

MARCUS VINÍCIUS DE MORAIS

**O sonho e o despertar por vir: o diálogo solitário da  
confissão – uma reflexão sobre o sacramento da  
penitência na Nova Espanha na passagem do  
século XVI para o XVII**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Leandro Karnal.

Este exemplar corresponde à redação final  
da Dissertação de Mestrado.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Leandro Karnal (orientador)

Prof. Dr. José Alves de Freitas Neto (membro)

Prof. Dr. Janice Theodoro da Silva (membro)

Prof. Dr. Leila Mezan Algranti (suplente)

FEVEREIRO

2006

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH DA UNICAMP

M792s	<p>Morais, Marcus Vinícius de. O sonho e o despertar por vir: o diálogo solitário da confissão – uma reflexão sobre o sacramento da penitência na Nova Espanha na passagem do século XVI para o XVII: [s.n.], 2006.</p> <p>Orientador: Leandro Karnal Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Confissão (sacramento). 2. Catequese – Igreja Católica. 3. América – Descobertas e explorações espanholas. I. Karnal, Leandro. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
-------	--

Palavras -chave em inglês (Keywords): Confession (sacrament).  
Catechetics – Catholic Church.  
America – Discovery and Exploration.

Área de concentração: História cultural.

Titulação: Mestre em História cultural.

Banca examinadora: Leandro Karnal, José Alves de Freitas Neto e Janice Theodoro da Silva.

Data da defesa: 15/02/2006.

**Resumo:** *A presente pesquisa buscou apresentar as diferentes representações da salvação indígena, a partir da análise do sacramento da penitência em diferentes momentos da chamada conquista espiritual da América espanhola. O discurso utópico europeu, nos anos iniciais da evangelização, em que se teve a certeza da conversão dos indígenas ao catolicismo, é comparado à narrativa produzida na segunda metade do século XVI e início do XVII em que a descrença sobre o sucesso da empresa missionária é evidente.*

**Abstract:** *The following research attempted to present the different representations of indian salvation from the analysis of the sacrament of penitence in different moments of what is known as the spiritual conquest of Spanish America. This work compares the European utopian discourse that believed in the complete conversion of the indigenous population to Catholicism, particularly in the initial years of the evangelizing, to the narrative produced in the second half of the 16<sup>th</sup> and beginning of the 17<sup>th</sup> century where we can clearly see a disbelief in the success of the missionary campaign.*

*Ao meu querido e amado vovô*

Quantas idéias malucas não saíram daquela cabeça?

O vovô está louco! Todos diziam e eu sempre concordava.

No entanto, aquele corpo castigado pelo tempo e petrificado no sofá, nunca deixou de fazer algo que a gente sempre esquece: com os olhos fechados ele viajava, sonhava alto e até mesmo recuperava a saúde, nos sonhos e projetos fantásticos que o seu mundo real era capaz de criar.

Que pena! O vovô se foi e a gente só viu as coisas que ele teve coragem de contar.

“[...] Escrever história é julgar com o tempo, usando de enorme liberdade e, às vezes, devendo aceitar certas limitações. Na diversidade, todas as versões podem ser válidas e belas. Há muitas maneiras de viver a vida e, por isso, há muitas maneiras de escrever a história”.

Sonia Corcuera Mancera<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> MANCERA, Sonia Corcuero de. *Del amor a temor*. México: FCE, 1994.

## AGRADECIMENTOS

Essa é uma parte difícil do texto, porque qualquer deslize pode ser visto como indiferença ou injustiça às inúmeras pessoas importantes que estiveram presentes durante a pesquisa. Detesto ler uma dissertação em que as pessoas só agradecem às instituições financiadoras. Essa gente ama os números. Eu prefiro agradecer aos grandes pilares da nossa vida.

Agradeço primeiramente aos meus queridos pais João Luiz e Solange Herrero. Eles me ensinaram que o esforço pessoal é capaz de conquistar as coisas mais impensáveis. Nunca me julgaram e sempre estiveram comigo em qualquer decisão. Mais importante do que estar perto é estar dentro. À minha querida avó Cleide; ela é a única estóica do planeta Terra. Sua força deixaria Zenão, Catão e Sêneca sem palavras. Como é possível tanta força num corpo tão pequeno?

