatado por Paz: “Entre os ritos associados ao milho, existe um, recolhido por Torquemada, que impressionou particularmente sórora Juana: durante uma cerimônia que se celebrava no Templo Mayor de México-Tenochtitlan, os devotos comiam pedaços do corpo de Huitzilopochtli, um ídolo feito de várias sementes e empapado de sangue. Essa semelhança com a Eucaristia deve ter parecido aos espanhóis uma coisa ao mesmo tempo alucinante e escandalosa” (Paz, 1998, 76). Sórora Juana, impressionada com a cerimônia do *Tenualo*, em que se comia a estátua de grãos e sangue descrita acima, escreveu uma loa em que a Religião, como uma dama espanhola, faz promessas à América, uma “índia bizarra”, de uma comida melhor que essa do deus das sementes. A América, convencida, canta: “¡Vamos, que ya mi agonía/ quiere ver cómo es el Dios/ que me han de dar en comida!” (Paz: 1998, 489).

O mais interessante é notar que Paz afirma que Sórora Juana tomou de Torquemada este exemplo. Aquele, por sua vez, teria “coletado” aquela informação em Mendieta. Na verdade, essa informação havia sido lida pelo religioso basco em Motolinía, e, anos depois, reincorporada como prática indígena digna de memória em Torquemada. Ou seja, devemos ler Torquemada numa linha que mostra aquilo que foi ficando digno de se registrar, através de gerações de religiosos que se utilizaram farta e abertamente dentro da lógica autoral que se vem demonstrando. Mais do que isso, como esses episódios foram narrados com o tempo e os artifícios utilizados para isso. É plenamente possível perceber que, com o decorrer do tempo, a obra impressa de

Torquemada continue a ser utilizada enquanto os manuscritos de Mendieta tendessem a sumir, na Espanha e na colônia.

A *Monarquía* continua influenciando aqueles que querem conhecer os costumes indígenas e a história do primeiro século da conquista até o XIX. No século XVIII, num dos livros mais influentes para a formação do nascente pensamento nacionalista *criollo*, a *História Antiga de México*, encontramos a leitura da segunda edição de Torquemada. Obra extensa e erudita do jesuíta mexicano Francisco Javier Clavijero, *História Antiga* foi escrita durante seu exílio em Bolonha e publicada em Cesena entre os anos de 1779 e 1781. Nela encontramos apenas uma única menção ao nome de Mendieta: “Veamos, pues, qué cosa dicen de la población de México los antiguos escritores españoles. Todos concuerdan en afirmar que aquellos países estaban muy poblados, que había muchísimas ciudades grandes, e infinitos pueblos y aldeas; que en los mercados de las ciudades populosas concurrían muchos millares de negociantes; le levantaban ejércitos numerosísimos. Cortés, en sus cartas a Carlos V, el Conquistador Anónimo en su relación, Alonso de Ojeda y Alfonso de Mata en sus Memorias, el ilmo. Las Casas en la obra que titula De la destrucción de las Indias, Bernal Díaz en su Historia, Motolinía, Sahagún y Mendieta en sus escritos, todos testigos oculares de la antigua población de México” (Clavijero: 1991, 562).

Quase duzentos anos após sua morte, o nome de Mendieta mostra o quanto sua memória, entre a de outros “ilustres”, servia para demonstrar a autoridade do argumento de Clavijero. Sendo assim, podemos concluir que o jesuíta imaginava que seus pares respeitariam alguma afirmação se o nome de Mendieta fosse citado, bem como todos os demais como Motolinía, Sahagún, Cortés e Las Casas. Mas como ele teria tido acesso àqueles livros? Em especial, como pode ter lido o manuscrito de Mendieta, dado como perdido havia um século?

Segundo um de seus biógrafos, o erudito padre Mariano Cuevas, Clavijero escreveu baseado nas “lecturas de obras de primera mano hechas em México, com el conocimiento por vista de ojos de su país natal, com los muchos libros que pudo adquirir a costa de grandes sacrificios y com los manuscritos preciosos que le

franquearon el conde de Ferrara, la Universidad de Bolonia y diversos literatos particulares de aquellas regiones” (Cuevas: 1991, XI). É possível que ele tenha travado contato com manuscritos desses autores ainda no México: alguma cópia de Las Casas escondida do confisco real; algum trecho de Motolinía, que, comprovadamente, foi muito copiado ainda no XVI e distribuído por muitos conventos na Nova Espanha (González Cárdenas: 1949, 349); mas como teve acesso a uma das cópias de Mendieta?

Quem nos esclarece a questão é John Leddy Phelan, autor da mais lida biografia sobre Mendieta. Ele afirma que o cerne das informações e teses contidas na *História Antiga*, embora Clavijero esforce-se em mostrar o contrário, vêm do livro de Torquemada (Phelan: 1970, 161). Clavijero apenas teria intentado transformar a história asteca em uma “Antigüidade clássica” do Novo Mundo, um passado para o qual os *criollos* pudessem olhar com orgulho. Neste sentido, teria retirado as ligações que Torquemada fazia entre indígenas e o Velho Testamento e mantido os muitos paralelos clássicos feitos na *Monarquía*, utilizando-se da metodologia de um pensador jesuíta do XVIII, ao invés do barroco de Torquemada (Phelan, 1970, 116).

Ou seja, é muito provável que Clavijero jamais tenha lido quaisquer daqueles frades cujas obras haviam sido confiscadas dois séculos antes. Eles aparecem em sua *História Antiga* graças à leitura de Torquemada que, por sua vez, nunca deixou de mencionar sua admiração por Motolinía e outros franciscanos anteriores a ele. Obviamente, seu prestígio nos séculos que lhe sucederam nunca se equívaleu ao de Las Casas ou ao de franciscanos com Zumárraga ou Martin de Valência. As nesgas de luz que os séculos XVII e XVIII jogaram sobre o silêncio em que Mendieta repousou deveram-se a Torquemada, que o nomeia inúmeras vezes em sua obra, sempre com admiração e reverência. Dessa forma, e não por outra, o autor da *Historia Eclesiástica Indiana* permaneceu conhecido nos séculos em que seu livro esteve perdido: como uma pessoa de autoridade, devido à preservação de sua memória em outros livros, mas não pela leitura de seus manuscritos.

Capítulo 3: Histórias eclesiásticas

“A estos escritores no se les puede pedir, por consiguiente, rigor científico entendido a la moderna: por el contrario, hay que juzgarlos desde su propio ángulo, sin exigirles que, anacrónicamente, acepten o rechacen las noticias a través de una lente futura que sólo hemos aprendido a manejar nosotros”.

Francisco Esteve Barba, *Historiografía Indiana*.

Histórias eclesiásticas

O gênero da crônica tem origem medieval e serviu tanto à Igreja quanto aos reinos e nobres como uma forma de “mantê-los a par dos acertos e erros de seus predecessores para que, baseados nisso, pudessem tomar decisões em seu próprio governo (Mancuso: 1996, 4)”. Sendo assim, a crônica, e em especial a feita por religiosos mendicantes, era uma forma de registro histórico sujeita a algumas regras forjadas séculos antes do próprio nascimento de Mendieta: “desde la Baja Edad Media, las provincias mendicantes hicieron uso de la crónica para guardar la memoria de los hechos que sus miembros realizaban por la salvación de las almas y para exaltar y promover el prestigio de sus instituciones, por lo que uno de los cargos más honoríficos en cada provincia era el de cronista (Rubial García: 1997, 45)”.

A partir do Renascimento e da expansão da fé cristã pelo mundo, deu-se novo alento à crônica que, agora, deveria saltar das visões locais para atingir visões globais do trabalho das ordens como entidades em expansão. O pedido de Cheffontaines a Mendieta deixa isso claro. A relação pedida por Gonzaga para seu livro também. No XVI e no XVII, a história era considerada uma “mestra da vida” e sua finalidade prática era a de narrar feitos que servissem de modelo de comportamento moral (Rubial García: 1997, 35). Esta situação mudou muito pouco até o século XVIII.

À Nova Espanha os franciscanos migraram com esta concepção de crônica, de história. Mendieta, no prólogo ao leitor cristão do terceiro livro, escreve: “Contiene este tercero libro el principal intento de la historia, conviene a saber, en qué tiempo, y con qué medios, y con cuáles ministros fue obrada la conversión de los indios de la Nueva España. Lo que éste y del que sigue se puede notar, es cómo, no sin misterio, fue elegido D. Fernando Cortés para el descubrimiento y conquista de esta tierra. Y para la conversión de los naturales de ella (con más claro misterio) el varón santo Fr. Martin de Valencia con sus compañeros, sus ejemplos y trabajos que en esta obra pasaron (Mendieta: 1997, 303)”. Ao analisarmos o texto percebemos que, para o autor, a História não lhe pertencia. Ele era apenas um escrivão de uma obra que não era sua: a conquista e conversão dos indígenas era um plano e uma realização divina. Deus já havia escolhido seu Moisés e seu santo predicador. Mendieta apenas “decodificou” esses sinais celestiais.

Por isso, seu texto, assim como toda a crônica religiosa produzida na Nova Espanha, estava impregnado pela palavra “verdadeira”: “a intenção religiosa condiciona uma exigência absoluta de verdade histórica (Auerbach: 1987, 10)”. A verdade pertencia ao Criador e era preciso narrá-la para que não se deturpasse seu propósito. Como nas Sagradas Escrituras, o texto da crônica “não se contenta com a pretensão de ser uma realidade historicamente verdadeira – pretende ser o único mundo verdadeiro (Auerbach: 1987, 10)”. O livro I é, inteiro, um lembrete ao rei de que sua missão é evangelizadora, mas as pessoas de quem se cercou estavam obscurecendo essa verdade. Sobre esse aspecto da obra de Mendieta, González Cárdenas afirma: “el afán de veracidad, el propósito moralizante, el escaso sentido crítico para usar las fuentes, la concepción providencialista de lo histórico, las reminiscencias bíblicas y tendencia a la forma biográfica son algunas de las principales notas que ligán a esta corriente con la tradición historiográfica americana (González Cárdenas: 1949, 358)”.

As crônicas coloniais, e nesse sentido a de Mendieta pouco difere, tinham apenas de lidar com um elemento novo em relação à tradição do velho continente: o indígena. A inovação do texto estaria, então, em tentar traduzir (Hartog: 1999) ao leitor

da Europa a história do Novo Mundo. Em nada se diferenciava de outras muitas crônicas produzidas no interior das ordens mendicantes desde a Idade Média, pelo fato de louvar suas próprias façanhas, mas certamente o conteúdo do livro II, que versa sobre a vida indígena pré-cortesiana, era a centelha dos novos tempos.

Este misto de uma nova realidade a ser descrita para poder ser assimilada somada a larga tradição da crônica medieval fez com que Mendieta definisse a *Historia* como “verdadera y no forjada de mi cabeza, no profana sino eclesiástica, ni de capitanes del mundo sino celestiales y divinos, que sujetaron con grandísima violencia al mundo, demônio y carne y a los príncipes de las tinieblas y potestades infernales (Mendieta: 1997, III, XI)”. Mais uma vez, podemos ver os dois axiomas que norteiam todo o texto de Mendieta, e que para ele se fundem: o mundo divino e o conceito de verdade. Não é à toa que Mendieta faz questão de ressaltar que a história que escreve não saiu de sua cabeça, mas é um relato de acontecimentos divinos que se sucederam dentro de um plano celestial. Se tivesse sido feita por ele, caso ele se considerasse seu autor, no sentido do século XIX, ou seja, de proprietário intelectual do texto, sua história não seria “verdadeira”. O que presenciamos na interpretação de García Icazbalceta, como veremos, é exatamente o oposto: Mendieta é o verdadeiro autor porque é o proprietário intelectual de seu texto, que teria sido “roubado” por Torquemada.

Voltando ao texto do Mendieta, os dois pontos mais importantes de seu discurso (verdade e mundo divino), a visão de um franciscano, enaltecendo sua própria ordem e seu projeto de catequese e administração indígena, seria uma revelação divina, verdadeira. Como tudo aquilo que se pretende puro, essa visão da História mais silencia do que revela. Essa percepção da lógica do discurso de Mendieta pode nos revelar, muito, a respeito de seu público, pois independente da visão apresentada ser ou não verdadeira, o “texto não é menos significativo do que quando diz a verdade; o que importa é que o texto possa ser recebido pelos contemporâneos, ou que seu produtor tenha acreditado nele (Todorov: 1999, 52)”.

Falar que minha história é verdadeira implica dizer que outra, discordante da minha, não o é. Lara Mancuso ressalta que os possíveis leitores de Mendieta seriam seus companheiros franciscanos, superiores e pessoas do governo (Mancuso: 1996, 21). Obviamente, estamos falando do manuscrito, pois o potencial de recepção aumentaria caso a obra fosse publicada, como vimos no capítulo anterior. Dessa forma, quem aceitaria aquelas “verdades” fora de sua própria ordem, uma vez que o próprio governo reforçava a necessidade da crônica oficial em detrimento das múltiplas versões independentes?

É por esta razão que Mancuso ressalta a necessidade de se “considerar o nível de aceitação e a prática social deste público, enfim, os conflitos sociais presentes entre emissor e receptor, tendo em mente: a especificidade de cada uma das ordens religiosas, no caso, o destaque dos franciscanos no projeto de catequese e a respectiva elaboração teórica a respeito deste trabalho; os objetivos da Coroa espanhola dentro da conjuntura expansionista e metalista do século XVI; a conseqüente ‘censura’ advinda destes elementos, que implicam no questionamento não apenas daquilo que a crônica explicitamente apresenta, mas sobretudo do que (e por quê) ela deixa intencionalmente de mencionar (Mancuso: 1996, 21)”.

Exemplo interessante desses silêncios dá-se na utilização de Motolinía e de Las Casas na construção da *Historia Eclesiástica*. Mendieta, por exemplo, não compartilhava da mesma posição de Motolinía, que validava o uso da força na conversão dos naturais. Frei Jerônimo silencia essas passagens no texto de seu mentor e utiliza seu arqui-rival, Las Casas, para corroborar sua versão. As demais crônicas, destoantes da visão “verdadeira” de Mendieta, como a de Oviedo (que era oficial), merecem um ataque frontal: “se conoce claramente la ciega pasión con que algunos historiadores condenan injustamente a los indios, echándoles culpa y acrimándosela con cuanto encarecimiento pueden (Mendieta: 1997, 153)”.

Feitos milagrosos realizados pelos franciscanos são ressaltados. Contradições jamais. Tudo parece calmo nos mares da crônica: “hay que tener en cuenta los silencios, muy característicos de estos escritores, que prefieren calar a extender noticias que

podieran ir en desdoro de sus compañeros de hábito, con la misma actitud que hizo exclamar a León XIII: ‘si los historiadores religiosos del siglo pasado hubieran escrito el Evangelio, nada sabríamos de la negación de San Pedro ni de la traición de Judas.’ (Barba: 1992)”. Foucault, analisando o que chamou de discurso doutrinário, seja ele religioso, político ou científico, escreveu que “a doutrina (...) tende a difundir-se; e é pela partilha de um só e mesmo conjunto de discursos que indivíduos, tão numerosos quanto se queira imaginar, definem sua pertença recíproca. Aparentemente, a única condição requerida é o reconhecimento das mesmas verdades e a aceitação de certa regra – mais ou menos flexível – de conformidade com os discursos validados (Foucault: 2001, 42)”.

Mesmo fazendo parte de um esquema doutrinário, Mendieta não difere de outros autores, no sentido que o próprio Foucault deu a essa palavra: autor como “princípio de agrupamento do discurso, como unidade de origem de suas significações, como foco de sua coerência (Foucault: 2001, 26)”. Sendo assim, podemos capturar nos personagens e episódios relatados e construídos por Mendieta um emaranhado feito a partir de diversos ângulos, construindo-os não de uma maneira estável, mas levando em conta suas hesitações, incertezas, incoerências e transformações (Schmidt: 2001, 199): ele é capaz de louvar, no livro V da *Historia Ecclesiastica*, a santidade de Motolinía e a perfeição de suas idéias; ao mesmo tempo silencia o que foge dessa doutrina, escolhendo um desafeto de Frei Toríbio, Las Casas, radicalmente contrário ao uso de força na conversão, para legitimar seu próprio discurso de proteção ao indígena sob o manto franciscano .

Voltamos assim à discussão sobre o poder da memória, expressa na dupla função que Mendieta acabou por empregar a sua obra: primeiro estava obedecendo à ordem que lhe fora dada e escrevera uma história sobre os “sucessos” franciscanos. Por outro lado, sabia que se a *Historia* fosse publicada, ela poderia ser lida por pessoas do alto escalão da administração colonial e até mesmo pelo círculo de poder real. Sendo assim, enaltecer a obra dos irmãos menores e chamá-la de história eclesiástica, o todo pela parte, equivalia a dizer que apenas o realizado pelo franciscanismo deveria ser

digno de memória. Misto de tradição e inovação, a relação entre o próprio título do manuscrito e seu conteúdo mostra muito sobre essa maneira de conceber a crônica. Mendieta dá à luz uma *Historia Eclesiástica Indiana*, ou seja, um livro que pretendia abordar toda a história da Igreja nas Índias. Na verdade, como vimos, há uma redução do mundo indiano para o vice-reino da Nova Espanha e adjacências, bem como pouco se fala que não do trabalho franciscano. Esta era a “história verdadeira”.

Apesar dessas especificidades todas, a *Historia Eclesiástica* configura-se também como um exercício franciscano de construir relatos sobre o passado. Essa maneira de escrever e de conceber história era típica dos cronistas mendicantes, que escreviam como historiadores oficialmente dedicados a suas ordens. Sendo assim, a própria noção de autoria passava, invariavelmente, pela identidade da ordem, pensando no fim edificante de seu livro. Não que estivesse ausente de política ou assuntos considerados mundanos. Mas, o discurso dos cronistas era o de produzir uma história moral e, para tal fim, tudo o que fôra escrito anteriormente servia para construir um novo texto. Assim, para o frei Juan Bautista, Mendieta ganhou vida em Torquemada, pois o segundo acrescentou ao primeiro, engrandecendo o valor moral e a atualidade de seus relatos: “no século XVI, o historiador podia transcrever integralmente e incorporar a sua obra textos de autores clássicos ou contemporâneos, quando lhe conviesse, por exemplo, por conterem exemplos edificantes ou exaltarem valores espirituais. O uso de tal procedimento de maneira alguma desvalorizava a obra. Dessa forma, Mendieta, freqüentemente, desenvolve sua narrativa sem precisar as fontes (Mancuso: 1996, 16)”.

A interpretação de García Icazbalceta

A concepção de História de García Icazbalceta, séculos depois, era totalmente diferente: “os textos não mudam, mas lemo-los com olhos diferentes (Todorov: 1992, 101). Profundo conhecedor da crônica colonial e possuidor de uma das maiores bibliotecas de seu tempo, D. Joaquín, como vimos, era homem nostálgico de um

passado que não vivera. Num México liberal, em que grande parte dos acervos de livros e manuscritos sobre a história da Nova Espanha foi disseminada, ele era uma espécie de braço literário do partido conservador. O governo, ao contrário dele, preocupava-se em realizar inventários das obras científicas mexicanas, listas bibliográficas de propaganda para livros e artigos liberais e, dentro de seus planos educativos, catálogos de bibliotecas públicas laicas (Gonzáles y Gonzáles: sd, 35).

Em 1850, García Icazbalceta começou sua coleção de manuscritos e decidiu imprimir os inéditos em sua própria casa. Quando não pôde mais manter a tipografia caseira, pagava terceiros para o serviço e revisava o trabalho com acuidade, publicando notícias com os erros e outros artigos de complementaridade em revistas como *El defensor católico* (González: 1954, 390). Já nessa época, seu discurso era muito sólido: “Humilde como es mi destino de peón me conformo con él, no aspiro más; quiero si, desempeñarlo como corresponde, y para ello sólo cuento con tres ventajas: paciencia, perseverancia y juventud (García Icazbalceta apud Gonzáles y Gonzáles: sd, 30)”. Essa modéstia calculada esteve presente em muitos de seus escritos. A filosofia de que deveria ser um garimpeiro, mas não um ourives da História de seu país, mostra um aparente distanciamento político de seu autor. Mas no México dos liberais ele nadava contra a corrente e sabia do teor inflamável de seu trabalho: “su credo conservador se vislumbra en el tema de sus trabajos; cuando confesaba ‘que él no pertenecía a la sociedad presente’; en al adjetivo ‘terrible’ que antepuso a la Reforma y el efecto desprestigiante que le achacó, y por último, en estas palabras: ‘confesemos con noble franqueza nuestra inferioridad respecto de las viejas naciones de Europa’ (González y González: sd, 32)”.