Às minhas tias-irmãs Simone e Sulmara e às suas respectivas descendências Matheus e Vitória. No meio das tempestades ainda conseguem dar força e pensar na melhor forma de conduzir a vida. Ao meu avô Jesus Juan Herrero Alvarez que não está mais aqui. Aliás, está sim. Ele me ensinou o que as meninas gostam de ver na praia. À minha querida prima-irmã Inah Carolina. Ela é a minha força de longe. É como o telefone vermelho do comissário Gordon: quando a coisa aperta, é só chamar o Batman.

Ao orientador amigo Leandro Karnal: muito mais do que lições de História sempre se preocupou em fazer dos “orientados-filhos” seres humanos melhores. Ele é um dos poucos que sabe e percebe que à sua frente existem pessoas. A confiança que tem em mim é maior do que a minha própria. Obrigado por tudo, sempre.

Agradeço ao professor José Alves de Freitas Neto, pelos papos de amizade, dicas e leitura crítica do texto inicial e ao professor Héctor Hernán Bruit pela destruição que fez do meu texto na qualificação. Gosto de gente assim, sincera. Ao José Alves pela excelente leitura

do texto e também agradeço por Botucatu. Outros professores também foram sempre grandes referências: Paulo Miceli, Leila Mezan e Célia M. Marinho de Azevedo.

Aos amigos Duda e Aline, João e Carol: essa gente me sustenta em Campinas que, para mim, continua sendo, mesmo depois de nove anos, uma cidade horripilante e horrorosa. Eles são a minha família por aqui e se tem algo que me faria ficar nessa terra inóspita, certamente seriam eles. Obrigado por tudo: vocês sabem do que estou falando. Às amigas Alessandra Bagatim, Renata Pedroso e Marili Bassini: cada uma, a seu modo, foi realmente especial.

Às amigas Kátia, a “Karma” e Tulipa. Seguraram muitas barras da mala sem alça aqui, mas segurei as de vocês também. No caso da Tulipa a amizade fluiu como se fosse uma canção, em grande sintonia e melodia. Com elas a palavra chave é confiança, segredo e cumplicidade.

Não poderia deixar de agradecer à Dona Jurema. Ela é uma senhora de idade, faz muitas comidas, mas no início do mestrado me emprestava o seu micro computador. Sem ela eu não teria feito o projeto de mestrado e nem teria o meu grande amigo Eduardo. Esse eu nem comento, pois sabe tanto de mim que tenho até medo de falar algo sobre ele. É o meu grande irmão de Santos, assim como Giovani Muniz, Saulo Folha, Janderson Lourenço, Cléber Kazuo, Fernando Antunes, Daniela Gonzalez, Hailton, Douglas, Nenê, Léozinho, Bife, Biféia, Helen, Joãozinho e TC. Os eternos amigos irmãos da praia. Ah, que saudades de todos!

Não poderia deixar de agradecer às pessoas idiotas que passaram pela minha vida. Suas mediocridades e ignorâncias colaboraram muito para eu me tornar uma pessoa melhor, mesmo que elas nem saibam disso. Obrigado por tudo e que todas vocês possam ir tranquilamente para o Inferno. Agradeço especialmente a Leonardo Antero de Souza. Eu nunca o vi, nunca falei com ele e nem mesmo poderei apertar a sua mão. Não há palavras que possam descrever a força que as suas palavras tiveram para mim; elas me fizeram renascer muitas, mas muitas vezes. Obrigado irmão de longe.

Agradeço, sobretudo, à Fapesp pela bolsa de mestrado. Sem ela as coisas teriam sido muito difíceis.