O primeiro editor de Mendieta, católico e conservador, escreveu no final de seu prólogo à edição de 1870: “ahora sale a luz la del P. Mendieta [acabara de mencionar a publicação de Motolinía], quien, si no es un escritor primitivo en la rigurosa acepción de la palabra, tiene mucho de original y digno de ser leído. Su obra está exenta de las continuas digresiones que nos cansan en Torquemada; es de agradable lectura, y si no me equivoco, me agradecerán su publicación todos los que toman interés en los

estudios americanos (García Icazbalceta: 1997, 75)”. García Icazbalceta passou a vida aspirando ares que não podia respirar. Buscava a “pureza de uma religião milenar”. Sonhava que seu país pudesse equiparar-se a sua matriz colonial. O bibliógrafo pensava poder achar sua redenção em Mendieta, pois, para ele, o frade havia estado injustamente silenciado até então e cabia a ele desfazer uma injustiça.

Se o XVI havia relegado o franciscano ao esquecimento; se a memória que ele produziu não interessava ao XVII, nem mesmo de sua ordem, era hora do XIX colocá-lo sob as luzes; pelo menos era esse o porquê que García Icazbalceta deu a sua leitura redentora de Mendieta. D. Joaquín restaurava Mendieta onde ele nunca estivera: entre os grandes autores do primeiro século de colonização espanhola. Para o bibliógrafo, o religioso não ganhara a vida que Bautista disse ter em Torquemada, mas fora usurpado por ele. Não é à toa que García Icazbalceta será o primeiro a se perguntar os porquês da não publicação de Mendieta. Com o seqüestro da crônica em fins do século XVI, os religiosos caem no esquecimento e cronistas oficiais passam a ser os mais lidos fora das ordens mendicantes. No século XIX, García Icazbalceta faz o oposto, validando as fontes mendicantes e a versão de passado que Mendieta esforçara-se em construir.

A argumentação de Garcia Icazbalceta segue uma lógica simples e se faz totalmente externa ao texto. Todas as partes da *Monarquía Indiana* referentes à evangelização teriam sido tomadas grosseiramente de Mendieta. Torquemada cita o nome “do verdadeiro autor” quando, depois de “copiá-lo tanto”, chega a um ponto em que a informação tem caráter tão pessoal, que não haveria remédio se não lhe mencionar o nome. Mas, ao fazer isso, numa espécie de “expição da culpa”, prossegue com o “pecado”. O faz de um modo em que o nome de Mendieta aparece esparsamente no livro, dando a nítida impressão que o texto pertence a Torquemada (García Icazbalceta: 1997, 68-75). Como podemos enxergar, o texto do bibliógrafo é cheio de menções ao conceito de verdade, de autoria, comuns entre os escritores do XIX, e, também, de vocabulário religioso dividido entre pecado e perdão. Vetancurt teria emitido uma opinião deliberadamente falsa ao dizer que Torquemada imprimira a obra de Mendieta em seu nome (García Icazbalceta: 1997, 70) e afirma que o “pecador”

cometeu um “delito literario, no solo el que se apropria por completo una obra ajena, sino también el que ‘hurta los conceptos, sentencias o versos de outro, y los vende por suyos’, la publicación de la obra que el lector tiene a su vista es la mejor prueba de que le cometi6 Torquemada (García Icazbalceta: 1997, 70-71)”.

Essa definição de plágio está no *Diccionario de la Academia*, obra do XIX mexicano e não da época de Mendieta. À parte a noção de autoria do XVI, especialmente, a religiosa que, como vimos, tanto diferia do cientificismo do *Diccionario*, vale lembrar que Torquemada sequer vendeu seus livros e ganhou dinheiro com eles: sua intenção era engrandecer os franciscanos e a *Monarquía* tornou-se raridade até o século XVIII.

A acusação de plágio após a publicação de Mendieta por García Icazbalceta, mesmo que partisse de um paradigma duvidoso de análise, causou uma clivagem entre os estudiosos do período em questão. Para um grupo, Torquemada não teria plagiado Mendieta, mas se valido de uma fonte em comum, provavelmente os *Memoriales* de Motolinía (desaparecidos até então), numa hipótese que soava totalmente especulativa (López, 1931 apud Ricard: 1986, 55). Para outros, como Phelan, o plágio não desabonaria a *Monarquía Indiana*, como vimos anteriormente. Entre os “defensores” de Torquemada houve aqueles que, como se jamais tivesse se escrito sobre o assunto, ignoraram as acusações de plágio e seguiram estudando o frei como se nada houvera historiograficamente antes deles. Caso de Alejandra Toscano (Toscano: 1963) e Howard Cline (Cline: 1969). Cline chega a absurdos: “Torquemada was meticulous in citing sources, especially on moot points where they all differed (Cline: 1969, 373)”.

Mas houve, também, quem continuasse a tese de García Icazbalceta. Essa interpretação ganhou rápida aceitação e estudiosos de vulto apressam-se em reparar o erro: Mendieta deveria tomar o lugar de Torquemada. “No faltará quien se admire de no ver incluida entre las obras fundamentales la *Monarquia indiana* de fray Juan de Torquemada. Mientras no se publicó la *Historia* de Mendieta, por obra de Icazbalceta, parece haberse abusado mucho del valor de este libro como fuente para la historia de la evangelización de México, particularmente de las misiones franciscanas. Icazbalceta

demostró palmariamente, en su introducción a la *Historia* por él dada à luz, que Torquemada tomó de su predecesor casi la totalidad de su relato acerca del apostolado franciscano en la Nueva España y pone allí un cuadro de las partes tomadas que o deja lugar a defensa (Ricard: 1986, 55)”.

A conclusão possível dessa discussão, ao nosso ver, parece apontar para o caminho iniciado por Phelan: ignorar Torquemada é relegar ao esquecimento uma etapa importante da história intelectual do franciscanismo na Nova Espanha. De qualquer forma, por mais que décadas tenham se passado desde a “absolvição” de Torquemada, a condenação de García Icazbalceta parece continuar eficaz, uma vez que pouco se tem publicado ou estudado sobre a *Monarquía Indiana* e Mendieta vem ganhando peso como um grande autor do XVI.

A historiografia sobre Mendieta

- As primeiras manifestações do século XX

O tema da conversão operada pelos irmãos menores na Nova Espanha do XVI foi amplamente analisado pela historiografia. Mendieta, desde sua publicação tardia, passou a ser considerado, por muitos historiadores e estudiosos do tema, ao lado de *Historia de los indios de la Nueva España*, de Motolinía, e do *Teatro Mexicano*, de Vetancurt, como leitura obrigatória, uma crônica fundamental (Ricard: 1986, 52). Parece não ser tão lido como Durán e Sahagún, pois oferece menos informações sobre as nações indígenas. Entre os estudos sobre a Igreja, ele é mais uma fonte de informações do que uma obra consagrada. A primazia nos estudos sobre o México do XVI ainda recai sobre a tentativa efêmera de resgatar o mundo indígena ou de estudar os primeiros passos da catequese. O período que vai do final do século XVI e passa por todo o XVII são postos de lado por representarem a consolidação do domínio espanhol em terras novo-hipanas. Com isso, a obra de Mendieta recebeu poucas interpretações.

Pode-se dizer que o marco dos estudos modernos sobre o tema deu-se com a publicação de *La Conquête Esprituel du Mexique*, de Robert Ricard, em 1933 (Ricard: 1986). Fruto de amplas pesquisas, a obra de Ricard teve início em 1922 e deu origem a um estudo que, apesar de ter se tornado alvo de críticas e de ter sido considerado ultrapassado em muitos aspectos, continua referência obrigatória para qualquer bom trabalho acadêmico: “In many ways, Ricard’s picture resembles what the religious orders themselves painted, and *The Spiritual Conquest* includes a chapter titled ‘The Virtues of the Founders’. Yet Ricard’s work is significant for delineating the problems facing the regular clergy in New Spain, as well as their usually practice solutions” (Cline: 1993, 455). Abordando as ordens mendicantes em seu “período áureo” na Nova Espanha, cunhou o termo “conquista espiritual”, para designar o processo de conversão dos mexicas.

Retomando os estudos e obras publicadas por García Icazbalceta (a quem dedica seu livro), Ricard foi um pioneiro também no trabalho com Mendieta, pois graças à noção de que Torquemada havia plagiado o trabalho de seu antecessor, abandonou a tradição de usar a *Monarquia Indiana* como fonte primária para o estudo da ordem franciscana no México. De qualquer forma, Ricard utiliza Mendieta como fonte de informações sobre o período que estuda e não analisa seu texto com mais profundidade. A periodização de seu livro segue aquela apresentada pelo próprio frade: o fim do “período primitivo” teria ocorrido com a chegada dos jesuítas, em 1572.

Os estudos sobre Mendieta haviam começado com García Icazbalceta e concentraram-se na questão do plágio de Torquemada e nas primeiras notícias biográficas do autor da *Historia Eclesiástica*. Ricard utilizou-o como fonte de informações e ateve-se às explicações dadas pelo bibliógrafo mexicano. A geração de estudiosos que começou a pesquisar Mendieta no século XX, representada por Juan de Larrinaga (Larrinaga: 1915) e Iglesia Parga (Iglesia Parga: 1945), entre dezenas de outros, não fez diferente. Apesar das divergências entre os dois textos, eles pouco se diferenciavam das informações e interpretações já fornecidas por García Icazbalceta. Larrinaga, frade franciscano, estudou o Mendieta cronista, evidenciando uma abordagem factual e

cronológica. Iglesia Parga, americanista espanhol, passou a morar no México em 1939, incorporando-se à Escuela de Verano de la Universidad Nacional Autónoma de México, e à antiga Casa de España, atual Colegio de México. Dono de um estilo conservador, seu artigo pouco acrescenta às teses de D. Joaquín, mas ajudou a compor o quadro de fundação de uma das mais sólidas instituições de estudo mexicano e funciona como um apelo à pesquisa do franciscano, ainda “esquecido” no México de 1945.

Um estudo de destaque, embora ainda louve a acusação de plágio, ficou a cargo de Luis González Cárdenas, autor do douto artigo “Fray Jerónimo de Mendieta: pensador político e historiador” (González Cárdenas: 1949). Invertendo a perspectiva dada até então a Mendieta, González Cárdenas parte das muitas cartas escritas pelo religioso para traçar o perfil de um homem ativo e intimamente ligado à política de sua época. Ao analisar a *Historia Eclesiástica Indiana* volta a recorrer à tradição e inova muito pouco. Mas, esse é apenas um item dentre outros que nunca haviam sido julgados como possibilidade de estudo.

- O reino milenarista dos franciscanos

Essas pesquisas, porém, resumiam-se a artigos curtos e que ofereciam pouco espaço para desenvolver idéias. O primeiro livro que teve como foco apenas Mendieta, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, escrito por John Leddy Phelan, também inaugurou uma nova interpretação que, apesar de gerar muita polêmica, será amplamente aceita. O estudo em questão é uma revisão de sua tese de doutorado, defendida em 1951, na Universidade de Berkeley. Publicada originalmente em 1956, a tese ganhou inúmeras resenhas, sendo novamente editada, e mais uma vez revisada, em 1970 (edição utilizada aqui). Ligado a um grupo de historiadores que inclui Lesley B. Simpson, Robert Ricard, Ernst H. Kantorowicz e Marcel Bataillon, Phelan teve o alcance de seu *Millennial Kingdom* espalhado com rapidez pela Europa e Américas.

Durante sua carreira dedicou-se, ainda, a estudar aspectos da história da “conquista espiritual” na América Central e México.

Seus objetivos ao estudar o religioso eram claros: não intentava fazer uma biografia, mas reviver o peculiar mundo franciscano habitado por Mendieta (Phelan: 1970, 1). Logo no prólogo de sua obra, ele escreve que, além disso, procurava: “to set forth the essentially medieval origin of his thought as well as to point out that some of his ideas foreshadowed conceptions that were to be popular in the eighteenth century and even later. I am Mendieta’s expositor, not his advocate or his accuser (Phelan: 1970, 1)”. Essa pretensa objetividade, que busca um distanciamento inexistente entre pesquisador e objeto de estudo, não ofuscou a qualidade da obra e sua longevidade historiográfica.

Para Phelan, o primeiro século de presença espanhola na colônia teria provocado três tipos de discurso sobre a conquista. O laico, de Ginés de Sepúlveda ou Gómara, por exemplo; o dos teólogos dominicanos, cujo maior expoente seria Las Casas; e uma terceira via, mística, em que Mendieta se destacaria (Phelan: 1970, 5-6). Outros representantes da corrente mística seriam Motolinía, Torquemada, Augustín Dávila Padilla, OP, e o agostiniano Juan de Grijalva (Phelan: 1970, 130): “His [Mendieta’s] apocalyptical, Messianic, and prophetic mysticism had its roots in the life of St. Francis himself and in the Spiritual and Observant movements among the Franciscans in the Middle Ages. The methods of exegesis – the typological interpretation of the Bible – provide the most reliable guides with which to explore the peculiarity Franciscan world which Mendieta inhabited (Phelan: 1970, 6)”.

Nas páginas de seu livro, Phelan delineia esse misticismo apocalíptico de Mendieta como o ápice do milenarismo na América. Mais do que isso, analisa o tipo de corrente mística, de origem medieval, que seria a matriz desse pensamento. Segundo o historiador norte-americano, Mendieta seria seguidor das idéias do abade Joaquim de Fiore: “Although Mendieta did not cite Joachim or any of his apocryphal writings, his mysticism is permeated with Joachimite spirit (Phelan: 1970, 15)”. O autor, fazendo uma pequena confusão no uso dos termos Espirituais e Observantes, colocando-os

como sinônimos atemporais (Phelan: 1970, 15 ou cap. V e VI), diz que a inspiração joaquimita, cujo principal ponto é a exegese de Lucas: 14, que Mendieta faz, comparando os indígenas ao último convidado de Cristo à ceia, se deveu ao predomínio Observante desde a reforma de Cisneros na Espanha. Na América, esse franciscanismo joaquimita teria chegado na expedição liderada por Martín de Valência.

Phelan demonstra que o ponto de vista de Mendieta já não era compartilhado por seus contemporâneos com tanta força quanto meio século antes (Phelan: 1970, 46). Para ele, o pensamento do frade foi um dos últimos expoentes do franciscanismo medieval, que mesclava o Apocalipse à santificação da pobreza (Phelan: 1970, 1). Sua tese, apesar de falta de destreza ao analisar o material medieval (Bishko: 1957, 96), conclui também que Mendieta sustentaria uma incompatibilidade entre a hispanização e a cristianização indígena.

Essa interpretação não tardou a transformar-se em corrente e teve muitos seguidores. Entre os principais autores que, *mutatis mutandis*, seguem a mesma linha de Phelan, podemos destacar José A. Maravall (Maravall: 1982), Jean Delumeau (Delumeau: 1997) e, destacadamente, Georges Baudot (Baudot: 1983).

- *Utopia e História*

Resultado de seu doutoramento, *Utopie et Histoire au Mexique* é obra de anos de estudo e pesquisa de Georges Baudot, professor da Universidade de Toulouse. O livro é um volumoso ensaio sobre os primeiros cronistas franciscanos no México, a saber, Olmos, Motolinía, o autor da Relação de Michoacán e Francisco de las Navas. Seu livro ainda dedica um capítulo ao “seqüestro da crônica”, de elevado interesse para esta dissertação, pois analisa a não publicação de Mendieta (entre outros tópicos). Em todos os capítulos, Baudot afirma estar fazendo a primeira investigação científica moderna de livros que jamais foram estudados (Baudot: 1983, IX). Na verdade, Baudot estava dialogando, silenciosamente, com toda uma tradição historiográfica mexicana: “He

managed to bring a large measure of order and clarity into a field of study hitherto marked by disorder and such flights of fancy as Edmundo O’Gorman’s effort to prove that Motolinia did not write his *Historia de los indios de la Nueva España* (Keen: 1978, 1127)”.

A tese central de Baudot deve, em muito, à de Marcel Bataillon, para quem o domínio do cardeal Ximénez de Cisneros teve papel fundamental para a consolidação da importância da ordem franciscana na Espanha dos reis católicos. A influência de sua reforma do clero regular representaria um triunfo das concepções mais puristas do ramo observante do franciscanismo, fechando estabelecimentos conventuais e dando novo e vigoroso impulso ao ideal de pobreza apostólica e às interpretações apocalípticas de história (Baudot: 1983, 92; Bataillon: 1986, 55-75).

Para bem marcar sua filiação espiritual, os franciscanos do México adotam, num primeiro momento, o mesmo nome de sua custódia espanhola de origem (Baudot: 1983, 93). Com isso, a vertente joaquimita de interpretação cita que a reforma de Cisneros, somada à reforma de Juan de Guadalupe, fundador da custódia de San Gabriel, conseguem, ainda que subliminarmente, reinterpretar o joaquinismo, que apenas tomou impulso maior com as notícias da descoberta da América. Para Baudot, não é mera coincidência que a principal obra de Fiore, *Liber Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, seja reeditada em 1519 (Baudot: 1983, 94). Segundo o autor de *Utopia e Historia em Mexico*, “nos sorprende la coincidencia entre la vocación americanista, afirmada muy rápidamente de la Custodia de San Gabriel y el interés de sus miembros por una actualización de las interpretaciones joaquinistas. Estas dos líneas de acción han transcurrido paralelamente, es innegable, hasta constituir las dos caras de un mismo programa admitido implícitamente por los Frailes Menores procedentes de San Gabriel y no dudamos en ver en ellas las premisas de las grandes crónicas etnográficas sobre la humanidad precolombina (Baudot: 1983, 94-95)”.

Baudot acredita que o elemento que as unificaria seria obsessão pelo destino sobrenatural do homem: “efectivamente, querer desempeñar un papel activo en el cumplimiento de las profecías escatológicas, suponía hacia 1496-1522 acordar una

atención prioritaria a una acción llevada en la naciente empresa colonial americana. Y al mismo tiempo insertala en una reinterpretación de la Escritura que debía actualizar los análisis de Joaquín de Fiore. En este sentido, la fracción más dinámica de los Frailes Menores, la que la providencial reforma de fray Juan de Guadalupe había preparado específicamente para esta tarea, por medio de una vuelta pobreza evangélica, veía claramente trazada a su misión. En primero lugar, convertir a los indios, estos últimos gentiles ocultos hasta entonces por la impenetrable voluntad divina y cuya aparición era un signo claro de la cercanía de los últimos tiempos y, después, explicar su origen, explicar su existencia y su suerte a luz de la Escritura” (Baudot: 1983, 95).

Essas premissas veterotestamentárias teriam feito com que uma linha pudesse unir a missão organizada cuidadosamente por Martin de Valencia, fervoroso aluno de San Gabriel, e Francisco de los Ángeles, a Mendieta, cinquenta anos depois (Baudot: 1983, 94-102). Uma uniformidade de idéias baseada em pequenas referências ao findar dos tempos. Mendieta, registre-se, sequer menciona Fiore ou a Beata do Barco de Ávila. Mesmo assim, Baudot afirma que “el perfil del futuro apóstol de México presentaban una coherencia real en una dirección muy definida y fácilmente identificable: una espiritualidad profética impregnada por las perspectivas escatológicas del joaquinismo basadas en el milenarismo (Baudot: 1983, 96)”. Mendieta, “discípulo tardío de San Gabriel”, seria, para Baudot, a expressão mais acabada deste programa de ação que, como em Motolinía, “se advierte um amplio desiginio concebido y comenzado a poner en marcha para dar forma a los sueños del joaquinismo durante el período en el que las órdenes mendicantes habían tenido, y sólo ellos, el monopolio del porvenir de México (Baudot: 1983, 97)”. Baudot, utilizando Phelan, chega a afirmar que o fato de Mendieta comparar Cortés a Moisés faz parte do “sistema de concordâncias”, tão usado por Joaquín de Fiore (Baudot: 1983, 100; Phelan: 1970, 49-61).

Esse “programa joaquimita” consistiria, entre outras coisas, em separar o convívio de indígenas e colonizadores. É curioso como Baudot, e Phelan com menos intensidade, analisam proposições dessa natureza como insinuações de sedição ou de formação de complôs. De fato, a preocupação franciscana, aquela que tanto expressou

Mendieta, diz respeito ao afastar o joio do trigo, a cidade de Deus da dos homens e não se relaciona ao afastar do poder real. Sem dúvida, a forma como o rei administrava sua colônia, à distância e através da Audiência, tão odiada pela ordem dos irmãos menores, não agradava e a vontade de tomar as rédeas do processo de colonização, conferindo-lhe significado de conversão, estava presente. Mas a realização desse processo sempre foi mantida dentro da ordem estabelecida. Quando Mendieta não concordava com a Audiência, escrevia ao rei ou a Ovando manifestando seus planos abertamente, destacando, entre eles, o isolamento dos indígenas. Neste sentido, parece descabido pensar em complô, mas sim em alterar o quadro via uma ordem constituída, na qual o domínio espanhol, na figura de sua Igreja regular e de seu poder real, seria inconteste. Ser contra a Audiência e os *encomenderos*, para Mendieta, e também para outros franciscanos, não era ser contra o rei e seu domínio, mas ser a seu favor.