## ÍNDICE

**AGRADECIMENTOS**.....p.11

**INTRODUÇÃO**.....p.17

### **PARTE 1: O SONHO**

CAPÍTULO I – Perdoai as nossas ofensas.....p.31

CAPÍTULO II – Sonhar é acordar para dentro.....p.45

### **PARTE 2: O DESPERTAR**

CAPÍTULO I – Os sonhos do antigo sonho: utopia americana.....p.81

CAPÍTULO II – Quando sonhamos que sonhamos o despertar está próximo.....p.97

**CONSIDERAÇÕES FINAIS**.....p.121

**FONTES**.....p.127

**BIBLIOGRAFIA**.....p.128

## INTRODUÇÃO

“Francisco, negociante nascido na cidade de Assis, consumiu seu tempo vivendo na vaidade até quase vinte anos de idade. O Senhor serviu-se do chicote da enfermidade para corrigi-lo e transformá-lo subitamente em outro homem. Certa vez em que foi a Roma por devoção, despojou-se de seus trajes e usando os de um pobre sentou-se no meio dos mendigos e comeu com apetite junto com eles. Muitos nobres e plebeus abandonaram o luxo do mundo para ligar-se a ele. Esse pai em santidade ensinou-lhes a praticar a perfeição evangélica, a abraçar a pobreza e a andar no caminho da santa simplicidade. Certo dia em que viajava, encontrou no caminho uma grande bolsa cheia de moedas. Vendo-a, seu companheiro quis apanhá-la. Ele insistiu muito e Francisco mandou pegar a bolsa, mas em vez de dinheiro, continha uma cobra. E o santo disse: ‘O dinheiro não é outra coisa que o diabo, a serpente venenosa’”<sup>2</sup>.

O santo de Assis, após sua juventude, melhorou seu comportamento, pois essa era a vontade de Deus. Ele mudou de atitudes, tornou-se uma pessoa melhor e sua vida transformou-se em grande testemunho da obra divina. Por detrás dessas posturas vem a idéia de comportamento perfeito, sem vícios, roubos e pureza. Sua conduta de vida deve ser seguida, ele foi o exemplo; foi o modelo comportamental de alguém capaz de abandonar o luxo e se lançar à vida, desapegada, agora, dos bens materiais. É uma grande mudança, um processo de reforma íntima. Mas para isso acontecer, arrepender-se foi fundamental e o chicote do Senhor antecedeu a correção. Após o remorso e a consciência de que aquilo que era feito estava errado, Francisco estava pronto para seguir outro caminho. Deus o perdoa, sempre e quando for necessário. É um renascer sem ter morrido, é um despertar, uma nova chance. Nesse caso, é preciso purgar os pecados para que o mundo se modifique, para que os homens aprendam as posturas consideradas corretas e que nunca mais voltem a cometer infrações. Não é castigo, mas ao contrário, aprendizado.

Sempre que existirem posturas vistas como erradas surgirá também a idéia de que as coisas “deveriam ser” de outro modo e, muitas vezes, o exemplo de conduta ideal encontra-se nas narrativas de origem dos tempos, criação do mundo, da vida, lugar em que o homem estava ao lado de Deus e, portanto, próximo da perfeição. Desse modo, busca-se no passado

---

<sup>2</sup>VARAZZE, Jacopo de. *A Legenda Áurea*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.p.845.

algo que condene o presente, mas que irá encher de esperanças um futuro próximo. É a concepção de Paraíso, de que certamente as coisas irão melhorar, pois essa foi a promessa: “[...] para o cristianismo, o tempo é real porque tem um significado – a redenção. Uma linha reta traça o curso da humanidade, desde a queda inicial até a redenção final. E o significado dessa história é único, porque a encarnação é um fato único”<sup>3</sup>. A direção é sempre a frente, o destino final da humanidade, livre de culpas, pecados, como fora nos tempos iniciais. É quase um voltar ao futuro.

De algum modo essas idéias estão presentes em lugares de tradição cristã e ocidental: “*O Brasil é o país do futuro*”, “*América, terra de oportunidades e liberdade*”, “*O sonho americano*”. Essas expressões não são vazias, estão repletas de histórias, são constantemente utilizadas e mostram o que muitas pessoas pensam sobre suas regiões, cidades ou país. Demonstrem suas projeções mentais e indicam os caminhos que imaginam, fantasiando as trilhas, o futuro que seus locais de origem irão seguir e o destino que lhes foi reservado. Muitas passam a sonhar acordadas, a criar um mundo melhor, sem criminosos, lugar sem roubos, prostituição e tráfico de drogas. Um local em que as pessoas não se apeguem tanto aos bens materiais e que sejam menos egoístas. Mas esse lugar talvez não exista fora dos pensamentos e, assim, essas projeções são formadas a partir da crítica ao presente e da esperança de um futuro melhor. Muito mais do que imaginações e fantasias isoladas, elas se constituem a partir de um diálogo crítico com a própria realidade que as gera.

No entanto, a construção de algo melhor para o futuro se esbarra, inevitavelmente, na desconstrução do presente e tudo isso gira em torno de um certo sentimento de erro, de que a humanidade falhou e fez escolhas incertas. A culpa leva ao arrependimento e este ao reparo e, assim, o retorno a um passado quase intocável se faz a partir de um severo julgamento de si mesmo. Odiar o erro, repensar as atitudes é o primeiro passo para se superar as faltas, nem que para isso sejam necessários castigos.