Sobre o seqüestro da crônica, Baudot não vê uma razão específica para o fato de *História Eclesiástica Indiana* não ter sido publicada. Para ele, “había habido en México entre 1565 y 1577 suficientes datos objetivos (conjura de Martín Cortés, batalla de los diezmos para la implantación de un clero secular, toma de conciencia respecto a las repercusiones políticas de las ilusiones milenaristas franciscanas hacia los indígenas, despertar de pretensiones vinculadas a los derechos de los antiguos soberanos *mexica* etc.), para hacer condenar a unas crónicas que eran o que podían realmente parecer un arma temible vinculada a uno o otro de estos datos o lo que es peor a su conjunto considerado como un todo organizado (y amenazante) de muy amplia envergadura (Baudot: 1983, 500).”

Na verdade, alguns dos “dados objetivos” que o autor levanta parecem-nos interpretativos e subjetivos. A batalha dos dízimos, por exemplo, data de antes de 1565 e não ficou mais feroz após essa data. Na década de 1540, as três principais ordens mendicantes do México já apresentavam ao Conselho de Índias muitos argumentos contrários à cobrança do dízimo. O marco da virada, o ponto em que as ordens mendicantes começaram a perder a “batalha”, deu-se em 1555, quando o arcebispo frei Alonso de Montúfar, O.P., declarou em concílio provincial que a Igreja americana já era

adulta e estava na hora de organizá-la canonicamente. No ano seguinte, quando Filipe II enviou autorização para a cobrança dos dízimos, Montúfar, Vasco de Quiroga e Martín Sarmiento Y Hojacastro escrevem ao rei dizendo que aquela era a única maneira de fazer a Igreja se estabilizar e libertar os índios das fazendas:

“E porque aqui somos informados que os religiosos com diligência de sobra que põem em afirmar o contrário, como cremos que pela informação que será enviada aparecerá que se adiantaram e adiantaram em enviar pessoas como relações e informações à custa destes pobres naturais para informar a vossa majestade com poderes tirados deles de formas e maneiras estranhas muito contrárias e sua profissão suplicamos a vossa majestade que se algo pedirem e suplicarem, vossa majestade suspenda a provisão disso até que se veja a informação feita por nós que daqui irá juntamente com os pareceres que enviaremos que será muito em breve, porque fomos chamados por vosso presidente e ouvidores e estamos ocupados nisso, porquanto é negócio importantíssimo o assento e remédio desta nova igreja e o alívio de vossa real consciência para o que fomos por vossa majestade nomeados e está crescendo tanto o mando e presunção que os religiosos nesta terra têm, que nos ameaçam que escreverão a vossa majestade em prejuízo nosso e até de vossos ouvidores quando eles ou nós não nos conformamos com o que eles querem e para isso fizeram e se juntam todas as três ordens, sendo contra a razão e a injustiça o que querem e pretendem que avisemos a vossa majestade (Suess: 1992, 869)”.

Se por um lado a Igreja intentava “amadurecer-se”, Mendieta, assim como outros, escreveu reafirmando o contrário. Citando a bula do Papa Leão X para Fr. Juan Clapion e Fr. Francisco de los Ángeles, Mendieta alfineta: “En esta bula y por ella concede el sumo Pontífice á los dichos frailes franciscos, que en estas partes de las Indias del mar océano puedan libremente predicar, baptizar, confesar, absolver de toda descomunió, casar y determinar las causas matrimoniales, administrar los sacramentos de la Eucaristía y Extremaunción, y esto sin que ningún clérigo, ni seglar, ni obispo, arzobispo, ni patriarca, ni otra persona de cualquier dignidad se lo pueda contradecir ni estorbar, so pena de descomunió *latae sententiae*, y de la maldición eterna (Mendieta,

1997, III, V, 190). Essa querela, no entanto, estendeu-se para além de 1577, mesmo depois que a Igreja secular já havia ampliado seu espaço sensivelmente.

Também a noção de “toma de consciencia respecto a las repercusiones políticas de las ilusiones milenaristas franciscanas hacia los indígenas” parece-nos um pouco exagerada, conforme argumentamos acima. Pese em contrário que umas das principais acusações contra os mendicantes sempre foi a de poder excessivo sobre os indígenas. A acusação, muitas vezes, vinha de outras ordens mendicantes, e é de datas anteriores, como na carta do dominicano Andrés de Moguer ao Conselho das Índias, datada de 1554: “[os franciscanos...] impedem que outros religiosos entrem [nas terras que consideram suas]; e isto está claro, porque os índios dizem que não querem outro senão os padres de São Francisco, e não querem dar de comer aos que o Arcebispo envia (Suess: 1992, 851)”.

De qualquer forma, o livro colecionou elogios da comunidade acadêmica norte-americana e européia. Não raro, suas resenhas continham comentários que o punham como continuação da História das idéias iniciada por Ricard e Phelan, tendo agregado a ela, estudando as origens intelectuais dos primeiros missionários franciscanos (MacLeod: 1978, 497): “This book is an indispensable guide to an important body of sources of information on ancient Mexico and holds much interest and value for all students of sixteenth-century Mexico (Keen: 1978, 1127)”.

Por outro lado, nos círculos de poder intelectual e acadêmico no México, seu *Utopia e História* provocou severas críticas, principalmente de nomes como Edmundo O’Gorman, professor da Universidade Autônoma do México e renomado estudioso de Motolinía. Em tom mordaz e irônico, O’Gorman publica, em duas edições seguidas da revista oficial do Colégio do México textos intitulados “Al rescate de Motolinía” parte I e II. Ao longo de 53 páginas, ao todo, o catedrático mexicano, autor das edições de *Historia de los indios de la Nueva Espana* (1959) e *Memoriales* (1971), questiona e esforça-se para provar que cada pequeno argumento de Baudot é insustentável. Na eterna busca pela verdade, O’Gorman frisava, a todo momento, que não se sentira atingido pelas críticas do estudioso francês.

Dentre suas observações, uma nos parece de grande valia para entender a escola de Baudot: “Vaya de antemano, porque es de orden general al reparo a este libro de Baudot y a los muchos de sus colegas franceses, mi cortés protesta por el empeño en calificar los desvelos literarios de nuestros antiguos misioneros de ‘*enquêtes ethnographiques*’, no porque la calificación sea del todo inexacta, sino porque oscurece el verdadero propósito que perseguían y, además, porque choca el anacronismo. Es un poco como si a las actividades del amor marital se les llamara ‘investigaciones ginecológicas’ (O’Gorman: 1978, 448)”.

Deixando de lado o alto teor paternalista e nacionalista de O’Gorman que nomeia cronistas espanhóis do XVI como “nossos” e a linguagem carregada de sarcasmo, suas sentenças parecem apontar, com razão, para uma herança advinda do cientificismo do século XIX. Essa tradição de ciência européia que se especializou em chamar Mendieta (assim como os demais cronistas) de etnólogo ou antropólogo⁵. Mais do que o uso de uma terminologia imprópria, essa nomenclatura reflete uma leitura externa à origem do texto em questão. Comparar a tradição medieval da crônica, tão cara às ordens mendicantes, ao trabalho antropológico, etnológico, simplesmente pela semelhança aparente que ambas as práticas tinham, parece-nos não levar em conta método, momento histórico, propósitos etc.

- O milenarismo ainda em discussão: a vertente dos profetas e a agostiniana

A partir da década de 1970, e principalmente nos anos 1990, outra corrente interpretativa surge e rechaça a visão de Phelan. Autores como Edwin E. Sylvest (Sylvest: 1975), Lino Gómez Canedo (Gómez Canedo: 1977), Ana Zaballa Beascochea (Zaballa Beascochea: 1992), Melquíades Andrés Martín (Andrés Martín: 1994), Elisa

⁵ Ricard dedica, à questão, um capítulo intitulado “La preparación etnográfica y lingüística del misionero”. Baudot utiliza-se largamente dessa nomenclatura; segue um exemplo tirado a esmo: “La primera gramática, que fue compuesta de la lengua náhuatl, fue de un franciscano, en 1547, que pro añadidura es el primero de nuestros cronistas etnógrafos: Fray Andrés de Olmos.” (Baudot, Op. Cit., p. 102). Um de seus comentadores diz: “The crowd reacted in 1577 by confiscating many of these utopian and anthropological writings (...)” (MacLeod, Murdo, “Book Review”, In *Hispanic-American Historical Review*, Vol. 58, no. 3, agosto de 1978, p. 497). Em Aínsa, ao menos, o termo aparece entre aspas: “Los procesos contra los ‘frailes etnólogos’ y la instauración del Tribunal de la Inquisición en México en 1571 (...)” (Aínsa, *De la Edad de Oro al El Dorado*, Op. Cit., p. 158).

Luque Alcaide (Luque Alcaide: 1992), entre outros, todos ligados à Igreja, argumentam, de maneira geral, que, ao contrário de ser um exemplo do milenarismo escatológico joaquimita, enquadrado nas idéias das utopias teocráticas, Mendieta seria um “típico representante del ‘providencialismo’ enraizado em el pensamiento hispano de los siglos XV y XVI” (Luque Alcaide: 1992, 306). Neste sentido, “no se trata de planteamientos sociológicos o económicos, ni de afición intelectual a los pobres por serlo, ni de herencias del pauperismo medieval o del joaquinismo, o del influjo de Tomás Moro o de Múnzer, sino de amor a los pobres por seguimiento a Cristo, por el reino de los cielos. Las biografías de los Doce impresionan en este campo; se encuentran en Moles, Torquemada, Mendieta... (Andrés Martín: 1994, 32)”.

Um dos mais recentes estudos acerca das atividades missionais na Nova Espanha foi levado a cabo pelo uruguaio Fernando Aínsa. No artigo “La utopía empírica del cristianismo social (1513-1577)” (Aínsa: 1992), espécie de versão resumida de seu livro *De la Edad de Oro a El Dorado*, encontramos uma análise de cunho lingüístico-histórico. Apesar de não se centrar em Mendieta, sua pesquisa busca as estratégias de texto dos missionários. Para esse estudioso, nos cronistas, de uma maneira geral, podemos notar quatro níveis de discurso. Na maior parte das vezes, esses níveis estariam mezclados uns aos outros, sendo praticamente impossível e totalmente arbitrário tentar dissociá-los (Aínsa: 1992, 88). São eles: a presença de mitos que prefiguram uma visão utópica de mundo; a observação e a conseqüente catalogação da realidade mexicana (a obra de Sahagún é exemplar) que permitem a definição da alteridade imprescindível a toda utopia; o milenarismo que impulsionaria a própria ação catequética; e a presença, por vezes não muito definida, de um conteúdo de reforma social.

Nessa análise, os aspectos da genealogia do discurso utópico aparecem bem delineados. Seu problema reside na falta de agrupamento histórico, uma certa abstinência cronológica que impediria de ver um antes e um depois. Do ponto de vista histórico, estritamente, abordagens como a de Aínsa parecem não levar em consideração que “discursos não são corpos flutuantes *em* um englobante que se

chamaria a história (o ‘contexto’!). São históricos porque ligados a operações e definidos por funcionamentos. Também não se pode compreender o que *dizem* independentemente da *prática* de que resultam (De Certeau, 1982: 32).”

A investigação sobre milenarismo é, por sua vez, também outro consistente segmento do estudo de Aínsa e podemos afirmar que segue a corrente inaugurada por Phelan e reafirmada por Baudot. A essa linha existe uma crítica oferecida pelos artigos de Elsa Frost (Frost: 1976, 1980). Seus argumentos acabam estendendo-se a toda a corrente “milenarista”, pois para a autora, que se apóia em Norman Cohn (Cohn: 1980), o milenarismo medieval quase sempre foi considerado heterodoxo, pertencente à marginalidade anárquica, completamente à parte do mundo franciscano do México.

Uma característica simples que poderia diferenciá-los seria a ausência de uma data precisa para o fim do mundo (como, por vezes, fizeram os milenaristas), fato proibido pela ortodoxia. Para Frost, o que os historiadores “milenaristas” alegariam como visões apocalípticas de mundo poderia muito bem ser entendido dentro da ortodoxia agostiniana, a partir da qual “intentaron explicar el surgimiento inesperado y sorpresivo de um nuevo mundo” (Frost: 1980, 522). Para ela, Mendieta teria se inspirado muito mais no profeta Daniel e na sua interpretação sobre as Idades e Impérios da história do mundo do que em Joaquín de Fiore. Razão inegável para isso é o fato de Mendieta valer-se largamente desta interpretação na *Historia* e não citar sequer uma vez Fiore.

Nessa mesma linha, Antonio Rubial García, autor do prefácio da edição de 1997 de Mendieta, reforça a utopia dos discursos, que aparece no franciscano quando ele lamenta-se, comparando o fim da “Idade do Ouro” a Jeremias chorando sobre Jerusalém (Mendieta: 1997, IV, 46). Escrevendo sobre essa ortodoxia de cunho agostiniano, Rubial García afirma: “En este ámbito teológico, el hombre, el mundo y la historia tienen un solo sentido del plan trazado por la Providencia divina (...). A partir de la muerte y resurrección de Cristo, el acontecer histórico no tiene otra finalidad que la de expandir la salvación a todos los hombres del planeta. La labor había sido encomendada a la Iglesia católica, única depositaria de la verdad revelada por Dios a

los hombres. La historia humana es así la lucha entre los seguidores de Cristo, los hijos de la luz, contra los hijos de las tinieblas, servidores de Satanás. Al final de los tiempos, cuando Cristo regrese a la tierra para realizar el Juicio de la humanidad, los ciudadanos de la ciudad de Dios pasarán a gozar eternamente del cielo, mientras los hijos de las tinieblas (los malos católicos, los herejes, los musulmanes y los idólatras) serán arrojados al infierno (Rubial García, 1997, 41)”.

- Mendieta e o Brasil

No Brasil, houve pelo menos três estudos sobre Jerônimo de Mendieta. O primeiro deles foi levado a cabo por Leandro Karnal, professor da Universidade Estadual de Campinas. No artigo “Mendieta: novo mundo e fim do mundo”, publicado em 1991, o autor, que utilizaria, largamente, a *Historia Ecclesiastica* em sua tese de doutorado, publicada sob o nome de *Teatro da Fé*, também associa o milenarismo do franciscano, inegável em seus escritos, ao que chama de “tendência carismática-joaquimita (Karnal, 1991: 220)”.

A grande inovação dos estudos desse especialista em História da América e da Igreja é abordar as ilustrações que acompanhavam o manuscrito achado por García Icazbalceta. Vale lembrar que, em 1870, o bibliógrafo mexicano omitiu as imagens na primeira edição de Mendieta, talvez para não encarecê-la, talvez para reforçar sua tese de plágio. Isso porque mais da metade delas é cópia (não mencionada) de desenhos do Frei Diego Valadés, OFM, publicadas em sua *Retórica Cristiana*. Sabemos que Valadés, mestiço de mãe indígena e pai espanhol, conseguiu burlar a regra e ordenar-se, tornando-se professor de artes na cidade do México (Palomera: 1989, VIII-IX). Ele embarcou na mesma viagem em que estavam Mendieta e Navarro, e compareceu ao Capítulo Geral da Ordem, em 1571. Permaneceu na Europa e, em Roma, terminou de escrever seu livro e começou a imprimi-lo (terminando de fazê-lo somente em 1579). Gonzáles Cárdenas escreve que Mendieta e o autor da *Retórica* se conheceram na

viagem de 1571 e que a obra foi remetida ao México logo após a sua impressão (González Cárdenas: 1949).

De qualquer forma, não sabemos se incluídas por Mendieta ou por Domayquía quando da preparação da edição que nunca viu a luz no XVII, as ilustrações e a *Historia* compunham um todo semântico e, excetuando a edição de 1870, nunca se separaram. Nessa junção, afirma Karnal, podemos notar a insistência de Mendieta no Espírito Santo (Karnal: 1991, 220).

No geral, o conceito joaquimismo-carismático diz mais respeito à influência agostiniana do que à leitura direta de De Fiore ou, ainda, a uma longa tradição milenarista da qual o abade polêmico é também parte, mas não pedra fundamental: “De muitas formas notamos também a influência agostiniana na constituição do discurso de Mendieta. Os franciscanos desejaram criar na América uma República Cristã, uma Utopia Milenarista, e não poderiam deixar de reportar-se ao bispo de Hipona que constituíra o mais bem acabado modelo político de Utopia Cristã do final da Antiguidade. Existem duas cidades para Agostinho: uma divina, outra terrena. O objetivo da sociedade terrena é espelhar a divina. Para isto é preciso paz, para isto é preciso ordem. A história, nascida do pecado, é um drama com regras claras, que só desagradam aos ímpios. Os franciscanos deveriam construir esta cidade divina no México (Karnal: 1991, 220)”.

Analisando as imagens que são comuns ao livro de Mendieta e Valadés, Karnal mostra importantes concepções religiosas da época. A maior parte delas será analisada no último capítulo, mas cabe, neste momento, comentar uma delas: “a gramática da fé é o objetivo dos índios que estão dentro deste espaço: assimila-se esta gramática por figuras e por repetição, como mostra a ilustração de Valadés. A vida norma-se eticamente, o tempo é definido pelos sacramentos, o espaço é circunscrito pela fé. Os frades são elementos ativos, os índios elementos passivos, mas todos fazem parte deste mundo à parte, mundo que o olhar nostálgico de Mendieta procurava resgatar em seu texto (Karnal: 1991, 223)”.

O acuro desse estudo iconográfico é-nos importante quando percebemos que uma cópia dessa imagem, com adaptações ao gosto estético da época, abre a terceira parte da *Monarquia Indiana*. Mas, mais do que mudanças estéticas, a Igreja retratada também é diferente. Continuava importante ressaltar, nas primeiras décadas do XVII, o papel dos frades na conversão. As figuras que o religioso aponta, porém, já não são sete, mas cinco: se no livro de Valadés e no manuscrito espanhol eram quatro imagens do flagelo (o frade aponta para Jesus levando a cruz ao calvário), uma da crucificação e duas da ressurreição de Cristo; no livro de Torquemada há duas imagens do flagelo, uma da crucificação (para a qual o frade aponta) e duas da ressurreição. Se nos tempos de Mendieta os franciscanos careciam reforçar o sofrimento de Jesus para ganhar seus neófitos, nos tempos de Torquemada, de uma Igreja mais “adulta” (como afirmara Montúfar) o dogma da cruz com o Cristo, negada pelos protestantes, era o novo símbolo a se reforçar.

Há mais ordem na Igreja: menos pessoas e ninguém em pé, à exceção de três crianças; no original de Valadés eram três adultos. O próprio templo ganhava naves e decoração barroca, distanciando-se do ambiente apertado, claustrofóbico e improvisado do século XVI.

Janice Theodoro, titular de América na Universidade de São Paulo, escreveu sobre Mendieta em seu *América Barroca*. Seu franciscano aparece, como em nenhuma outra análise, como um missionário devotado à catequese. Muito próxima ao texto da *Historia Eclesiástica*, e tentando responder à questão sobre o porquê do relato de Las Casas ter ganhado mais notoriedade para a memória da América do que o dos franciscanos, Theodoro nos mostra que “a herança deixada por Mendieta e por todos aqueles religiosos que aceitaram o desafio do aprendizado das línguas indígenas foi demonstrar, através da tradução, do exercício fonético e de desenhos, como se arquitetava o pensamento cristão (Theodoro: 1992)”.

Envolvido profundamente com a cultura indígena, Mendieta analisaria, para a historiadora, o sucesso da catequese através da participação plena do indígena em festas e cantos: “com esse exemplo, mostrava como os índios já possuíam hábito de orar à

noite, o que os tornava, em muitos momentos, bastante permeáveis aos seus ensinamentos. Mas, infelizmente, os espanhóis, ‘por ordem, conta e razão’, desobedeciam aos preceitos da Igreja, desautorando os padres e ensinando aos índios todos os maus costumes (Theodoro: 1992)”.

Theodoro mostra a construção da tentativa de separação entre indígenas e espanhóis (trabalhada no capítulo 1) e afirma que o dilema de uma Igreja que quis negar o convívio, mas vivia às voltas com a mão-de-obra dos naturais, “tornou-se parte importante para se compreenderem as relações interculturais. Primeiramente, não devemos supor que, por um passe de mágica, a catequese tenha destruído a cultura indígena, ou ainda, que a tenha substituído. O que ocorreu na América foi um complicado processo de conjugação dos acervos culturais, cujas linhas temos de procurar desemaranhar (Theodoro: 1992)”.

O último exemplo das leituras que resultaram em reflexões escritas sobre Mendieta, no Brasil, deu-se em 1996, com a dissertação de mestrado de Lara Mancuso, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Pesquisadora ligada ao Colégio de México, Mancuso desenvolve, assim como Theodoro e Karnal, um quadro de Mendieta menos explosivo do que os pintados na Europa ou Estados Unidos. Nele, o franciscano aparece não como um sedicioso milenarista, mas com um religioso missionário cuja intenção maior era retratar sua maneira de catequese.

Capítulo 4: *Historia Eclesiástica Indiana*

“É uma maravilha ver como, quando um homem deseja muito algo e se agarra firmemente a isso em sua imaginação, tem a impressão, a todo o momento, de que tudo aquilo que ouve e vê testemunha é a favor dessa coisa”.

- Bartolomé de Las Casas, *Histórias das Índias*

A estrutura do texto

A *Historia Eclesiástica Indiana* levou décadas para ser escrita. Foi abandonada e retomada inúmeras vezes. Como vimos, Mendieta, no fim da vida, ocupou-se de organizar a dar forma final ao manuscrito. Ao contrário das obras de Motolinía, as revisões que Frei Jerônimo fez ao seu volumoso texto imprimiram-lhe diversas marcas. São muitas as passagens em que o frade escreve remetendo a capítulos que já se passaram ou a outros que estão por vir, demonstrando total domínio do conteúdo da obra: “como arriba en capítulo octavo dijimos que los caribes comarcanos de la isla Española mataron y comieron en veces algunos frailes, y abajo, en su lugar, diremos de los que han sido muertos por los chichimecos y otros alarbes en la frontera de Jalisco y de las minas de Zacatecas (Mendieta, I, XI: 1997, 148)”.

A construção dos cinco livros que compõem a *Historia*, bem como a concatenação em que se encontram, também seguem uma lógica e não foram dispostos a esmo. Primeiro, Mendieta nos revela a face divina da conquista espanhola, a maravilha da descoberta das Índias e o fracasso da experiência antilhana. Em seguida, como ele adverte no prólogo do segundo livro, foi necessário escrever sobre os ritos e maus costumes dos índios para que se compreendesse a glória e o propósito divino da conversão, tema principal do terceiro livro. O quarto constitui uma tentativa de mostrar os problemas dessa conversão, enquanto o quinto revela-nos as biografias edificantes e

exemplares de todos aqueles a quem Mendieta creditava terem contribuído para os sucessos da fé cristã na Nova Espanha.

Em toda obra, um conceito se faz comum: Deus traçara um plano de conversão das “tantas gentes” infiéis que habitavam a América e escolhera aqueles que o perfariam. O próprio título do primeiro capítulo do livro é revelador: “Del maravilloso descubrimiento de la Isla Española, que fue principio para conquistarse las Indias Occidentales”. A descoberta e colonização da América não pertenciam ao acaso, mas tampouco eram um milagre, algo de caráter sobrenatural. Aquelos acontecimentos pertenciam a um plano divino que se revelava maravilhoso, que tinha caráter natural (Le Goff: 2002, 105).

A tradição medieval de enquadrar a história humana como acontecimentos maravilhosos encontrou respaldos bíblicos no Antigo Testamento, repleto de passagens dessa natureza, que opõem o conceito de maravilha e de milagre, pois o Novo Testamento substitui o primeiro em prol do miraculoso representado por Jesus (Le Goff: 2002, 109). O cristianismo torna o maravilhoso “um meio de apreciar a inesgotável criatividade divina e sua intenção de surpreender o homem (...) ele o racionaliza ao conferir-lhe um lugar e uma função na Criação, além de um estatuto de excepcionalidade contido, no entanto, nos próprios limites da natureza (Le Goff: 113)”. O maravilhoso tem nessa concepção, que também é a de Mendieta, ao menos duas funções: uma compensatória, em um mundo de duras realidades, violência e penúria; e outra de dilatar o mundo e a psique até as fronteiras do risco e do desconhecido, ampliando o natural, o real, e complementando-o (Le Goff: 2002, 118-119).

Nos relatos da *Historia Eclesiástica*, aparecem, várias vezes, acontecimentos fantásticos e improváveis que apenas reforçam a idéia do plano divino, retirando grande parte do crédito das ações históricas das mãos humanas. Para Mancuso, “são exatamente as impossibilidades que parecem dar crédito ao relato, já que a aventura é, a partir de então, classificada como ‘mistério divino’. Desta forma, o acontecido não poderia, nem deveria, ser explicado; pelo contrário, deveria perpetuar-se enquanto mistério, para permanecer importante e significativo (Mancuso: 1996, 29-30)”.

Analiseemos o texto de Mendieta exatamente no ponto em que pela primeira vez ele explicita esse plano. Quando o frade está descrevendo a viagem de descoberta de Colombo, ele assim narrou: “¿Y es posible que para proveer nuestros reyes de navíos y gente a Colón no se informarían primero dónde y cómo tuvo noticia de las nuevas tierras que prometía? y qué ¿no sacarían de raíz este negocio? y pues no lo hicieron, y de tan pocos días atrás no hallamos más claridad que ésta en caso tan arduo, entendamos no haber sido negocio humano ni caso fortuito, sino obrado por divino misterio y que aquel piloto y marineros pudieran ser llevados y regidos por algunos ángeles para el efecto que siguió, y que finalmente escogió Dios por medio e instrumento a Colón para comenzar a descubrir y abrir el camino de este nuevo mundo, donde se quería manifestar y comunicar a tanta multitud de ánimas que no lo conocían, como estudió a Fernando Cortés por instrumento y medio de la principal conversión que en las Indias se ha hecho: y así como negocio de Dios y negocio de ánimas fue guiado y solicitado por varón religioso dedicado al culto divino (Mendieta: 1997, I,I, 104-105)”.

O relato prossegue nos falando sobre Frei Juan Pérez de Marchena, o frade franciscano (não por acaso) que teria ajudado Colombo na Espanha. Contra as opiniões de quem o via de forma diferente da sua, Mendieta escreve: “harto más camino lleva decir que este fraile e penitente fuese hombre espiritual y devoto, más que cosmógrafo, y que alcanzase a saber de estas nuevas tierras y gentes a los nuestros ocultas, no por ciencia humana, sino por alguna revelación divina. Como la tuvo el santo Fr. Martín de Valencia de la conversión de estas gentes, que sus compañeros había de hacer, algunos anos antes que ello pasase, según lo diremos en su lugar (Mendieta: 1997, I,I, 105).”

No capítulo seguinte, “Con cuanta conveniencia el descubrimiento de las Indias cupo en suerte a los reyes católicos”, Mendieta expõe como Deus premiaria os reis que Lhe fossem fiéis e tementes. Se pensarmos a estrutura desse capítulo, veremos o modelo geral mais utilizado pelo frade em toda a obra. Logo de início, ele lança a tese que quer comprovar. Ao expor a conclusão no começo do capítulo, Mendieta acrescenta-lhe uma premissa bíblica, moral ou religiosa, que enquadra seu exemplo

numa moldura maior de verdades aceitas. Em seguida, do amplo passa ao particular, citando exemplos pontuais que comprovem aquilo que quer evidenciar. Por fim, a conclusão nada mais é do que a reafirmação da idéia inicial.

No caso do conteúdo apresentado nesse segundo capítulo, partindo da idéia de premiação divina para os reis que adoram a Deus, Mendieta discorre sobre exemplos bíblicos e históricos de monarcas que foram presenteados pela Providência: Salomão, Davi, Josafá, Constantino, Teodósio, Justino, Justiniano e Carlos Magno. Nessa longa e arbitrária sucessão de governantes abonados, os Reis Católicos aparecem como sucessão natural à predileção divina. Para o frade, há uma perfeita unidade semântica na cadeia sucessória, malgrado as diferenças brutais entre todos os mencionados. No topo delas, concluiu, Isabel e Fernando foram agraciados com a missão de extirpar o paganismo, acabando com os judeus, muçulmanos e idólatras (além de hereges). Nesse sentido divino, a América teria sido “outorgada” para que a idolatria fosse extinta, uma vez que a expulsão de judeus e mouros estava completa no território espanhol e a Inquisição tomava conta dos hereges. No fim do capítulo, Mendieta diz que a tarefa deve prosseguir nas mãos dos descendentes dos Reis.

Isabel e Fernando ainda são comparados a Abraão, no capítulo seguinte, ou seja, seriam “pais da fé”, “pais espirituais” dos índios, assim como quando foi dito ao patriarca veterotestamentário que de sua linhagem descenderiam benditas todas as pessoas. Ainda na lógica do plano divino, os Reis comunicam a Santa Sé sobre o descobrimento das terras e, providencialmente, o Papa era Alexandre VI, um espanhol aliado. Este, por razões “unicamente teológicas” dá o direito de posse das terras descobertas aos monarcas espanhóis que ficaram incumbidos de catequizá-las. Mendieta cita, na íntegra, a *Bula Intercoetera* e, depois, a comenta, reforçando o exclusivismo de seu país nessa missão divina.

Ainda escrevendo sobre a santidade desse processo, o frade utiliza uma passagem do Evangelho de Lucas, capítulo 14, sobre o convite à ceia do Senhor. Considerando o episódio bíblico, Mendieta afirma que, segundo a bula papal, obedecer aos reis de Espanha seria obedecer ao próprio bispo de Roma. Depois, a partir da

mesma parábola, diz que os três convites foram feitos pelo senhor e levados pelo seu servo, na verdade, a judeus (em primeiro lugar), mouros e, naquele momento, aos índios. “En estos últimos tiempos, muy cercanos al fin del mundo”, a conversão dos dois primeiros povos já jazia por terra, seja pela malícia dos judeus (que para serem aceitos bastava professar a verdadeira fé), seja pelos cegos erros do falso profeta Maomé (os mouros ainda poderiam converter-se através da profissão de fé e de boas ações que assegurariam essa conversão). Já com os indígenas, “la gente más débil que se há visto”, era necessário fazer como o senhor fizera na Bíblia: compeli-los a entrar, “no violentados ni de los cabellos con aspereza y malos tratamientos (como algunos lo hacen, que es escandalizarlos y perderlos del todo), sino guiándolos con autoridad y poder de padres que tienen facultad para ir a la mano a sus hijos en lo malo y dañoso, y para apremiarlos a lo bueno y provechoso; mayormente a lo que son obligados y les conviene para su salvación (I, III, 120-121)”.

Lembrando que Cristo fez uma advertência punitiva ao servo que não obedecesse a sua ordem, Mendieta revela sua crítica política. O tempo todo, o cronista reforça que os descendentes dos Reis Católicos deveriam seguir o exemplo deles e dedicarem-se a missão divina da conversão a Índias. Mas a distância daquelas terras e a ampliação das possessões espanholas teriam desviado o olhar dos reis seguintes a preocupações mais próximas. Enquanto isso, em terras coloniais, maus cristãos estariam apenas atrás de ouro e prata, encarregando-se de difamarem os indígenas, que estariam batizados, mas não teriam “la suficiencia de doctrina y ayuda que era menester para salvarse (Mendieta, I, V, 1997, 124)”. Para ele, “todos o los más trabajos que en estos tiempos España ha pasado, han sido azotes enviados del cielo por el pecado” do esquecimento do plano divino. Entre outros muitos exemplos dessa má sorte, Mendieta menciona ouvidores corruptos no Conselho das Índias, que teriam “fome de dinheiro”, capazes de cobrar tributos até dos pequenos que andavam nos colos de suas mães, e nem sequer cogitaram dar o exemplo cristão que os ameríndios tanto careciam. O frade cita o testamento de Isabel que compele à evangelização e, como conclusão, diz que os reis deveriam sempre se voltar para essa questão. As demais coisas, “acessórios” nas

palavras de frei Jerônimo, seriam providas por Deus que cuidaria de aumentar os bens temporais de uma maneira nunca vista.

Dessas passagens podemos tirar muitas conclusões. Em primeiro lugar, há uma preocupação explícita em atestar a verdade dos fatos narrados. A própria seleção das fontes, como a *Bula Intercoetera* e o Testamento de Isabel, direciona a narrativa a um propósito moralizante e edificante, ou “conforme as próprias palavras de Mendieta a história transcorreria em função do constante empenho divino em ‘buscar almas para o céu’ (Mancuso: 1996, 27)”. Segundo o frade, existiriam pessoas singularmente criadas para colaborar com esse intento divino e os acontecimentos cotidianos deveriam ser interpretados como fruto de inspirações, avisos e castigos celestiais. Esse providencialismo agostiniano de Mendieta colocaria em xeque as proposições sobre o caráter joaquinita de suas concepções milenaristas, pois elas pressupõem que antes do cumprimento das três Idades da humanidade (a Idade do Pai, que iria de Adão a Abraão; a do Filho, de Elias a Cristo, e a do Espírito) existiria uma “incubação”, um período em que um *novus dux* lideraria a humanidade a unidade (Cohn: 1961, 110). Phelan e Baudot, entre outros, buscaram incessantemente nos textos de Mendieta por esse novo *pastor angelicus*, seja na construção que o frade fez dos Reis Católicos, seja na descrição de Cortés como o Moisés do Novo Mundo. As passagens analisadas, e todas as outras, não registram uma sequer menção a De Fiore, todavia, mostram que, para a *Historia Ecclesiástica Indiana*, o mundo estava em desordem, os conselhos e exemplos de Isabel e Fernando haviam sido renegados e a função evangelizadora da conquista havia sido esquecida. O fim do mundo, de fato, estava próximo, mas aqueles tempos não se assemelhavam ao período de paz eterna da terceira idade de De Fiore, mas sim estavam imersos numa crise sem precedentes. Essa crise, como vimos na introdução, é inspirada mais no Ato dos Apóstolos (São Paulo é citado, com frequência, nesses capítulos) e em Agostinho (igualmente presente).

Outra característica da concepção histórica de Mendieta é a tendência a forma biográfica. “No decorrer do livro, sucedem grandes nomes cujas ações seriam fundamentais para o cumprimento dos desígnios divinos, ou ainda, indivíduos cuja função seria servir como instrumento para a realização da vontade divina. Suas vidas e

atitudes estão comprometidas direta ou indiretamente com a ação evangelizadora (Mancuso: 1996, 28)”. A concepção de história de Mendieta não está explícita em sua obra impressa, pois estava contida no prólogo do primeiro livro, arrancado do manuscrito editado por García Icazbalceta e até hoje perdido. Sabemos o que o frade entendia por História graças ao prólogo do segundo livro: “Pues el intento de esta *Historia* (como en el prólogo del primer Libro queda dicho) es tratar principal y particularmente la conversión de los indios de esta Nueva España a lumbre y claridad de nuestra santa fe y religión cristiana (...) (Mendieta: 1997, “Prólogo al cristiano lector”, 179). Frei Juan de Domayquía, quem preparou o manuscrito espanhol para uma impressão que nunca ocorreu no século XVII, também nos fornece pistas sobre esse conceito: “y si en la historia se ven las hazañas heroicas y vidas incupables de nuestros pasados, y con su ejemplo nos incitan a imitarlas, no se puede decir el precio y bondad que tiene tan general y común para toda la república, pero si la historia contiene mentiras y patrañas, no se puede imaginar cosa más nociva. (apud Mendieta: 1997, 98).”

Prevalece na *Historia*, portanto, uma idéia providencialista do desenrolar histórico, já que a intervenção divina faz-se constantemente presente. Mendieta recorre a esta interferência quando identifica o anúncio da cristianização dos índios em Lucas: 14, ou, ainda, quando trata da vida de Colombo, Cortés., Reis Católicos, Carlos V e Felipe II (Mancuso: 1996, 47). Passagens de sua própria vida, como quando desistiu temporariamente da missão evangelizadora no início da década de 1570, que foi seguida pela “obediência” de Cheffontaines, reforçavam em seu texto este caráter de que as coisas seguiam um plano divino: a única vez em que tentou desistir dele, a providência o jogou de volta. Segundo Lara Mancuso, “a vontade divina prevalece sobre a humana: Deus já teria previamente eleito uma pessoa específica para representá-lo em cada região do mundo, não permitindo que o escolhido se dedicasse a outras questões e nem a outros locais que não o inicialmente delegado, de modo a não se desviar de sua missão original (Mancuso: 1996, 53)”.

Ainda podemos tecer considerações sobre a natureza do projeto catequético defendido por Mendieta. Para Motolinía, seu amigo e mentor, homem a quem

Mendieta nunca poupou elogios, a construção do indígena pressupunha indivíduos que desconheciam a verdade divina do único Deus dos cristãos, “um povo crente”, porém, adorador de práticas erradas. Cabia ao clérigo cristão, nessa concepção, levar-lhes a “verdadeira fé”. O autor da *Historia de los indios* também retratava os indígenas como criaturas bestiais, cultuadoras do demônio (que habitava todos os recônditos do Novo Mundo); seres que deveriam ser conduzidos a “verdadeira fé” a todo custo, mesmo que à força, rivalizando com Bartolomé de Las Casas. Duas gerações depois, Mendieta, apesar de defender uma unidade de catequese desenvolvida pelos franciscanos, afirma que a conversão não deveria ser feita pela força, mas pela autoridade da fé, escolhendo Las Casas e não Motolinía para, paradoxalmente, descrever a “pureza” dos irmãos menores no trato dos indígenas.

Se Cortés e os conquistadores, apesar dos desígnios divinos de suas missões, tinham se utilizado de violência, isso se revelou um alívio para os frades: “a justificativa para o uso da violência indica o caráter da ação coercitiva enquanto um pré-requisito que pode, felizmente, desobrigar os religiosos de executar tal tarefa. A partir desta coerção, o trabalho dos religiosos poderia ser definitivamente direcionado para o objetivo central de conversão dos índios (Mancuso: 1996, 42)”.

Outra diferença com a geração de Motolinía, tão louvada na *Historia Eclesiástica*, como a Idade de Ouro da conversão, apóia-se no próprio caráter da catequese. Enquanto para a primeira leva de franciscanos converter significava batizar em grandes quantidades, pois o mundo estaria próximo de seu fim, resultando nos milhares de conversos e salvos, para Mendieta o sacramento do batismo era insuficiente para a conversão. Precisava-se educar na fé, processo longo, sintomático de um afã milenarista um pouco mais fraco na terceira geração do franciscanismo novo-hispano. Logo a aurora do fim dos tempos continuava próxima, mas já podia suportar um projeto catequético de maior fôlego. Sendo assim, a força tornara-se desnecessária, pois os religiosos podiam trabalhar com mais tempo do que os primeiros supunham ter.

O último ponto que podemos concluir como central na obra de Mendieta é a crítica, ainda que velada, ao mundo político de fins do XVI. Ouvidores gananciosos são

opostos a evangelizadores zelosos. Reis Católicos bem intencionados e que foram eleitos por Deus foram seguidos por monarcas que se esqueceram de suas tarefas missionárias. Em outras palavras, o reinado de Filipe II, para Mendieta, era inferior ao de seus antecessores, ainda que Motolinía o retrate como alguém empenhado na conversão e propagação da fé, apenas mal informado por funcionários corruptos.

Lara Mancuso expõe uma tese contrária: “apesar de Mendieta singularizar cada uma das personalidades às quais alude, Colombo, Cortés, os Reis Católicos, Carlos V e Felipe II, são muito similares aos olhos do leitor se, por um lado, sinais específicos de eleição divina as individualizaram, por outro, seu papel desempenhado em prol da cristianização dos índios as uniformiza (Mancuso, 1996, 44)”. Há evidências no texto da *Historia* em que se nota a infalibilidade real. Quando os monarcas cometem erros, eles não lhe pertencem, pois foram iludidos por pessoas de má índole, sempre representadas por funcionários coloniais, em geral, inimigos políticos de Mendieta: “este largo discurso quise hacer por fin y conclusión de este libro que trata de la isla Española, porque claramente se entienda la razón y causa, y los que e dieron y tuvieron la culpa en lo modo cómo totalmente se acabaron millones de gentes en aquella isla y en las demás referidas; porque no lo sabiendo de raíz los del siglo venidero (como yo lo supe de persona digna de todo crédito, que a lo más de ello se halló presente), por ventura no culpen a nuestros Católicos Reyes de Castilla, en cuyo reinado pasó este negocio, siendo ellos, como fueran, ignorantes y ajenos de toda culpa (Mendieta: 1997, I, XVII, 174)”.

Mas se pode pensar diferente: é óbvio que as personalidades retratadas sejam tratadas como um amálgama único cuja verdadeira face é a conversão. Essa premissa levaria, contudo, a outra conclusão na medida em que podemos identificar, no texto de Mendieta, um lento declínio qualitativo a partir do governo de Carlos V, uma vez que aos Reis Católicos ficou reservada apenas a malfadada experiência antilhana. O franciscano chega a pedir um novo começo ao governo de Filipe II, pois apesar da bondade do monarca, ele se cercou de vassalos tão impróprios que sua administração ficara prejudicada (Mendieta: 1980, IV, XXXI, 494). Ora, um rei que permite essa

situação certamente não era tão assistido pela Providência, logo, dentro da lógica do plano divino de Mendieta, teria se afastado da principal missão espanhola: a conversão dos indígenas.