É comum em momentos de crises políticas que os envolvidos sejam expostos à determinada platéia. O que aconteceu, as faltas que cometeram e suas posturas consideradas inadequadas tornam-se públicas e alvo de severas críticas e julgamentos. As pessoas querem saber até que ponto eles, os envolvidos, dizem a verdade e, assim, a exposição de suas imagens já é, por si só, uma sentença. Mas isso é ainda pior quando se trata do século XXI em que a valorização da privacidade ganha proporções impensáveis. Eles devem confessar. Quem

---

<sup>3</sup> ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992, pp.124-125.

mente, quem fala a verdade? O que realmente aconteceu? Os juizes representam o poder do Estado, detentor das regras e condutas vistas como ideais. Os julgados são os que infringiram essas regras e, por isso mesmo, estão do outro lado da bancada. Eles não são o que “deveriam ser”. Mas, nesses casos, há sempre uma diferença de poder entre o entrevistador e o entrevistado.

Apesar de a relação *público* e *privado* ser totalmente diferente, Carlo Ginzburg desenvolveu idéia similar ao falar da Inquisição no século XVI: “Essa desigualdade, em termos de poder, explica porque a pressão exercida pelos inquisidores sobre os réus no sentido de extrair a verdade que eles estavam procurando, era usualmente bem sucedida. [...] as respostas dos réus eram muito freqüentemente apenas um eco das perguntas feitas aos inquisidores”<sup>4</sup>. No entanto, seja o penitente do XVI, o entrevistado ou simplesmente o réu do XXI, todos assumem papel importante nesse processo. Ao escutar e colocar em prática a sentença, eles disseminam determinado discurso, difundindo-o como regra, como idéia de verdade:

“A verdade não está unicamente no sujeito, que a revelaria pronta e acabada ao confessá-la. Ela se constitui em dupla tarefa: presente, porém incompleta e cega em relação a si própria, naquele que fala, só podendo completar-se naquele que a recolhe. A este incumbe a tarefa de dizer a verdade dessa obscura verdade. Aquele que escuta não será simplesmente o dono do perdão, o juiz que condena ou isenta: será o dono da verdade. Seu poder em relação à confissão não consiste somente em exigí-la, antes de ser feita, ou em decidir após ter sido proferida, porém em constituir, através dela e de sua decifração, um discurso de verdade”<sup>5</sup>.

Aquele que fala não diz apenas para si mesmo os erros que cometeu, mas preenche a expectativa de um grupo de pessoas que espera, no mínimo, que a verdade seja dita e que as posturas estejam dentro de padrões estipulados, a partir de um determinado discurso. O julgamento aqui é antes de tudo moral e dizer a verdade absolve, ao menos, a consciência do penitente. Mas ao dizer para si mesmo suas falhas e arrepender-se, o julgado mostra ter absorvido e interiorizado o discurso: a regra, agora, está dentro dele.

---

<sup>4</sup> GINZBURG, Carlo. “O Inquisidor como Antropólogo”. in.: *Revista Brasileira de História*. São Paulo. anpuh/Marco Zero, vol11.n.21 – setembro/fevereiro, 1990-1991.p14.

<sup>5</sup> FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Rio de Janeiro. Forense Universitária. pp.65-66.

Há uma necessidade em saber o que o outro faz. E esse outro, como já foi dito, deve dizer a verdade. No entanto, ela pode causar espanto quando se distancia do comportamento ou pensamentos esperados. Mas aquele que não a diz também quebra uma moral. É um princípio cristão: “Em verdade e em verdade vos digo”. Não basta dizê-la, mas ela deve estar inserida em atitudes e pensamentos previamente estabelecidos. Mais importante do que enunciar, é realizar a verdade, colocar em prática a vontade de Deus e seus desígnios. Quem não faz as verdades, mesmo que as conte, faz a mentira que, aqui, é chamada de pecado. O pecado é a atitude que nega as verdades de Deus. É um desvio dos pensamentos e atos, pois está na mão contrária da verdade esperada e anunciada pelo Messias. Todos esperam que a justiça seja feita: em nome do povo, do Estado, em nome de Deus e de certa moral cristã e ocidental.