A *Historia Eclesiástica*, caso lida pelo alto escalão do governo espanhol, poderia sanar o problema. Ao menos era isso que acreditava Mendieta, que já havia escrito cartas a Bustamante, a Ovando e ao rei com sugestões de governabilidade. Por isso, a necessidade de afirmar-se como alguém que não estava envolvido em planos de sedição, como parte da historiografia do século XX tentou mostrá-lo, mas que propunha mudanças dentro da ordem já estabelecida: “Y por estas verdades que aquí digo, o por lo que adelante en esta materia dijere, no consiento que alguno me tenga por enemigo de mi nación y patria, como acaece muchos inconsiderablemente lo echan por esta calle; porque puestos en mediana consideración, ¿en qué juicio cabe juzgar, que yo, siendo como soy, español, pretenda por los extraños infamar a mis naturales, levantándoles el mal que no hicieran? (Mendieta: 1997, I, XI, 151)”.

Das fontes, silêncios e relevâncias

Como lembra François Hartog, em seu *Espelho de Heródoto*, “um mundo em que o discurso oral não é desvalorizado com relação ao discurso escrito” é um mundo onde é natural que a palavra, em sua oralidade, valha como conhecimento (Hartog: 1999, 284). Esse é o caso da Nova Espanha de Mendieta, um universo ainda amplamente dominado pela oralidade. Sendo assim, as maiores autoridades em que o frade baseou seu discurso foram nas coisas que ele próprio viu ou soube de pessoas dignas de sua confiança. A maioria das informações parte da própria vivência de seu autor e, em diversas passagens da obra, podemos perceber o cuidado de Mendieta em anotar aquilo que lhe chamava atenção (livros II e III, principalmente). Obviamente, como era uma crônica religiosa haveria outras fontes, selecionadas ao longo de quase três décadas, quase todas relacionadas à Igreja, como a Bíblia, Agostinho e outras crônicas.

No prólogo de Domayquía, encontramos pistas nesse sentido: “no dice en esta historia que no la hubiese visto por sus propios ojos, y las que no vio las supo de personas fidedignas que las vieran, y de relaciones y testimonios autorizados de escribanos, y de papeles que halló en los arquiteos en los conventos (apud Mendieta: 1997, 98)”.

Ainda seguindo as teorias de Hartog, pode-se afirmar que a função daquilo que é escrito a partir do que era testemunhado, ou, então, relatado a partir de alguém que tinha testemunhado, construíram grande parte da retórica da *Historia*. As descrições que “têm o olho como ponto focal” organizam o visível e delimitam sua proliferação, controlando o campo visual. Além disso, autenticam um relato a partir do testemunho: “eu vi, [*logo*,] é verdadeiro (Hartog: 1999, 264)”. Já nas narrativas baseadas no relato ouvido de um terceiro constituem outra marca de enunciação: “o *eu ouvi* reveza com o *eu vi*, quando este último não é possível ou não é mais possível: (...) se conclui que uma narrativa presa a um *eu ouvi* será menos crível ou menos persuasiva que uma outra, vizinha, organizada em torno de um *eu vi* (Hartog: 1999, 281)”.

Na verdade, dependendo da “qualidade moral” do informante, afinal de contas o objetivo do texto é sempre edificante, essas marcas de enunciação praticamente se equivalem, com uma ligeira tendência a valorizar aquilo que é testemunhado. Observe-se o uso que Mendieta faz de suas conversas com frei Andrés de Olmos, quando descreve a existência de gigantes no México: “El padre Fr. Andrés de Olmos, tractando de esto, dice que él vió en México en tiempo del virey D. Antonio de Mendoza, en su propio palacio, ciertos huesos del pié de un gigante que tenía casi un palmo de alto (...) Y yo me acuerdo que al virey D. Luis de Velasco, el viejo, le llevaron otros huesos y muelas de terribles gigantes (Mendieta: 1980, II, XIII, 96)”.

Nessa passagem vemos duas coisas interessantes. A primeira delas refere-se à própria citação de Olmos, a quem Mendieta, em seu livro, cobre de virtudes. Ele faz uso do recurso do “*eu ouvi* de alguém muito importante” a quem se deve dar crédito, mas, mesmo assim, cita um exemplo que ele próprio testemunhou, confirmando a veracidade da afirmação. A multiplicidade de relatos que coleta (o capítulo sobre

gigantes segue com outros exemplos da existência dessas pessoas enormes) serve, também, para reforçar o efeito de verdade do texto, pois o relato fica baseado no testemunho de muitas pessoas, todas fidedignas.

Falar sobre a existência de gigantes pouco surpreende: o maravilhoso caminhava os mesmos passos da exotividade; em terras afastadas do mundo conhecido europeu, desde a Idade Média, uma enorme quantidade de animais e seres fantásticos era projetada. No Novo Mundo, a projeção desse imaginário encontrou terreno fértil: Colombo viu sereias; sonhava-se com cidades feitas de ouro e comprovava-se a existência de gigantes. Na época em que Mendieta finalizou o manuscrito, o maravilhoso como efeito retórico já havia perdido força: “em fins do século XVI, atrativo do maravilhoso como elemento impulsor da conquista da América espanhola já não desempenha papel importante. A duplicidade da palavra esgotou-se, indicando, com isso, a transição do desconhecido ao revelado (Giucci: 1992, 15)”. Mesmo assim, dentro do relato religioso, especialmente numa ordem profundamente mística como a franciscana, ele permanece vivo e atuante, produzindo sentidos.

Uma derivação disto pode ser vista nos relatos sobre os sacrifícios humanos anteriores à chegada de Cortés. Ao descrever o cerimonial, Mendieta, valendo-se largamente de Motolinía, escreve sem adjetivações: “y después los subían [*referindo-se a aquela que seria sacrificado*] a lo alto de su templo, donde con mucha diligencia el “papa” (que ellos llamaban *Papana*), y sacerdotes vestidos de sus insignias, los tendían, quebrándoles las espaldas sobre una losa que para ello tenían enhiesta: y de presto el dicho papa con un pedernal hecho a manera de navajón, le daba por el pecho tan diestramente, que saltándole fuera el corazón, aun antes expirarse se le mostraba, y le ofrecían luego al sol y al ídolo a cuya reverencia lo sacrificaban. Y derramaba su sangre por cuatro partes, y daban con el cuerpo las gradas abajo, donde de presto era hecho cuartos y puesto a cocer: y lo mismo era de los demás sacrificados (Mendieta: 1997, II, XV, 213)”.

Para além da proximidade inegável com o relato de Motolinía sobre o mesmo assunto, o texto da *Historia Eclesiástica* tem uma diferença fundamental com seu

antecessor: “para produzir o efeito de alteridade, pode-se descrever práticas abomináveis (para *nós*) de um modo completamente neutro, empregando-se mesmo um vocabulário técnico como se se tratasse das práticas mais simples e corriqueiras do mundo (Hartog: 1999, 268)”. Mendieta, assim como Sahagún e Durán, mas em menor escala, será chamado de “antropólogo” *avant-la-lettre*. Mas esse tipo de texto quer produzir um efeito de verdade que está longe das considerações antropológicas, e sim está preso à narrativa edificante da crônica histórica.

Mendieta, como afirmado, consultou a muitos companheiros missionários e deles se valeu, seja lendo seus manuscritos ou obras impressas, seja utilizando-se do que ouviu. Entre as fontes escritas, no livro I, destaca-se a utilização de Motolinía, lido em manuscrito. Frei Jerônimo era admirador confesso de frei Toribio, por seus atos e postura, e pela mística de ele pertencer aos “doze”. Outra fonte evidente é Bartolomé de Las Casas, dominicano considerado defensor maior dos índios, que escrevera com liberdade, criticando conquistadores, autoridades, eclesiásticos sem medir palavras, numa época em que a Inquisição punia por muito menos (Bruit: 1995, 65). Numa primeira impressão, a julgar pela forte admiração de Mendieta por Motolinía, e sabendo das imensas diferenças que o separavam de Las Casas (Motolinía, 1995, 205-221; Bruit: 1995, 69), seria difícil imaginar que o dominicano seria consultado ou utilizado. Mas a fama do bispo de Chiapas como benfeitor e salvador dos indígenas foi mais forte neste caso. Numa crítica clara aos cronistas que escreviam que os índios eram maus e sacrílegos por matarem religiosos na rebelião de 1519, Mendieta recorre a Las Casas “para saber a verdade tal qual ela aconteceu”. O dominicano escrevera uma apologia em defesa dos nativos que permanecia inédita do grande público quando Mendieta o cita: “[Las Casas] a quien por la autoridad de su persona, religión y dignidad, y por el cristianísimo celo que en sus obras y escritos mostró de la honra de Dios, es razón de darle todo crédito, mayormente en este caso, que resultó en daño de su propia orden y religiosos de ella. Y porque ninguna palabra ponga yo de mi casa, pues aquella apología no está impresa ni se imprimirá (a lo creo), referiré, repartíéndolo en dos por ser largo, y es el siguiente (Mendieta: 1997, II, VIII, 139)”.

Os dois capítulos seguintes são copiados de Las Casas, na íntegra. Na pena do dominicano repousa uma crítica a Pedro Mártir de Anglería, que estaria “difamando os índios sem sequer tê-los visto”. Mendieta, antes da citação aqui transcrita, faz uma curta consideração, taxando negativamente “cronistas” que não conheciam as Índias e que acusavam, sem a devida autoridade para isso, seus habitantes de serem malignos. Não menciona quaisquer nomes, mas, ao manter o de De Anglería nos dizeres de Las Casas, deixa claro a quem se referia.

Ainda nesse trecho da *Historia*, podemos perceber alguns outros detalhes interessantes. Em primeiro lugar, a certeza de que o manuscrito seria publicado, pois ele resolve “dar à luz” a um trecho inédito que considerava importante em Las Casas. Tal certeza advinha, talvez, da boa reputação que Mendieta acreditava gozar entre os seus e pela “obediência” de Cheffontaines, que conferia a obra uma urgência oficial, o preenchimento de uma lacuna na crônica oficial da ordem.

Outro ponto relevante, mas já discutido anteriormente, diz respeito à noção de verdade, visível no trecho sobre o dominicano e que revela toda a lógica interna do texto da *Historia*: ao “escrever através” de Las Casas, sem que “ninguna palabra ponga yo de mi casa”, Mendieta buscava mostrar a verdade incontestável das afirmações que ele próprio fazia. Num primeiro momento, ele valoriza a vida e a obra de Las Casas; depois o copia na íntegra, para não “macular” o texto original. O fato de Las Casas ter visto o que relata é crucial para sua escolha: Mendieta não estivera lá, logo teria que se basear em algum relato acima de qualquer suspeita para garantir a veracidade do que afirmava.

Mas, mesmo copiando trechos fortes de crítica contra quem dos índios abusava, é mais surpreendente o uso que Mendieta faz de Las Casas em trechos em que não o cita, como quando fala de Cristóvão Colombo (estudaremos este processo com mais atenção no próximo item).

No trecho do capítulo IX, o bispo de Chiapas acusa um certo Alonso de Ojeda, não o conquistador, mas um pescador “que aunque no hobiera nacido no perdiera el mundo nada”, de ter ludibriado os índios em tamanha armação que estes foram levados

a matar religiosos para vingarem-se de seu malfeitor. As duras palavras de Las Casas servem como luva para Mendieta criticar o sistema que permitia a convivência entre espanhóis e indígenas. Este sistema de crítica velada, através de exemplos ou pelas palavras de outrem digno de crédito, foi muito utilizado pelo franciscano, que expôs suas críticas abertamente nas cartas, mas não na *Historia*. Muito provavelmente, Mendieta ao acabar de revisar seu texto sabia da importância política que este continha. Era um dos últimos suspiros a favor de um projeto catequético que esmorecia, que fora minado por forças exteriores, conservando, ao seu ver, mesmo no fim, uma solidez interna (que, como vimos, era inexistente). Mas como fazê-lo em tempos difíceis: os seculares ganhavam força; os relatos sobre indígenas estavam proibidos há duas décadas; os indígenas haviam sido dizimados por pestes e pelo contato com espanhóis como no caso de Tepeaca; outros de seus textos, ácidos e afiados como navalhas, não haviam provocado mudanças, mas causaram-lhe inimizades em todas as instâncias de poder que decidiriam o futuro do manuscrito. Restava-lhe a experiência: o texto da *Historia* adquiriria uma forma sólida e um gosto amargo, cuja função era mostrar tudo o que dera de errado e certo na Nova Espanha, pavimentando pela exclusão, nesse caso, o único caminho a se seguir: a via franciscana de conversão.

No segundo livro, há muita controvérsia entre os estudiosos de Mendieta sobre as fontes utilizadas. González Cárdenas fala em Olmos, Bernardino de Sahagún e Motolinía (González Cárdenas: 1949, 355-356), hipótese que parece a mais precisa. Se se utiliza de Sahagún, o faz sem mencionar (sabemos que teve algum de seus textos em mãos por uma passagem na vida de frei Bernardino, no livro V), o que pode ter sido proposital, dada a virulência com que seus trabalhos foram perseguidos e seqüestrados. Como vimos, Mendieta acompanhou de perto este processo e tomou o partido de Sahagún quando viajou para a Espanha.

Quanto ao uso de Motolinía, segue a mesma argumentação acima. Sua utilização torna-se evidente somente a partir do livro III, principalmente na hora de escrever sobre a vida e trabalhos dos primeiros missionários. Sabemos, no livro II, que Mendieta o utiliza largamente pelas suas próprias palavras, quando afirma, no “prólogo al

cristiano lector”, que, além de Olmos, se valeu de “otros escritos del padre fray Toribio, uno de los primeros doce”, de quem utilizou “lo que en este libro de los antiguos ritos de los índios escribo, siguiendo su brevedad y repartiendo la materia por compendiosos capítulos en la forma que se segue (Mendieta: 1997, II, “Prólogo”, 104)”. Ou seja, ele manteve inclusive a estrutura de Motolinía.

Numa comparação entre os capítulos XXIV-XVII do livro III de Mendieta e o capítulo 14 (“De la muerte de tres niños, que fueron muertos por los indios, porque les predicaban y destruían sus ídolos, y de cómo los niños mataron a el que se decía ser el Dios del vino”) da *Historia de los indios de la Nueva España*, de Motolinía, pode-se perceber que os primeiros são uma paráfrase do segundo. As frases são mais bem acabadas, mais curtas e o espanhol é mais fluido em Mendieta do que em Motolinía, embora o conteúdo seja o mesmo. Vejamos um exemplo:

“Como en el primer año que los frailes menores poblaron en la ciudad de Tlaxcala recogesen los hijos de los señores y personas principales para los enseñar en la doctrina de nuestra santa fe, los que servían en los templos del demonio no cesaban en el servicio de los ídolos, y inducir al pueblo para que no dejasen sus dioses, que eran más verdaderos que no los que los frailes predicaban, y que así lo sustentarían, y por esta causa salió uno de los ministros del demonio (que por venir vestido de ciertas insignias de un ídolo o demonio Umotochtli, y [ser] su ministro, se llamaba umetoch cocoya, según que aquí se pintará), salió al tianguetz o mercado (Motolinía: 1995, 174).”

“En el primer año que los frailes poblaron en la ciudad de Tlaxcala y comenzaron a recoger los hijos de los señores y principales para los enseñar (como arriba queda dicho), los que servían en los templos de los demonios no cesaban de ministrar y servir a los ídolos, e inducir al pueblo que dejasen a sus dioses, porque aquéllos eran los verdaderos que les proveían de todo lo que habían menester, y no el Dios que predicaban los frailes y sus discípulos, y que así lo sustentarían. Por esta causa quiso uno

de ellos hacer demostración ante el pueblo, para que entendiese la gente que no había que temer al Dios de los cristianos ni a sus predicadores. Y para esto vistiese de las insignias de un dios que ellos tenían, llamado Ometochtli, que decían ser el dios del vino (como otro Baco), y salió al mercado, mostrandose muy feroz y espantable (Mendieta: 1997, III, XXIV, 385)”.

Essa prática, comum na crônica, revela algo além da utilização de Motolinía: mostra como Mendieta se valia de suas fontes sobre indígenas. Ele omite, por exemplo, o nome do sacerdote; em contrapartida acrescenta a comparação com Baco, deus romano do vinho.

Motolinía, para compor seu relato, ouviu depoimentos indígenas e transformou-os em seus próprios pontos de vista, utilizando um “estilo indireto livre”, “uma mistura de discursos cujos ingredientes é impossível isolar com precisão: o conteúdo vem dos informantes, o ponto de vista de Motolinía (Todorov: 1999, 274)”. De qualquer forma, pretendia escrever sobre os índios, ainda que escrevesse mais sobre ele mesmo e de sua ordem. Mendieta, por sua vez, pretendia falar dele mesmo e de sua ordem, usando os indígenas como passaporte para esse propósito. Sendo assim, não convinha a seus propósitos detalhar o mundo nativo.

Essa postura diferenciava-o das gerações dos “primeiros doze” e da de Sahagún, cujos projetos eram, primeiro, o inventário da idolatria e, depois, seus pormenores. A geração de Motolinía tinha pressa e interessava-se na conversão em massa. Nos tempos de Sahagún tornara-se necessário examinar os pequenos detalhes da fé pagã para poder extirpá-la. Frei Bernardino, excelente conhecedor de línguas indígenas, várias vezes em sua obra, comparou o mundo náuatle ao greco-romano (Todorov: 1999, 277), como Mendieta o faz. A comparação “é uma maneira de reunir o mundo que se conta e o mundo em que se conta, passando de um ao outro (Hartog: 1999, 240).” Frei Jerônimo, na terceira geração (ou no final da segunda), preferia valer-se de Motolinía, mas seu objetivo era outro. Era fazer-se ouvir; mostrar a retidão da empreitada franciscana. Novamente a técnica do discurso indireto: para falar de si, utilizou o indígena. Para seu

público, diante dos propósitos da *Historia*, pouco interessava conhecer o indígena, mas apenas saber de sua alteridade e do “trabalho brilhante” dos franciscanos, realizado para extirpar “as práticas do demônio”. Las Casas faz o mesmo com suas descrições dos indígenas: simplifica-as e faz sucesso como efeito retórico de alteridade. Esse efeito de texto, segundo Hartog, pode ser chamado de simbólico, “para distingui-lo de um simples efeito de conhecimento, para marcar que ele não tem necessidade de ser formulado explicitamente e para sublinhar que é estruturante (Hartog: 1999, 323)”.

Ao comparar os “deuses pagãos” não levando em consideração diferenças espaço-temporais entre eles, Mendieta realiza também comparações cujas funções são traduzir um mundo exótico a um em que se escreve: “a partir dessa operação de nomeação tradutora, é necessário concluir que, entre os deuses, a diferença é senão nominal, que há nada mais que um nome a ser traduzido para que se encontre, do outro lado, a identidade – e que, afinal, os deuses são os mesmos em toda parte (Hartog: 1999, 259)”.

Além da *Historia de los indios*, Mendieta utilizou o manuscrito dos *Memoriales* e um título até hoje desaparecido, a *Venida de los doce primero padres, y lo que llegados aca hicieron, De moribus indorum e Doctrina cristiana em lengua mexicana* (Mendieta: 1973, IV, 68 e 104; sobre sua utilização ver González Cárdenas: 1949).

Quando Mendieta emprega Olmos, segue a mesma regra dos demais frades e religiosos citados: engrandece seu nome para reforçar os próprios argumentos, ou ainda, para desautorizar cronistas que estejam dizendo o contrário do que pensa. Segue a longa consideração sobre a natureza do livro de Olmos:

“Pues es de saber, que en el año de mil y quinientos y treinta y tres, siendo presidente de la Real Audiencia de México D. Sebastián Ramírez de Funleal (obispo que a la sazón era de la isla Española), y siendo custodio de la orden de nuestro Padre S. Francisco en esta Nueva España el santo varón Fr. Martín de Valencia, por ambos a dos fue encargado el padre. Fr. Andrés de Olmos de la dicha orden (por ser la mejor lengua mexicana que entonces había en esta tierra, y hombre docto y discreto), que sacase en un libro las antigüedades de estos naturales indios, en especial de México, y Tezcucó, y Tlaxcala, para que

de ello hubiese alguna memoria, y lo malo y fuera de tino se pudiese mejor refutar, y si algo bueno hallase, se pudiese notar, como se notan y tienen en memoria muchas cosas de otros gentiles. Y el dicho padre lo hizo así, que habiendo visto todas las pinturas que los caciques y principales de estas provincias tenían de sus antiguallas, y habiéndole dado los más ancianos respuesta a todo lo que les quiso preguntar, hizo de todo ello un libro muy copioso, y de él se sacaron tres o cuatro trasuntos que se enviaron a España, y el original dio después a cierto religioso que también iba a Castilla, de suerte que no le quedó copia de este libro, aunque le quedó memoria de lo principal que en él contenía, por haberlo escrito y tratado de ello en largo tiempo; y como después de algunos años, teniendo noticia algunas personas de autoridad en España de cómo el dicho padre Fr. Andrés de Olmos había recopilado estas antiguallas de los indios, acudiesen a pedírselas, y entre ellos un cierto prelado obispo a quien no podía dejar de satisfacer, acordó de recorrer sus memoriales y hacer un epílogo o suma de lo que en dicho libro se contenía, como lo hizo. Y yo, que esto escribo, teniendo algún deseo de saber de estas antiguallas, ha muchos años que acudí al mismo padre Fr. Andrés, como fuente de donde todos los arroyos que de esta materia han tratado emanaban, y él me dijo en cuyo poder hallaría esta su última recopilación escrita de su propia mano, y la hube y tuve en mi poder (Mendieta: 1997, II, “Prologo”, 179-180)”.

O livro de Olmos, para Mendieta, fora fruto do árduo e longo trabalho de um franciscano acima de suspeitas, encomendado por pessoas de poder, baseado na entrevista de “caciques e principais”: tinha suficiente autoridade. Mas, como estava perdido, o frade julgou necessário embasar a autoridade do uso de sua versão resumida, “escrita do próprio punho de Olmos”, baseada na memória de anos de pesquisa, e que ele havia “visto” e “consultado”, além de ter “ouvido” histórias do próprio frei Andrés. Logo, as afirmações da *Historia* seriam todas verdadeiras, pois se baseavam em relatos orais credenciados e na leitura (testemunho) em primeira mão de um livro arbitrado.

Quando Mendieta escrevera o Memorial de 1585, ele já se utilizara de muitos relatos orais de seus companheiros e também de vários manuscritos como os do frei

Rodrigo de Bienvenida (“este bendito varón fué el que más lumbre dió” [Mendieta apud Cárdenas: 1949, 357]) ou os do frei Francisco Jiménez sobre Martin de Valencia (González Cárdenas: 1949, 352). Sabemos que seu próprio Memorial, com poucas alterações, foi o ponto de partida para o livro V da *Historia*.

Outros documentos como a *General Historia de Indias* de Gonzalo Fernandez de Oviedo y Valdez, as Cartas de Relação de Cortés, algumas relações indígenas e numerosos documentos legislativos espanhóis que os arquivos e bibliotecas franciscanas guardavam (González Cárdenas: 1949, 357). Oviedo era cronista oficial do reino e pelo menos a sùmula de sua obra, publicada em 1535, em Sevilha, e amplamente divulgada. Talvez Mendieta o conhecesse através de Las Casas que dizia que ele escrevera tantas mentiras quanto páginas.

O próprio Mendieta critica nominalmente a *General Historia* (II, XII) acusando seu autor de ser um cronista que “conhece os índios mais por relações que têm ouvido” do que por experiência, mas não menciona o nome de Oviedo. Sabe-se, desde a narrativa do Gênese, que a nomeação supõe domínio e que negar o nome a alguém, negar seu batismo, é uma maneira de agredir moralmente alguém que quer se depreciar (Hartog: 1999, 256). Além disso, “designar a narrativa do outro como ficção é, ao mesmo tempo, da parte do narrador, validar sua própria narrativa como séria: ele quer nos ver crer que viu, mas eu sei muito bem que não viu nada, pois eu, sim, vi realmente; é, pois, em mim que vocês devem crer (Hartog: 1999, 304)”. Mendieta torna a fazer isso outras vezes, inclusive de forma mais explícita: “Fue, pues, el primero principio, el desacertamento de un mal gobernador (cuyo nombre callo por honra de los suyos, de quien con harta conveniencia se podrá decir lo que la Escritura sacra dice de Antioco, que fue raíz de pecado), a quien los Reyes católicos enviaron desde Granada el año de mil quinientos y dos, para remediar la insolencia de algunos compañeros de Cristóbal Colón, que sin temor de Dios ni respeto de su capitán, de sola su propia autoridad querían servirse de los indios en todo que se les antojaba (Mendieta: 1997, I, XV, 165)”.

Curioso o paralelo entre essas atitudes de Mendieta e o momento em que García Icazbalceta afirma que Torquemada era “falso”: o bibliófilo conhecia a “verdadeira

obra” que Torquemada copiara. Sendo assim, realizou um quadro de correspondências, mostrando os trechos “copiados”. O efeito de discurso é o mesmo: ele quer dizer ‘eu li’ e ‘estudei’ ambas as obras e ‘digo’ que a de Mendieta é ‘a verdadeira’; é ‘em mim’ que se deve acreditar.

De memória, Mendieta, na *Historia*, cita fontes clássicas como Virgílio, a Bíblia e teólogos como Agostinho, mas certamente essas leituras, as mais abundantes em todo o texto, não foram feitas para a realização da obra e eram comuns a todos os religiosos que sabiam ler e que haviam estudado para pregar. Além disso, não é incomum encontrar fontes não palpáveis na *Historia*. Há inúmeros parágrafos que começam com um prosaico “Dicen”: “Dicen que una carabela de nuestra España (no saben se vizcaína, si portuguesa o del Andalucía) navegando por el mar océano forzada del viento levante fue a parar a tierra desconocida y no puesta en la carta de marear...(Mendieta: 1997 I, I, 103)”. Segundo Hartog, “trata-se de uma espécie de narrativa flutuante, de que não se sabe nem quando, nem como, nem por quem, nem para quem foi produzida: enunciado aparentemente sem sujeito da enunciação e sem destinatário. Nenhuma marca forte de enunciação a pontua, o que não significa, em consequência, que o narrador creia nela globalmente ou não creia nela em bloco. A enunciação pode, com efeito, manifestar-se de modo mais sutil sob a forma de vestígios e, portanto, qualificar mais discretamente o *dis-se*. (...) A autoridade varia conforme o contexto (Hartog: 1999, 282)”.

Como último ponto deste item, podemos discutir como Mendieta teve acesso a muitos desses manuscritos, uma vez que grande parte deles foi cassada a partir de 1577 (às vezes antes). Em primeiro, há que se ter em mente que Mendieta começou escrever a obra em 1573 e consultou muitas bibliotecas e arquivos em suas andanças pelo México. De certo a obediência de Cheffontaines abriu-lhe portas e sabemos que ele escreveu pedindo cópia de algumas obras, como no caso em que escreveu a Zorita solicitando a obra de Motolinía visto no capítulo I. Além disso, ele próprio era muito influente e poderia ter acesso a muitos arquivos por ter ocupado o cargo de secretário de Olarte e de Navarro antes de ir para a Espanha. Mesmo quando volta, é a Mendieta

que a ordem franciscana recorria para escrever suas relações e memoriais. Além disso, “pelo exame de várias bibliotecas, das listas das livrarias remetidas à Inquisição para análise e outros documentos, [...*chegou-se*] à conclusão de que a legislação que proibia a circulação de certos livros na Nova Espanha só começou a ser cumprida no final do século XVII (Paz: 1998, 338)”. Até então, cópias proibidas ou ignoradas pelas autoridades continuavam a ser produzidas e lidas.

Como narrador, Mendieta pode enxergar o íntimo das pessoas que descreve “D. Enrique vio en los españoles de la isla, quedo más asegurado que de antes, aunque en lo interior de su espíritu no tenía entera satisfacción (Mendieta: 1997, I, XIV, 161)”. Mas a ótica que imprime é sempre seletiva, delimitando como verdade a sua própria visão. Franciscano espanhol, o frade compartilhava de alguns preconceitos de seus pares: era profundamente anti-semita e misógino. Sobre o mesmo cacique indígena, D. Enrique, baseado em Las Casas, o frade escreve: “Y demás de ser cristiano usó un estilo de virtud y ardid de guerra, que para que los que suyos fuesen hombres de esfuerzo y fuerzas para ella, no daba lugar ni consentía que los varones llegasen a las mujeres para conocerlas carnalmente, si ellos no pasasen de veinticinco años (Mendieta: 1997, I, XIV, 163)”. Para que os homens não se enfraquecessem, ou se perdessem, era virtude não “conhecer carnalmente” as mulheres, que poderiam, conseqüentemente, drenar-lhes a força. Em outras passagens, essa pudicícia silencia a própria alteridade indígena, que nunca foi seu objetivo: “salió un hombre, que fue el primero, no teniendo más cuerpo que de los sobacos arriba, y que después salió de allí la mujer entera; y preguntados cómo había engendrado aquel hombre, pues él no tenía cuerpo entero, dijeron un desatino que no es para aquí (...), según esta ficción y mentira (Mendieta: 1997, II, IV, 186-187)”.

A construção das personagens

- *Identities individuais*

Todas as personagens construídas por Mendieta servem para confirmar sua tese central sobre o projeto divino da catequese americana. Elas podem funcionar como mensageiras ou instrumentos da vontade de Deus ou, então, por antítese, como instrumentos do demônio, cujo papel é ser derrotado: quando descreve uma falha em alguém, “é apenas para realçar o modelo. Esta mesma estrutura narrativa existe nos atos dos Apóstolos quando Lucas descreve a comunidade dos primeiros cristãos, onde todos tinham tudo em comum e eram ‘um só coração e uma só alma’ (Atos: 4, 32-35) (Karnal: 1991, 221)”.

A função de cada homem e mulher, na visão de Mendieta, já estava definida e o papel da ação humana era muito pequeno fora dos limites e propósitos dados por Deus a ela. Não podemos dizer que esse é um traço geral dos religiosos, apesar de ser inequivocamente agostiniano, uma vez que se distancia, por exemplo, dos personagens de Las Casas. O dominicano constitui o herói trágico, conforme assinala Janice Theodoro. Segundo Leandro Karnal, “este herói trágico é muito mais ‘vendável’ do que o herói cristão de Mendieta. Com base pagã, constituindo o indivíduo que sofre, Las Casas fala mais fundo ao ‘olhar’ contemporâneo. Sua ficção nos seduz, revolta, envolve. Mendieta trabalha mais o coletivo, seu indivíduo desaparece diante do plano e da onisciência predestinadora de Deus. Mendieta não seduz, não provoca a ‘catarse’ que Aristóteles atribuía à tragédia (Karnal: 1991, 224)”. De acordo com Robert Ricard, essa seria uma diferença estrutural entre as duas ordens, franciscana e dominicana: os primeiros fariam conclusões sob a luz da experiência e das atividades concretas; já os dominicanos chegariam a conclusões por meios especulativos e teóricos.

Para Mendieta, contudo, o texto de Las Casas é igualmente sedutor por conter um projeto político muito próximo do seu, pregando o isolamento dos indígenas sob o jugo de missionários que os converteriam pela autoridade da fé, não pela força, e na língua dos neófitos: “Donde se entiende que el compelerlos y apremiarlos había de ser induciéndolos blandamente, como suelen ser compelidos los hombres libres, y alquilarse por algún tiempo como las personas libres lo hacen; y esto parece bien en las

palabras de la real cédula [*testamento de Isabel*] que dicen: ‘Y hagáis pagar a cada uno el día que trabajare’ (Mendieta: 1997, I, XVI, 170)”.

Em Las Casas e em qualquer de suas fontes, o frade recolhe e utiliza somente aquilo que, positiva ou negativamente, ajudem a narrar sua verdade: “De aquí que Mendieta incluya principalmente en su obra anécdotas edificantes, vidas de varones que se distinguieron por el apego a las virtudes cristianas e innumerables relatos milagrosos y, de aquí también, que considere a la historia que se ocupa de acontecimientos religiosos muy por encima de la historia profana (González Cárdenas: 1949, 360)”.

Seu texto, portanto, segue certas formas de tradução: “uma retórica da alteridade é no fundo, uma operação de tradução, visa a transportar o outro ao mesmo (*tradere*) (Hartog: 1999, 251)”. Sempre pensando as individualidades de maneira coletiva, servindo a um propósito predestinado, Mendieta recorre, na maioria das vezes, a duas figuras de linguagem: à inversão, “figura em que a alteridade se transcreve como um anti-próprio (Hartog: 1999, 229)”;

e à comparação. Essa segunda, mais constante, dá-se em três vertentes: ou são classificatórias, marcando as semelhanças para assinalar os desvios; ou são por transposição, “quando o primeiro termo não tem equivalente direto no mundo em que se conta ou quando o mundo em que se conta não pode funcionar diretamente como referência (Hartog: 1999, 241)”;

ou, ainda, podem ser comparações por paralelo, negação e correlação, dependendo da forma atribuída a uma função (Hartog: 1999, 242).

Todas essas formas podem aparecer combinadas, como nos exemplos das citações deste capítulo, e dissociá-las é um exercício inglório. As divisões propostas também fariam pouco sentido para Mendieta, que parecia não conhecer outra maneira de narrar que não partisse desse universo de tradução. “Mas a história não é tão simples a ponto de podermos alcançar o relato verdadeiro e definitivo de quaisquer de seus aspectos. Tudo depende do nosso ângulo de visão, no presente, combinado ao ângulo de visão adotado no passado pelos nossos personagens (Azevedo: 2001)”;

é esse nosso objetivo ao analisar as figuras de Colombo e Cortés como exemplos de identidades individuais e a ordem franciscana e os indígenas como identidades coletivas.

Cristóvão Colombo

Vimos como Mendieta apresenta as figuras reais, dos Reis Católicos a Filipe II, descrevendo-os, num plano coletivo, como instrumentos de Deus para a realização predestinada do plano divino, associado aos franciscanos. O frade “refere-se a todos com extrema reverência e respeito, ao mesmo tempo em que aponta medidas que julga necessárias, em se tratando da relação metrópole colônia, e tendo sempre em vista o objetivo da cristianização dos índios. Como certamente a coroa espanhola teria conhecimento do conteúdo de sua obra, Mendieta ao apontar problemas e sugerir soluções, estaria apelando diretamente às pessoas mais indicadas para tomar as devidas providências (Mancuso: 1996, 45)”.

Pensemos outro desses instrumentos, Cristóvão Colombo. Para pesquisar sobre a vida do navegador genovês, Mendieta utiliza os relatos de Las Casas, pois no XVI, a palavra do dominicano, “grande admirador do almirante, é a fonte única de informações a seu respeito (Todorov: 1999, 30)”. Afora esses escritos, utilizou, certamente, relatos orais; estes não foram poucos, tamanha quantidade de “Dicen” nos capítulos sobre Colombo, indicando suas argumentações de senso comum.

Segundo Tzvetan Todorov, “Las Casas deixou uma imagem célebre de Colombo, onde situa bem sua obsessão pelas cruzadas no contexto de sua profunda religiosidade: ‘quando lhe traziam ouro ou objetos preciosos, ele entrava em seu oratório, ajoelhava-se como as circunstâncias exigiam e dizia: ‘Agradecemos a Nosso Senhor que nos tornou dignos de descobrir tantos bens’. Era o guardião mais zeloso da honra divina; ávido e desejoso de converter as pessoas, e de ver por toda parte semeada e propagada a fé de Jesus Cristo; e particularmente, dedicado para que Deus o tornasse digno de contribuir de algum modo para o resgate do Santo Sepulcro; e com esta devoção e certeza de que Deus o guiaria na descoberta desse mundo que ele prometia, tinha suplicado à Sereníssima Rainha Dona Isabel que lhe promettesse consagrar todas as riquezas que os Reis podiam obter de sua descoberta... (História das Índias, I, 2)’ (Todorov: 1999, 13-14)”.

Esse Colombo, profundamente cristão, que conhecemos também pelos diários de viagem, apresentava um traço comum a Mendieta: a estratégia “finalista” de leitura de mundo, à forma como os “Pais da Igreja” interpretavam a Bíblia. Em outras palavras, davam um sentido final, imediatamente, àquilo que analisavam: “não se trata mais de procurar a verdade, e sim de procurar confirmações para uma verdade conhecida de antemão (Todorov: 1999, 23)”.

Ao construir seu Colombo, Mendieta reforçou, como podemos observar no trecho transcrito no primeiro item desse capítulo, os traços cristãos do personagem e ligou-o ao plano divino de descoberta. Fora Providencial a escolha de Colombo, que auxiliado todo o tempo por frades franciscanos, recebe o auxílio dos Reis Católicos, também predestinados, por sua devoção e zelo católico, a receber as Índias. O que Mendieta silencia, por exemplo, é sobre o objetivo de Colombo de atingir a Ásia navegando pelo Atlântico; esse episódio não é mencionado, pois pressuporia fins bem menos elevados à empresa, aproximando-a da intencionalidade dos homens e tirando-a da de Deus (Mancuso: 1996, 30).

Segundo Todorov, “Colombo simplesmente sabe a capacidade atrativa que podem ter as riquezas, e especialmente o ouro. É com a promessa de ouro que ele acalma os outros em momentos difíceis (...). Os marinheiros não são os únicos que esperam enriquecer. Os próprios mandatários da expedição, os Reis de Espanha, não se teriam envolvido na empresa se não fosse a promessa de lucro (Todorov: 1999, 9-10)”. Mesmo assim, a expansão do cristianismo é muito mais importante para Colombo do que o ouro, apesar de ele ser, também um fator propulsor: “a vitória universal do cristianismo é o que anima Colombo, homem profundamente piedoso (nunca viaja aos domingos), que justamente por isso considera-se eleito, encarregado de uma missão divina, e que vê por toda parte a intervenção divina, seja no movimento das ondas ou no naufrágio de seu barco (numa noite de Natal!): ‘por numerosos e notáveis milagres Deus se revelou no decorrer desta navegação (Diário, 15/03/1493)’. Além disso, a necessidade de dinheiro e o desejo de impor o verdadeiro Deus não se excluem os dois

estão até unidos por uma relação de subordinação: um é meio, e o outro, fim (Todorov: 1999, 12)”.

Esse Colombo do século XX, todavia, não foi aquele retratado por Mendieta. Las Casas, apesar de enaltecer o almirante, o vê em mais aspectos. O franciscano silencia as partes “espinhosas” de Colombo, como a busca por ouro e o trato com os índios, que podia incluir a tolerância e utilização de mão-de-obra escrava: “Os transportadores poderiam, ser pagos em escravos canibais, gente feroz, mas saudável e de ótimo entendimento os quais, arrancados de sua desumanidade serão, cremos, os melhores escravos que há (Colombo, Relatório para Antônio de Torres, 30/01/1494, apud Todorov p. 55)”. Las Casas resume uma carta do descobridor da seguinte forma: “De tudo o que diz, deduz-se que o lucro que pretendia dar aos espanhóis que ali se encontravam consistia em lhes dar escravos para serem vendidos em Castela (História, I, 155 apud Todorov: 1999, 56)”. Se para Colombo, a propagação da fé e a escravização estão intimamente ligadas, para Mendieta, não. Para ajustá-lo ao plano divino era preciso reconstruí-lo.

Henán Cortés

A seleção de fontes de Mendieta é sempre interessante, pois pode conciliar adversários políticos como Motolinía e Las Casas e, até mesmo, possibilitar o convívio de inimigos declarados, como o bispo de Chiapas e Hernán Cortés (Todorov: 1999, 137). Novamente, o texto coletivista e providencialista do frade tinha um fim edificante muito preciso, no qual a História mundana e política perdia espaço, era silenciada em favor da construção do efeito de verdade do plano divino.

Cortés é apresentado como o Moisés do Novo Mundo; o título do primeiro capítulo do livro III já poupa o mistério da narrativa (embora Mendieta mencione-o no Prólogo): “De cómo en la conquista que D. Fernando Cortés hizo de la Nueva España, parece fue enviado de Dios como outro Moisés para librar los naturales de la

servidumbre de Egipto”. Mendieta compara Cortés a Moisés, uma vez que o segundo conduzira os judeus à Terra Prometida, enquanto o Marquês do Vale teria levado os índios à responsabilidade dos religiosos cristãos, valendo-se, para isso, assim como na Bíblia, de intérpretes (Mancuso: 1996, 39). Outra prova que Mendieta apresenta dessa eleição divina e desse paralelo seria a maior virtude do conquistador: o permanente zelo, empenho e disposição em promover a cristianização dos indígenas. Vimos, no capítulo 1, quais eram os propósitos de Cortés, mas, para Mendieta, eles não contam.

O frade também silencia sobre eventos posteriores, como a obtenção de título de Marquês do Vale de Oaxaca. A *Historia Eclesiástica* menciona o título, mas a não o que ele trouxe: uma série de *encomiendas*, compreendendo 23.000 tributários. Outra ausência é a malfadada expedição à Argel: “tais fatos poderiam prejudicar a linha de raciocínio do cronista, pois colocariam Cortés como um ‘conquistador profissional’, movido por motivos menos nobres que o fervor cristão (Mancuso: 1996: 41-42)”.