Antes as pessoas eram ameaçadas por penitências e pelas idéias de serem levadas ao Inferno. Hoje são lançadas às penitenciárias. Os infernos mudam de nome e representam sempre uma privação. Essa exclusão é a perda de direitos, de liberdade e, sobretudo, uma agressão à identidade. No entanto, isso não significa que quem peca está fora, mesmo porque a identificação do pecado serve para agrupar e, nesse caso, o objetivo é alcançar a integração dessa comunidade de pecadores, a partir de uma idéia do que está por vir. Assim, o pecador não só faz parte, como também constitui a essência da regra, na medida em que a reforça, e faz lembrar o tempo todo que algo precisa mudar para melhor. Além disso, sua permanência numa comunidade cristã impede o nascimento de outro pecado ainda maior, o da soberba. Não ser perfeito é pecado, mas sentir-se perfeito também o é. O importante aqui é temer a Deus e depender dele para se atingir a salvação plena que sempre virá. O pecador, nesse sentido, é a marca constante do que não é permitido e a tradição cristã, por sua vez, é o eterno adiamento do mundo perfeito. E, assim, se valoriza aquele que segue as condutas esperadas, aquele que não erra, que é incapaz de pecar, o “cidadão impecável”.

Diante disso, o historiador deve se debruçar e, finalmente, lançar suas perguntas ao passado em busca de respostas satisfatórias: porque se projeta tanta esperança para um momento que está por vir, mas que talvez tenha existido em outro instante? De onde surge tal preocupação pela confissão dos pecados? De onde vem o medo de errar? Os acontecimentos do passado podem fornecer informações sobre o surgimento de um discurso culpabilizador e moralista a partir da idéia de se construir algo perfeito. Talvez o nascimento desse discurso esteja na própria colônia e, de algum modo, isso ainda ecoe no presente. Não se trata

simplesmente de saber “onde tudo começou”. As pessoas tendem a imaginar que as coisas em seu início se encontravam em estado de perfeição e que simplesmente chegam à contemporaneidade. Não se tem a ingenuidade de realizar uma história das permanências. A origem, nesse caso, não é o ponto inicial e verdadeiro dos fatos e sim a entrada em cena das forças, o salto pela qual elas passam dos bastidores para o teatro: “[...] é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente”<sup>6</sup>. É preciso vasculhar os destroços.

O rígido controle comportamental cristão chega à América, de modo sistemático, no século XVI. Após a tomada da cidade do México, o Novo Mundo recebeu mais religiosos franciscanos, no ano de 1524. Eles se apresentaram com projeto catequético e fizeram parte de um processo que carregou e construiu certas concepções sobre a realidade. Os franciscanos valorizavam a pobreza, não queriam ser ricos e, por isso, eram vistos pela coroa espanhola como perfeitos para o projeto de evangelização. Esses valores começaram a lutar por espaços num continente de cultura desconhecida para os europeus e, apesar da dificuldade e das experiências vividas pelos missionários, hoje se pode dizer que a América é cristã. O que veio do Velho Mundo moldou-se, modificou-se e adaptou-se à realidade americana e, por outro lado, essa mesma realidade transfigurou-se ao receber esses novos valores. É o show das deformações. Muitas vezes a negociação ou o pacto criado entre as culturas se sobrepôs e se fez mais forte do que as próprias leis do Estado. Essa, pode-se dizer, foi uma história de negociações, de proveniências, da genealogia de um discurso que surgiu a partir do embate de forças estranhas que já traziam e carregavam seus próprios discursos sobre a realidade.

Assim, uma nova sociedade se ergueu, nem totalmente européia e nem amplamente indígena. Não há continente de “veias abertas” e nem fechadas e o jogo de forças e a luta por espaços determinou os destinos das sociedades e culturas. Buscou-se certa harmonia após o caos causado pelo encontro inicial. Entende-se harmonia não no sentido de “paz” e ausência de conflitos, mas sobretudo na presença de conflitos físicos, de palavras, de verdades, de hábitos e de costumes que buscavam seus novos espaços de ação. O difícil era harmonizar isso tudo. Equilíbrio forçado que, por sua vez, não significou meio termo e nem igualdade nas disputas. Essa talvez tenha sido a marca das relações na América colonial. Encontrar esse ponto comum onde o atrito é menor e onde nasce uma nova sociedade, caracteriza, em certa parte, o encontro e as relações de diferentes povos e culturas. A América colonial nasce desse

---

<sup>6</sup> FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.p.21.

contato, desse convívio em que o dia a dia praticamente força a elaboração de novas formas de convívio e de se pensar a realidade. É uma guerra também travada pelo discurso, pelo idioma e pela chance de enunciar normas e verdades, um conflito de patrimônios culturais, que se agitam e se moldam uns aos outros. É um eterno negociar, um adaptar-se ao meio em que os dois sobrevivem. Aqui não há seleção natural, nem artificial, mas a criação de uma nova realidade. Este trabalho se inscreve “[...] no campo em que se manifestam, se cruzam, se emaranham e se especificam as questões do ser humano, da consciência, da origem e do sujeito”<sup>7</sup>.

Há, portanto, uma construção, lenta e de raízes profundas de um Novo Mundo: o modo como se enxergam as coisas, as posturas diante da vida, os projetos para o futuro. Um universo movido pela dor, pela culpa, perdão e confissão. O diálogo não deixa de ser uma confissão em que a negociação ocorre.

Há um conflito entre o que se quer, o que se pode e o que se deve fazer. A eliminação do indivíduo em nome do grupo, o controle dos desejos pessoais em nome de convenções. É difícil enquadrar-se num modelo comportamental, único e rígido. Ele fecha as possibilidades das identidades múltiplas se manifestarem. O mal é identificado com a pluralidade. Deus é único e os seres humanos devem ser únicos em si, viver em retidão significa seguir um único caminho com vontades fixas e desejos imutáveis. Quem oscila e tem opiniões diferentes a cada momento é o mal. A tradição cristã não permite a quebra da unidade. Ela, ao contrário, privilegia a paralisação e o cumprimento das regras que levam as pessoas ao único Deus, a partir de um comportamento único de uma só personalidade. A filha da idéia de unidade é a intolerância. Esse é um totalitarismo religioso e, sobretudo, comportamental em que a pessoa tem que fazer parte do grupo. Assim, as teorias de libertação total esmagam o indivíduo em nome de uma recompensa maior e coletiva.

Para a América do século XVI vieram religiosos com visões de mundo bem definidas e com propostas de educar os comportamentos das pessoas. A idéia de culpa, de confissão e pecado será explorada nesse estudo. O início da evangelização e a tentativa de construir um mundo melhor migram para o continente, mas que se modificaram e ganharam novas roupagens com o passar dos anos. Entender de que modo os cronistas religiosos representavam a salvação indígena, a partir dos significados atribuídos ao sacramento da penitência no século XVI e na passagem para o XVII é o tema deste trabalho. O melhor é

---

<sup>7</sup> Idem. *Arqueologia do Saber*. Forense: Rio de Janeiro, 2002.p.19.

lançar as questões e dividir as dúvidas. Mas é preciso fazer recortes e recuar no tempo. O texto, mesmo sendo uma construção racional e política, cheio de interesses e objetivos, transforma-se também numa grande confissão: das minhas idéias e de que modo vejo e enxergo as coisas. Que ele seja julgado. É preciso encenar o Purgatório. Mas sem querer surge uma ironia, pois minha própria tentativa de explicação, ao separar didaticamente a Europa da América e transformando a história do continente em duas unidades é bom exemplo de que a catequese franciscana e católica conseguiu grandes espaços de representação. Reproduzo, sem querer, o modelo maniqueísta de explicação do mundo, tão presente na cultura cristã e ocidental. Eu confesso.

A primeira parte deste trabalho, “*o sonhar*”, trata dos primeiros anos da tentativa de evangelização. O primeiro capítulo, “*Perdoai as nossas ofensas*”, trará uma breve introdução ao sacramento da penitência e de que modo ele foi ressignificado dentro da história da própria Igreja Católica. Num segundo momento, com o capítulo “*Sonhar é acordar para dentro*” será discutida a idéia de utopias européias e de que modo elas se relacionam com a chegada dos espanhóis ao continente americano. Ainda no segundo capítulo se discutirá a questão da utopia religiosa do *milenarismo* franciscano que abre as discussões a respeito da evangelização e seus anos iniciais, na tentativa animadora dos frades em converter os indígenas às crenças cristãs. Nesse mesmo capítulo será também analisada parte da obra de Toríbio Benavente, o “*Motolinía*”, *Historia de los indios de la Nueva Espana*.