A maior prova da predestinação de Cortés, no entanto, refere-se ao paralelo por correlação feito entre o nascimento do conquistador e Martinho Lutero: “Débese aquí mucho ponderar, cómo sin alguna dubda eligió Dios señaladamente y tomó por instrumento a este valeroso capitán D. Fernando Cortés, para por medio suyo abrir la puerta y hacer camino a los predicadores de su Evangelio en este nuevo mundo donde se restaurase y se recompensase la Iglesia católica con conversión de muchas ánimas, la pérdida y daño grande que el maldito Lutero había de causar en la misma sazón y tiempo en la antigua cristiandad. De suerte que lo que una parte se perdía, se cobrase por otra. Y así, no carece de misterio que el mismo año que Lucero nació en Islebio, villa de Sajonia, nació Hernando Cortés [*sic*] en Medellín, villa de España, aquél para turbar el mundo y meter debajo de la bandera del demonio a muchos de los fieles que de padres y abuelos y muchos tiempos atrás eran católicos, y éste para traer al gremio de la Iglesia infinita multitud de gentes que por años sin cuento habían estado debajo del poder de Satanás envueltos en vicios y ciegos con la idolatría (Mendieta: 1997, III, I, 305)”.

O paralelo é claro: se Lutero, “o maldito” tirara tantas almas do seio único da “verdadeira Igreja”, Deus, onisciente, provera um contraponto e mandara Cortés ao mundo, para que este encaminhasse à Fé toda a Nova Espanha, perdida em idolatria. Mais adiante, Mendieta reforça seu argumento de predestinação relatando os milhares de sacrifícios humanos realizados pelos indígenas que teriam irado a Deus, no mesmo ano do nascimento do Marquês do Vale. Comparações entre datas e destinos eram muito comuns nos ambientes de religiosidade católica. Se Mendieta especulou sobre a data de nascimento de Cortés, Don Fernando Alva de Ixtlilxóchitl também o fez, no raiar do século XVII: para aquele mestiço, o ano de 1500 teria marcado o nascimento de seu pai, o príncipe Ixtlilxóchitl, e daquele que seria Carlos V. Para o cronista, “los astrólogos y adivinos (...) dijeron que este infante había de recibir nueva ley y nuevas costumbres, y ser amigo de gentes extrañas y enemigo de su patria y nación (apud Gruzinski:1999, 11)”.

Diante do plano divino, silencia-se aquilo que não se quer e ressalta-se o positivo para o efeito de verdade. Cortés, assim como os reis espanhóis e Colombo, foram joguetes nas mãos do destino escrito por Deus.

- Identidades de grupo

A Ordem dos Irmãos Menores

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.

Para Mancuso, existem três argumentos base em Mendieta que provariam a superioridade franciscana nesse plano. Em primeiro plano, os franciscanos seriam responsáveis pela consolidação do domínio militar espanhol e pela preservação física

dos indígenas, evitando que morressem todos: “ao tornar clara a íntima relação entre cristianização e colonialismo, Mendieta converte sua ordem na única capaz de concretizar os objetivos da Coroa e viabilizar o domínio colonial; são argumentos que poderiam contribuir para que os franciscanos fossem os mais privilegiados na evangelização dos índios (Mancuso: 1996, 59)”. Os irmãos menores também teriam sido os que mais se envolveram na conversão, penetrando em áreas totalmente hostis, garantindo a ocupação territorial e uma eventual expansão da colonização. Além disso, a superioridade da ordem se daria também através do alto nível moral e intelectual de seus membros. (Mancuso: 1996, 59).

Longe de discordar dessa argumentação, pode-se acrescentar uma outra, e fundamental, razão para o destaque da ordem segundo o frade: o contato privilegiado com os nativos. Capítulos como o LIII, do livro III, intitulado “Del cuidado y ansia con que los indios procuraron tener frailes en sus pueblos, y edificarles con brevedad sus monasterios”, silenciam, por completo, as muitas vezes em que os indígenas também recusaram os serviços franciscanos, mas reforçam seu discurso. Paulo Suess nos oferta um documento, datado de 12 de abril de 1567, em que índios governadores de Yucatan escrevem a Filipe II queixando-se de maus-tratos que sofreram de alguns frades da Ordem de São Francisco (Suess: 1992, 89-91).

Para construir essa imagem dos franciscanos, o frade, fazendo uso do discurso indireto, evita mencionar a disputa entre regulares e seculares de forma explícita. Mendieta polemiza de outra forma, uma vez que atacar os clérigos frontalmente poderia significar um enfrentamento direto e proposital à Coroa: “destaca o trabalho de alguns seculares bem como de alguns dominicanos e agostinianos; no entanto, são apenas casos isolados para o cronista, somente os franciscanos destacam-se enquanto grupo. (Mancuso: 1996, 59)”.

Para ele, os reis, dentro da lógica providencialista, operavam em favor dos franciscanos. Carlos V procurou a ordem para a evangelização da Nova Espanha e Mendieta reproduz toda a carta de instrução escrita pelo ministro general da ordem que os primeiros doze trouxeram ao Novo Mundo, mostrando a ligação entre Igreja e

Estado. Além disso, o monarca incentivaria as conversões, favorecendo o Colégio de Tlatelolco, mandando cartas aos religiosos e os ajudando. Felipe II, por sua vez, sempre pregara o bom tratamento dos indígenas, concedendo favores, em muitas ocasiões, aos franciscanos.

Comparando as ordens religiosas, os dominicanos e agostinianos ganham elogios quando se aproximam dos ideais franciscanos: “(...) esto de México fundó el padre Fr. Domingo de Betanzos en grande observancia, porque fue hombre austerísimo en el rigor de a penitencia de su propia persona, ejemplar y maestro de toda virtud, y así todo se ocupó en plantar su religion en la guarda de las costumbres y ceremonias santas en que había comenzado en el principio de su fundacion en el tiempo del padre Santo Domingo. Y todos los compañeros que en aquella era tuvo [*sic*], lo siguieron con extremado fervor, andando á pié y con hábitos pobres, como sus hermanos los frailes de S. Francisco (Mendieta: 1980, IV, I, 365)”.

Já aos seculares, faz algumas críticas mais abertas, embora cautelosas: “pues qué diremos de los ejemplos que los indios reciben de algunos de nosotros los eclesiásticos, entre los cuales no falta quien los aperree y aporree, como lo hacen los seglares de poca suerte, que los hombres honrados (aunque seglares) no se apocan á esta bajeza ni abajan á esta poquedad, y por eso dicen los indios de los tales, que no son teopixques, que quiere decir dedicados á Dios, sino cristianos, como los seglares se nombran, que es harto mal que este nombre ande en uso de tan mala opinion entre los nuevos de la fe (Mendieta: 1980, IV, XXXV, 512)”.

O Livro V, dedicado às biografias edificantes de seus companheiros de hábito, não chega a singularizar cada religioso mencionado. Ao invés disso, mostra como as qualidades essenciais que acreditava ter o franciscanismo estavam presentes neles. De modo geral, Mendieta descreve a vida de vários religiosos desde a mocidade, procurando evidenciar uma precoce vocação. Para o cronista, suas vidas constituir-se-iam em exemplos ou modelos de santidade, pois, o aproveitamento ético por parte do leitor era também um dos objetivos da crônica. “As qualidades mais freqüentemente mencionadas são: pobreza, humildade, abstinência, penitência, enfim, rigorosa e estreita

observância da regra. (...) A pobreza atinge graus de penitência; da penitência, recaí-se quase que automaticamente na autoflagelação, acentuada pelas constantes disciplinas (Mancuso: 1996, 65 e 67)”. Segundo Karnal: “a segunda parte do quinto Livro da *Historia Eclesiástica Indiana* trata dos frades que morreram em defesa da fé cristã. Ao lermos as biografias de frei Juan Calero, Bernardo Cossin, Francisco Lorenzo, e tantos outros, é impossível não identificarmos uma matriz hagiográfica. As descrições de ‘Actas’ hagiográficas, Legendas Áureas e narrativas de martírios parecem transportadas para a América. Frei Juan de Padilla, por exemplo, morreu como São Sebastião, cravado de flechas infiéis, frei Francisco Lorenzo como Santo Estevão e assim muitos outros lembravam o cristianismo perseguido nas arenas romanas. (Karnal: 1991, 221)”.

O mais notável dentre os franciscanos, sem dúvida, teria sido frei Martin de Valência, pois sua santidade e pureza, para Mendieta seriam inigualáveis. Para o frade, a época em que essas virtudes estavam mais dilatadas era o início de qualquer empreitada, a configuração de tempos que seriam invocados como ideais para sempre. Assim como o próprio Francisco, Valência seria um homem profundamente ativo e religioso, predestinado para a missão que cumpriu com brilhantismo. “Muitos elementos são elencados pelo cronista para a comprovação dessa hipótese; a escolha de Martin de Valência teria sido fruto de uma iluminação divina de Frei Francisco de Los Ángeles, que percebeu nele as características imprescindíveis para a missão: era da Província de San Gabriel, onde a regra franciscana era perfeitamente seguida; sua maturidade, serenidade, postura e desprezo por si mesmo indicavam claramente a vocação necessária para tal trabalho (III, VIII, 197-198). Em segundo lugar, o próprio Frei Martin sempre quisera pregar a infiéis, graças a uma revelação (Mancuso, 1996, 199)”.

Valência é retratado por Mendieta desde que tomou o hábito franciscano. Vemos o frade edificando mosteiros, desejando martírios, tendo a revelação da conversão dos índios, e nas vezes em que Deus o impediu de desviar-se de seu propósito, como quando, sedento de converter gentios, quis ir para a África. Depois, ele foi eleito e reeleito para prelado dos primeiros frades que vieram à Nova Espanha. Os primeiros doze, por serem destinados àquela missão, chegaram ao México, após

muitas paradas e apesar das condições adversas da viagem, desembarcaram com a saúde perfeita (mais um indício de eleição divina).

Homem que se impunha penitências e era muito humilde, Valência apresentava uma única falha: não conseguiu, devido à idade, aprender a língua dos indígenas. Mas esse defeito servia apenas para reforçar suas demais virtudes (“*empero con aquello poco hacia mas que los otros, por el ejemplo que daba se santa vida* (Mendieta: 1980, V, VII, 584)”: sua paciência nos trabalhos, suas visões e premonições, sua imensa sabedoria vinda da fé.

Os indígenas

Outra face da mesma moeda, os indígenas não são analisados por Mendieta a não ser no que se refere à conversão para a fé cristã. “Atribuindo aos índios suas próprias opiniões e sentimentos, Mendieta os espolia de um discurso próprio (...); o silenciamento dos índios é revelado em uma transferência de argumentações. Existiria uma suposta preferência indígena por franciscanos, devido a uma comunhão afetiva de interesses (Mancuso: 1996, 60)”.

De acordo com Hartog, “dizer o outro, enfim, é muito evidentemente uma forma de falar de *nós*, se é verdade que a narrativa não pode escapar da polaridade *eles/nós*, a qual constitui sua armação infrangível. Um dos efeitos do texto é, portanto, contribuir para cercar o *nós* (Hartog: 1999, 365-366)”. Mendieta não era, pois, o único a partilhar da opinião que o estudo da cultura indígena e da conversão deveria seguir apenas o propósito de extirpar o demônio da Nova Espanha. Em seu mundo, não havia espaço para outra religião ou deus que não o da “Santa Igreja”. Se pensarmos nas primeiras impressões que Mendieta registrou sobre os indígenas, entenderemos que a estranheza nunca sumiu por completo: “La primera impresión de Mendieta ante al espectáculo del nuevo mundo fue de extrañeza. Según el mismo declara, sino hubiera

sido por su arraigada creencia en la unidad original de la especie diversa tenería creído los indios como otra especie (González Cárdenas: 1949, 336)”.

A especulação sobre a natureza indígena está presente na *Historia* através de uma teoria que não é sua: a natureza hebraica dos nativos. Sobre isso, Mendieta escreveu:

“De todos estos dichos y testimonios aquí referidos, no deja de nacer grave sospecha que los antepasados de estos naturales oviesen tenido noticia de los misterios de nuestra fe cristiana. Y aun esto último de los que aguardaban la venida del Hijo del gran Dios, hace harto a favor de los judíos, creyendo que serian de algunos que escaparían de la destruicion de Jerusalem, que hicieron los emperadores Títo y Vespasiano, y quedaron con aquel su error de aguardar todavía al Mesías; aunque esta opinion rechaza el doctísimo José de Acosta, de la Compañía de Jesús, queriendo probar con mucha curiosidad que estos indios no vienen del linaje de los hebreos. Pero como sus razones no concluyan imposibilidad, sino sola congruidad, en materia tan oculta y incierta á los hombres, cada uno puede juzgar lo que mas cuadrare á su entendimiento, no afirmando lo que es tan dudoso, sino sospechando ó teniendo por opinion lo que mejor le parece. Y así el maestro Alejo Vanegas parece tener que vienen de cartagineses. Y lo que dice el padre Acosta, ser tan anexo á los hebreos, y falto en los indios, como las letras, la cobdicia y la circuncisión, cosa posible es (y aun bien contingente) en tanta variedad de tiempos y tierras haberlo perdido. Quanto mas que en lo de la circuncisión, que totalmente excluye en los indios, ya vimos en el capítulo diez y nueve del segundo libro, cómo la tuvieron los de una provincia de esta Nueva España, llamado totonaques. Y de los menos ahora acabamos de decir cómo aguardaban su Mesías ó consolador. ¿Y quién sabe si estamos tan cerca del fin del mundo, que en estos se hayan verificado las profecías que rezan haberse de convertir los judíos en aquel tiempo? Porque en estos (si vienen de judíos) ya lo vemos cumplido; pero de esotros bachilleres del viejo mundo, yo poca confianza tengo que se hayan de convertir, si Dios milagrosamente no los convierte. Dejémoslo á él todo, que sabe lo cierto, que nosotros (como dicen) hablamos de gracia, y podemos dar una en el clavo y ciento en la herradura (Mendieta: 1980, IV, XLI, 539-540).

Analizando outras passagens, pode-se observar como Mendieta vê os indígenas como “anti-próprios”, conferindo-lhes sentido apenas nas comparações feitas com o próprio cristianismo. Para o cronista, o demônio teria criado um espelho da Igreja nas terras da antiga Nova Espanha. Essa obra satânica, ainda segundo o cronista, poderia ser observada em vários outros pontos da América:

“Aunque se puede creer que esta manera de hablar les quedó de cuando sus muy antiguos antepasados debieron de tener natural y particular conocimiento del verdadero Dios, teniendo creencia que había criado el mundo, y era Señor de él y lo gobernaba. Porque antes que el capital enemigo de los hombres y usurpador de la reverencia que a la verdadera deidad es debida, corrompiese los corazones humanos, no hay duda sino que los pasados, de quien esta gentes tuvieron su dependencia, alcanzaran esta noticia de un Dios verdadero; como los religiosos que con curiosidad lo inquirieron de los viejos en el principio de su conversión, lo hallaron por tal en las provincias del Perú, y de la Verapaz, Y de Guatemala, Y de esta Nueva España. Pero los tiempos andando y faltando gracia y doctrina, y añadiendo los hombres pecados a pecados, por justo juicio de Dios fueron estas gentes dejadas ir por los caminos errados que el demonio les mostraba, como en las demás partes del mundo acaeció a casi toda la masa del género humano, de donde nació el engaño de admitir la multitud de dioses (Mendieta: 1997, II, VIII, 196-197)”.

As conjeturações sobre essa Igreja especular e invertida passa pelo achado de uma “Virgem Maria indígena”, que apesar de demoníaca, era igualmente branda e terna. Essa deusa, que seria mulher do Sol, era contra sacrifícios humanos e, por isso, muito adorada. Os próprios sacrifícios, motores da fé nativa, não seriam desejáveis, segundo Mendieta, mas obra do demônio. Leiamos seu relato sobre essa deusa: “Teníanla por abogada ante el gran dios, porque les decía que hablaba y rogaba por ellos. Tenían gran esperanza en ella que por su intercesión les había de enviar el sol a su hijo para librarlos de aquella dura servidumbre que los otros dioses les pedían de sacrificarles hombres, porque lo tenían por gran tormento, y solamente lo hacían por el gran temor que tenían

a las amenazas que el demonio les hacía y daños que de él recibían (...) En esta tan celebrada diosa intercesora y medianera de los pueblos y gentes que a ella se encomendaban, parece que quiso el demonio introducir en su satánica iglesia un personaje que en ella representase lo que la Reina de los Ángeles y Madre de Dios representa en la Iglesia Católica, en ser abogada y medianera de todos los necesitados que a ella se encomiendan para con el gran Dios y el sol de justicia su sacratísimo Hijo (Mendieta: 1997, II, IX, 198-199)”.

Outra hipótese para explicar essa “coincidência” envolve a possível passagem, em tempos imemoriais, de algum apóstolo do próprio Cristo por terras indígenas, deixando uma idéia mariana que se corrompera com o tempo: “si no es que por ventura habiendo tenido noticia los antiguos progenitores de estos indios de esta misma Señora y madre de consolación, por predicación de algún apóstol o siervo de Dios que llegase a estas partes (como por algunos indicios que en discurso de esta historia se tocarán se presume), quedase confusa la memoria de esta gran Señora en el entendimiento de los que después sucedieron, y cayendo de un día para otro en mayores errores, la viniesen a honrar con título de semejante diosa, como por el largo curso y mudanza de los tiempos pudiera haber acaecido (Mendieta: 1997, II, IX, 199)”.

Quando não faz comparações por antíteses perfeitas, Mendieta as realiza com o universo greco-romano. A descida das almas ao Mictlán ganha paralelo à descida de Enéas ao Inferno. Os próprios deuses ameríndios seriam, como as divindades romanas, homens importantes que foram confundidos com deuses: “(...) Éstos sin duda fueron hombres famosos que hicieron algunas hazañas señaladas o inventaron cosas novas a favor y utilidad de la república, o porque les dieron leyes o reglas de vivir, o les enseñaron oficios, o sacrificios, o algunas otras cosas que les parecieron buenas y dignas de ser satisfechas con obras de agradecimiento, como leemos que los romanos y otras naciones por estos mismos respetos solían levantar estatuas a los tales hombres , y algunos de ellos fueron adorados por dioses (Mendieta: 1997, II, X, 201)”.

Mas sendo as crenças indígenas tão fortes e arraigadas, a ponto de causar confusão no dia do Juízo Final, pois os homens perceberiam que os ameríndios tinham

mais devoção a seus ídolos do que os cristãos tinham em seu deus, que provocavam dúvidas se realmente tinham sido extirpadas: “Y en algunas partes vi yo después de cristianos, que ponían en sus sementeras muchas piedras teñidas con cal blanca o yeso, y siempre lo tuve por superstición antigua suya: aunque preguntándole a indios, ninguno lo confesaba (Mendieta: 1997, II, XVI, 215)”.

Exatamente por serem tão devotos e tão puros, os índios se convertiam tão facilmente quando a doutrina lhes era pregada da maneira correta. Para o cronista, os índios eram “cera blanda”, em cuja superfície podia se imprimir o que bem se entendesse. Os poucos indígenas individualizados na *Historia* são seus informantes, alguns caciques e beatos. As mulheres ameríndias são ainda mais anônimas, exceção também às beatas. Um exemplo disso é o índio e a índia que teriam avistado Nossa Senhora. O homem ganha nome, a mulher não. Mas, de maneira geral, os nativos, como afirmado anteriormente, são descritos como invólucros vazios e sem rosto esperando para serem preenchidos com a verdadeira fé.

Todorov nos lembra que Las Casas “utiliza sistematicamente a comparação evangélica entre os apóstolos e os cordeiros, os infiéis e os lobos, ou os leões, etc.: ‘Foi na casa desses mansos cordeiros, assim dotados, por seu criador, de tantas qualidades, que os espanhóis, desde que os conheceram, entraram como lobos, tigres, e leões muito cruéis, esfomeados ha dias’ (Relación, Prefácio) (Todorov: 1999, 200)”. Mendieta também se vale da mesma metáfora para retratar a oposição entre “espanhóis maus” e “indígenas bons”: “y sería maravilla si se sustentasen entre ellos, como lo sería si dentro de un cercado se pudiese conservar muchos años un poderoso rebaño de ovejas andando entre ellas algunos lobos o leones, por pocos que fuesen, que al cabo de poco tiempo (es cosa clara), que las habían sin remedio. Así fue lo de la isla Española, que como se acorralaron los indios en poder de los españoles, sin que alguna provincia o pueblo de ellos se pudiese escapar de sus manos, en breve tiempo dieron cabo de todos, sin que quedase alguno por quien se pudiese conocer la figura de los pasados: como sin falta darán cabo a todos los demás que quedan en tierras de Indias, si se lleva

adelante la lima sorda del servicio forzoso que hacen a los españoles (Mendieta: 1997, II, XV, 164)”.

Nas últimas linhas do trecho acima, vislumbra-se a maneira pela qual o indígena aparece no texto do frade, sempre para legitimar seu projeto político. São retratados como fracos e indefesos, carecendo, assim, do auxílio franciscano, que os isolando do prejudicial contato com os espanhóis, poderia realizar uma tarefa pedida por Deus e que os nativos tanto careciam e pediam.

Quando mais jovem, Mendieta chegou a escrever várias cartas em que expunha abertamente essas idéias, expondo-se a críticas e coletando inimigos. Na época em que residia em Tepeaca, entre os anos de 1589 e 1591, o frade, já velho e desiludido, escreveu, novamente, a autoridades esboçando seus planos de isolamento dos neófitos. Dessa vez, contudo, ele mostrava os estragos, considerados irremediáveis, feitos por esse convívio entre lobos e cordeiros: “El espíritu me dictaba que escribiese [*em favor dos índios*] a su Majestad, mas por otra parte me he acobardado y lo dejo, considerando lo mucho que años atrás tengo escrito a S. M. y a su Consejo (...) y lo mucho que de mi manos a la suya dí al li. Ovando (...) y lo poco que todo ello aprovechó (Mendieta, carta ao P. Ricarte apud González Cárdenas: 1949, 353)”. Ou ainda: “En lo que toca a la ciudad y provincia de Tepeaca, adonde al presente resido (...), a lo que yo alcanzo y entiendo ninguna provincia hay más perdida ni de más confuso gobierno que ésta de Tepeaca y todo lo causa la cohabitación de españoles entre indios (Mendieta, carta ao Vice-rei D. Velasco, apud González Cárdenas: 1949, 353)”.

O tom de seu relato mudara muito das cartas a Bustamante e ao rei que escrevera anos antes. A velhice, a saúde abalada, a peste e a desilusão haviam conseguido mudar alguma coisa no íntimo de Mendieta. Ele não se calara, mas, naquele momento, que coincide com o término do manuscrito da *Historia*, expressava sua tristeza com a não realização dessa utopia franciscana.

Na *História*, essa convivência odiosa também aparece no discurso indireto que vimos estudando. Mendieta, após descrever “as práticas e cultos ao demônio” que os índios faziam antes da chegada de Cortés, conclui que foram essas práticas que levaram

Deus a traçar seu plano divino, pois o pecado havia atingido proporções alarmantes e grotescas. Mas, as desgraças espanholas são vistas da mesma forma: “el pecado de uno ha de ser el pecado de todo el pueblo, y del que se cometió en un pueblo han de ser reos y culpados todos los de aquella nación. Éste es el bordón, fueros y usanza con que por la mayor parte han entrado españoles en la conquista de los indios; ésta es la razón por donde podemos tener por gran maravilla, si los indios salen perfectos cristianos, y si lo son, debemos dar inmensas gracias a nuestro Señor, que por su gracia y misericordia lo obra, y no maravillarnos de que los indios, a cabo de dos o tres años de su bautismo, tuviesen por cosa de burla y engaño lo que los frailes les predicaron de la ley de Cristo, viendo que los que se jactaban del renombre de cristianos obraban tan al revés de lo que su ley sonaba: y plegue a Dios que yo mienta, y que en el día del juicio no veamos (como yo temo) innumerables de nuestros antiguos cristianos, que por su mal llegaron a tierra de indios, condenados al infierno, porque en lugar de predicar con su vida a Cristo crucificado, fueron causa de que su santo nombre fuese blasfemado entre las gentes, como lo dijo San Pablo (Mendieta: 1997, I, XI, 150-151)”.

Das leituras

Mendieta morreu sem ver seus intuitos isolacionistas realizados. Tampouco os indígenas continuaram a comportarem-se como cordeiros durante toda a história mexicana (se é que o tenham feito em algum momento). Desde o México de Juárez, e graças a homens como Don Joaquín García Icazbalceta e toda uma corrente antropológica, o indígena adquiriu feições românticas. Percalços a essa imagem, como a Revolução Zapatista, serviram, no entanto, apenas para reforçar a imagem que durou até os anos 1990, de um país mestiço, voltado para o passado colonial como um tempo de grandeza, cujo lema ficou estampado na Praça das três culturas: a morte de Cuauthemoc não foi nem derrota, nem vitória, mas o doloroso nascimento de uma nação. Com a explosão dos conflitos em Chiapas, em 1994, e a luta do Exército

Zapatista de Libertação Nacional pelo retorno ao *ejido*, segundo afirmou o Federico Navarrete Limares, professor da Universidade Autônoma de México, em palestra na Unicamp, em 2003, o Estado mexicano teve que enfrentar a realidade indígena viva e perceber que valorizava o índio morto como memória.

As leituras sobre o passado indígena em diversas épocas provocaram, também, verdadeiras reviravoltas semânticas nas interpretações sobre os cronistas. Mendieta não escapou ileso a esses movimentos. A sorte do manuscrito da *Historia Eclesiástica Indiana*, com o passar dos séculos, mudou muito e acabou por refletir a própria história do país. Acompanhar a maneira pela qual ele escreveu seu o texto; buscar as explicações sobre o fato dele não ter sido publicado em períodos coloniais; julgar sua incorporação na *Monarquía Indiana* (e o sucesso desse livro nos séculos XVII e XVIII); e avaliar a redescoberta do manuscrito feita por Don Joaquín García Icazbalceta, no XIX; sem mencionar as inúmeras opiniões que os séculos seguintes produziram sobre ele, dizem respeito não somente à obra em si, mas ao próprio México. Em outras palavras, a escrita, o silêncio, o resgate e suas interpretações podem mostrar, como vimos, o que o México pensou de seu próprio passado em diferentes momentos históricos.

Fontes

CLAVIJERO, Francisco Javier, *Historia Antigua de México*, México, Editorial Porrúa, 1991.

DE TEJO, Fray Antonio, “Petition by Torquemada to return to New Spain – 1613”, IN: *Hispanic American Historical Review*, 1966 [1919].

GARCÍA Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI – catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, México, Fondo de Cultura Económico, 1954.

_____, “Noticias del autor y de la obra”, In: Mendieta, Fray G., *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.

MENDIETA, Frei Jerónimo de, “Carta a P. Moya de Contreras – 1585”, IN: ALCAIDE, Elisa, “El memorial inédito de Jerónimo de Mendieta al III Concilio provincial de México – Estudio preliminar y transcripción”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, Universidade de Navarra, 1, 1992.

_____, *História eclesiástica Indiana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.

_____, *Historia eclesiástica indiana*, Madri, Atlas, 1973.

_____, *Historia eclesiástica indiana*, México, Editorial Porrúa, 1980.

MOTOLINÍA, Fray Toribio., *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1995.

SUESS, Paulo (org.), *A conquista espiritual da América Espanhola – 200 documentos – século XVI*, Petrópolis, Vozes, 1992.

TORQUEMADA, Juan de, *Monarquía Indiana*, México, UNAM, 1975.

VALADÉS, Fray Diego, *Retórica Cristiana*, México, UNAM/FCE, 1989.

VETANCURT, Frei Agustín, *Teatro Mexicano/ Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México/ Menologio Franciscano*, México, Editorial Porrúa, 1982.

Bibliografia

AÍNSA, Fernando, *De la Edad de Oro a El Dorado – Génesis del discurso utópico americano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____, “La utopía empírica del cristianismo social (1513-1577)”, In Pizarro, Ana, *América Latina: Palavra, Literatura e Cultura*, vol. I: A situação colonial, São Paulo/Campinas, Memorial/Unicamp, 1993.

ANDERSON, Perry, *Linhas do Estado Absolutista*, São Paulo, Brasiliense, 1995.

ANDRÉS Martín, Melquíades, “La Espiritualidad de los primeros religiosos evangelizadores del continente americano”, IN: <http://www.catalunya-america.org/espanol/melquiades.htm>, 1994.

ANKERSMIT, J. R., “Historiography and Post-modernism, *History and Theory*, XXVIII, 2, 1989.

AUERBACH, Eric, *Mimesis – a representação da realidade na literatura ocidental*, São Paulo, Perspectiva, 1987.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho, “A nova história intelectual de Dominick LaCapra e a noção de raça”, IN: Rago, Margareth & Gimenes, Renato, *Narrar o passado, repensar a História*, Campinas, IFCH, 2000.

_____, “Quem Precisa de São Nabuco?”, IN: *Estudos afro-asiáticos*, vol.23, no.1, Rio de Janeiro Jan-Jun. 2001.

BARBA, Francisco Esteve, *Historiografia Indiana*, Madri, Editorial Gredos, 1992.

BATAILLON, Marcel, Erasmo Y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI, México, Fondo de Cultura Económico, 1986.

BAUDOT, Georges, *Utopía e Historia en México – los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1529)*, Madri, Espasa-Calpe AS, 1983.

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

BISHKO, C. J., “Review of Phelan’s *Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*”, *The Hispanic-American Historical Review*, vol. xxxvii, 1, fev. 1957.

BLOCH, Marc, *Os Reis Taumaturgos*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

BOUZA Alvarez, Fernando & Alvar Ezquerro, Alfredo, “Apuntes biográficos y análisis de la biblioteca de un gran estadista hispano del siglo XVI: el presidente Juan Ovando”, *Revista de Indias*, Madrid, vol. XLIV, 173, 1984.

BOXER, C.R., *A Igreja e a expansão ibérica: 1440-1770*, Lisboa, Edições 70, 1989.

BURRUS, Ernest J., “Acta Del Tercer Concilio Mexicano”, *The Americas*, Vol. XV, 2, out. 1958.

CARMAGNANI, Marcello, *Estado y mercado: la economía pública del liberalismo mexicano, 1850-1911*, México, Colegio de México/Fondo de Cultura Económico, 1994.

CHARTIER, Roger, *A ordem dos livros – leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*, Brasília, UnB, 1999.

CLINE, Howard F., “A note on Torquemada’s native sources and historiographical methods”, *The Americas*, vol. XXV, 4, abr. 1969.

_____, *The United States and Mexico*, Cambridge/Massachusetts, Harvard University Press, 1963.

CLINE, Sarah, “The Spiritual Conquest Reexamined: Baptism and Christian Marriage in Early Sixteenth-Century Mexico”, In *Hispanic-American Historical Review*, Vol. 73, no. 3, ago. 1993.

COHN, Norman, *Na senda do milênio – milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*, Lisboa, Editorial Presença, 1980 (também consultado no original; *The Pursuit of the Millennium: revolutionary messianism in medieval and Reformation Europe and its bearing on modern totalitarian movements*, Nova York, Harper, 1961).

CUEVAS, Mariano, “Prólogo” In: Clavijero, F. J., *Historia Antigua de México*, México, Editorial Porrúa, 1991.

CUMMINS, Victoria H., “The Church and Business Practices”, *The Americas*, Vol. XLIV, 4, abril de 1988.

DARNTON, Robert, *O Grande Massacre dos Gatos, e outros episódios da história cultural francesa*, Rio de Janeiro, Graal, 1986.

DE CERTEAU, Michel, *A invenção do cotidiano, artes de fazer*, Petrópolis, Vozes, 1999.

_____, *A Escrita da História*, Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 1982.

DELUMEAU, Jean, *Mil anos de felicidade – Uma História do Paraíso*, São Paulo, Companhia das Letras, 1997.

D’OLWER, L. Nicolau, Review of Phelan’s *Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*’, *The Americas*, vol. XIII, 3, jan. 1957.

DUBY, Georges, *Guilherme Marechal*, Rio de Janeiro, Graal, 1988.

ELLIOTT, J.H., “A conquista espanhola e a colonização da América”, IN: Bethell, Leslie (org.), *História da América Latina*, Vol. 1: América Latina Colonial, São Paulo/Brasília, Edusp/Fundação Alexandre Gusmão, 1998.

FALBEL, Nachman, *Os Espirituais franciscanos*, São Paulo, Edusp/Fapesp/Perspectiva, 1995.

FOUCAULT, Michel, *A ordem do discurso: aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*, São Paulo, Loyola, 2001.

FREITAS NETO, José Alves, *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*, São Paulo, Annablume, 2003.

_____, “O resgate da crônica, questões sobre etnia e a identidade na América hispânica do XIX”, IN: Karnal, Leandro et alli (Orgs.), *Revista Idéias – dossiê: Cronistas da América*, Campinas, IFCH, 2004.

FRIEDE, Juan, “La censura española del siglo XVI y los libros de Historia de América”, *Revista de Historia de América*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Jun. 1959.

FROST, Elza, “A new millenarian: Georges Baudot”, In *The Americas*, Vol. 36, no. 4, abr. de 1980.

_____, “El milenarismo franciscano y el profeta Daniel”, *Historia Mexicana*, vol. XXVI, 1, jul-set. 1976.

GARCÍA Quintana, Maria José, “Los Huebuetlaltolli en el Códice Florentino”, In http://www.ejournal.unam.mx/cultura_nahuatl/ecnahuatl31/ECN03106.pdf

GEERTZ, Clifford, *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*, Petrópolis, Vozes, 1997.

GILROY, Paul, *Against Race – imagining political culture beyond the color line*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2000.

GIUCCI, Guillermo, *Viajantes do Maravilhoso – O Novo Mundo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.

GÓMEZ Canedo, Lino, *Evangelización Y Conquista: Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Editorial Porrúa, 1977.

GONZÁLEZ, Natalicio, “Icazbalceta y su obra”, *Historia Mexicana*, vol. III, 3, jan-mar 1954.

GONZÁLEZ Cárdenas, Luis, “Fray Jerónimo de Mendieta, pensador político e historiador”, *Revista de Historia de América*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, dez. 1949.

GONZÁLEZ y González, Luís, “Nueve aventuras de la bibliografía mexicana”, *Historia Mexicana*, s.d.

GRAÑÉN Porrúa, Isabel, “Las imprentas novohispanas. Siglo XVI”, *Anuario de Estudios Americanos*, tomo XLVIII, 1991.

GRUZINSKI, Serge, *A passagem do século: 1480-1520: as origens da globalização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

HANKE, Lewis, “Free speech in sixteenth-century Spanish America”, *The Hispanic-American Historical Review*, vol. xxvi, 2, mai. 1946.

HARTOG, François, *O espelho de Heródoto – ensaio sobre a representação do outro*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 1999.

IGLESIA Parga, Ramón, “Invitación al estudio de fray Jerónimo de Mendieta”, *Cuadernos Americanos*, no. 4, jul-ago. 1945.

KARNAL, Leandro, “Mendieta: novo mundo e fim do mundo”, *Revista Brasileira de História*, vol. 11, no. 22 (América, Américas), São Paulo, Fapesp/ANPUH/CNPq/ Marco Zero, Set. 1990-fev. 1991.

_____ História

_____, *Teatro da fé – representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*, São Paulo, Hucitec, 1998.

KEEN, Benjamin, “Review of Baudot’s *Utopie et histoire au Mexique*”, *The American Historical Review*, vol. 83, 4, out. 1978.

LADERO Quesada, Miguel-Angel, “Catolicidade e Latinidade (Idade Média – Século XVII)”, IN: Duby, Georges (Dir.) *A civilização latina – dos tempos antigos ao mundo moderno*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1989.

LARRINAGA, Juan de, “Fray Jerónimo de Mendieta, Historiador de la Nueva España”, IN: *Archivo Ibero-Americano*, t.I-IV, 1914-1915.

LE GOFF, Jacques, “Maravilhoso”, IN: Le Goff, J. & Schmitt, J-C., *Dicionário temático do ocidente medieval*, Bauru/São Paulo, EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2002.

_____, *São Francisco de Assis*, Rio de Janeiro, Record, 2001.

LUQUE Alcaide, Elisa, “El memorial inédito de Jerónimo de Mendieta al III Concilio provincial de México – Estudio preliminar y transcripción”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, Universidade de Navarra, 1, 1992.

LYNCH, John, *Los Austrias (1516-1598)*, Barcelona, Crítica, 1993.

MACLEOD, Murdo, “Review of Baudot’s *Utopie et histoire au Mexique*”, *The Hispanic-American Historical Review*, vol. 58, 3, ago. 1978.

MANCUSO, Lara Maria de Toledo, *Do passado idólatrico ao presente insolúvel – Frei Geronimo de Mendieta (1528-1604) e sua obra*, *Historia Ecclesiastica Indiana (1596)*, dissertação de mestrado, PUS-SP, 1996.

MARAVALL, José A., *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*, Madri, Siglo XXI, 1982.

MARTÍNEZ, Manuel Guillermo, “Don Joaquín García Icazbalceta”, *Revista Interamericana de Bibliografía*, Washington, Vol. 1, 2, abr-jun. 1951.

MICELI, Paulo, “O inferno no espelho do céu”, *Revista Brasileira de História*, São Paulo, Fapesp/ANPUH/CNPq/Marco Zero, vol. 11, no. 21 (“América, Américas”) set.1990-fev.1991.

MILLARES CARLO, Agustín, “Prólogo”, In García, Icazbalceta, Joaquín, *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI – catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*, México, Fondo de Cultura Económico, 1954.

MONJARÁS-RUIZ, Jesús, “Reseña de Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*”, *Anuario de Historia*, México, UNAM, ano VIII, 1976.

O’GORMAN, Edmundo, “Al rescate de Motolinía – Segundos comentarios al libro de Georges Baudot”, *Historia Mexicana*, vol. XXVII, 4, abr-jun 1978.

_____, “Al rescate de Motolinía – Primeros comentarios al libro de Georges Baudot”, *Historia Mexicana*, vol. XXVII, 4, abr-jun 1978.

_____, “Introducción”, IN: Motolinía, Fray T., *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1995.

PALOMERA, Esteban J., “Introducción”, IN: Valadés, Fray Diego, *Retórica Cristiana*, México, UNAM/FCE, 1989.

PAZ, Octavio, *Sóror Juana Inês de La Cruz: as armadilhas da fé*, São Paulo: Mandarim, 1998.

PHELAN, John Leddy, *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley e Los Angeles, University of California Press, 1970.

POOLE, Stafford, “The Church and the Repartimientos in the light of the Third Mexican Council, 1585”, *The Americas*, Vol. XX, 1, jul. 1963).

RAMOS, Demetrio, “Seventeenth Century Chronicles”, *The Americas*, vol. XXII, 1, jul. 1965.

REYES-VALERIO, Constantino, *Arte Indocristiano*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000 (disponível no endereço: <http://www.azulmaya.com/indocristiano/>).

RICARD, Robert, *La Conquista Espiritual de México – ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

RUBIAL García, Antonio, “Estudio preliminar – Fray Gerónimo de Mendieta: Tiempo, vida, obra y pensamiento”, IN: Mendieta, F. G., *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.

SCHMIDT, Benito Bisso, “Biografia: um gênero de fronteira entre a História e a Literatura, IN: Rago, Margareth & Gimenes, Renato, *Narrar o passado, repensar a História*, Campinas, IFCH, 2000.

SCHOLES, Walter, *Mexican politics during the Juárez regime (1855-1872)*, Columbia/Missouri, University of Missouri, 1957.

SIMS, Harold D., *Descolonización en México: el conflicto entre mexicanos y españoles (1821-1831)*, México, Fondo de Cultura Económico, 1982.

SOLANO Y PÉREZ-LILA, Francisco, “Estudio preliminar a Gerónimo de Mendieta”, *Historia Eclesiástica Indiana*, Madri, Atlas, 1973.

SYLVEST, Edwin E., *Motifs of Franciscans Mission theory in Sixteenth Century New Spain Province of the Holy Gospel*, Academy of American Franciscan History, Washington, 1975.

SUESS, Paulo, “Introdução”, IN: SUESS, Paulo (org.), *A conquista espiritual da América Espanhola – 200 documentos – século XVI*, Petrópolis, Vozes, 1992.

THEODORO, Janice, *América Barroca: tema e variações*, Rio de Janeiro/São Paulo, Nova Fronteira/Edusp, 1992.

TODOROV, Tzvetan, *A Conquista da América – A questão do outro*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

_____, *As Morais da História*, Lisboa, Publicações Europa-América, 1992.

TOSCANO, Alejandra Moreno, “Vindicación de Torquemada”, *Historia Mexicana*, vol. XII, 4, abr-jun. 1963.

TÜCHLE, Germano, *Reforma e Contra-Reforma*, volume III de Rogier, L-J, Aubert, R., Knowles, M.D. (Dir.), *Nova História da Igreja*, Petrópolis, Vozes, 1983.

WITBERG, Patricia, *The rise and fall of Catholic Religious Orders – a Social Movement perspective*, Albany, The State University of NY Press, 1994.

ZABALLA Beascoechea, Ana de, “Providencialismo en la actividad política en la América española”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, g 1, 1992.