A segunda parte, “*o despertar*” enfatiza os anos seguintes do projeto missionário, em que a certeza a respeito da conversão já não é tão otimista. O primeiro capítulo dessa segunda parte, “*Os sonhos do antigo sonho*”, destaca a obra de outro cronista franciscano, o frei Gerónimo de Mendieta. Seu livro *Historia Eclesiástica Indiana* tenta fazer um resgate dos anos iniciais da catequese e valoriza o passado do próprio continente americano. O autor ajuda a construir um sonho, uma utopia dentro da própria América que, inicialmente, tinha sido o palco de projeções mentais européias.

O segundo e último capítulo, “*Quando sonhamos que sonhamos o despertar está próximo*”, traz à tona o *Manual para Ministros de índios* de Jacinto de La Serna e a obra do frei Bernardino de Sahagún “*Historia general de las cosas de la Nueva España*”, além de atas do III Concílio Provincial Mexicano, de 1585 e trechos da obra de Augustín de Vetancurt, *Teatro Mexicano*. Elas podem ser colocadas como exemplo do fim da utopia e da tomada de atitude da Igreja para tentar, a todo

custo, colocar seu projeto missionário em prática. A pesquisa se encerra com as considerações finais.

As fontes escolhidas para esse trabalho foram as crônicas religiosas. “Dando continuidade a um hábito contido na própria conformação da língua espanhola, tendemos a valorizar os cronistas e as crônicas cuja organização seqüencial e a conformação de estilo estejam marcados pela tradição greco-romana”<sup>8</sup>. O que importa não é realmente saber se o que está escrito no relato é verdade: “Em vez disso, o que procuro são mostras de como as pessoas do século XVI contavam histórias [...] e como, por meio da narrativa, faziam com que o inesperado ganhasse sentido e introduziam coerência na experiência imediata”<sup>9</sup>; “[...]além de *textos*, tentamos encontrar os *homens* que os ruminaram e os deixaram por escrito, e aqueles em que pensavam ao escrever”<sup>10</sup>. No entanto, essa escolha se fez mediante a eliminação de outras fontes; foram favorecidos os textos que mantinham uma linha de pensamento linear e adequado ao pensamento cristão e, desse modo, memória e esquecimento fazem parte das escolhas historiográficas: “A história da América poderia ser contada a partir do fracasso ou do sucesso de algumas narrativas literárias. A análise do êxito dos textos [...] revelaria muito sobre o tipo de ‘olhar’ que foi lançado sobre a América”<sup>11</sup>. Os relatos de viajantes sempre trazem a idéia de testemunho ocular, do “eu estive lá”; “[...] esse ‘eu vi’, do ponto de vista da enunciação, dá crédito a um ‘eu digo’, na medida em que digo o que vi. O invisível – para vocês – eu torno ‘visível’ através do meu discurso”<sup>12</sup>. Assim sendo, a tradução ganha certa credibilidade: “[...] o que se encontra em jogo é a questão do visível e do dizível: eu vejo, eu digo; eu digo o que vejo; eu vejo o que posso dizer; eu digo o que posso ver”<sup>13</sup>. Essa é a idéia da frase de Todorov: “Como se ocupar do humano sem tomar partido?”<sup>14</sup>. A partir dessas escolhas e dessa vitória de certa tradição literária, pode-se dizer que a história do continente foi contada a partir de pontos de vistas específicos: “Após um momento de espanto neste limiar

---

<sup>8</sup> THEODORO, Janice. *América Barroca: tema e variações*. São Paulo: Edusp, 1992.p.86.

<sup>9</sup> DAVIS, Natalie Zemon. *Histórias de perdão*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.p.18.

<sup>10</sup> BOTTERO, Jean. *O nascimento de Deus*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.pp.10-11.

<sup>11</sup> KARNAL, Leandro. “Mendieta: novo mundo e fim do mundo”.in.: *Revista Brasileira de História*. São Paulo.anpuh/Marco Zero, vol11.n.21 – setembro/fevereiro, 1990-1991.pp.215-216.

<sup>12</sup> HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.p.278.

<sup>13</sup> Idem. *Ibidem*.

<sup>14</sup> TODOROV, Tzvetan. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.p.12.

marcado por uma coluna de árvores, o conquistador irá escrever o corpo do outro e nele traçar a sua própria *história*. Fará dele o corpo historiado [...] de seus trabalhos e de seus fantasmas”<sup>15</sup>.

No entanto, as maneiras de se trabalhar com as crônicas podem ser múltiplas. Essas obras já foram lidas e interpretadas muitas vezes e ganham vida novamente ao serem relidas; mas após nova leitura, transformam-se em novos textos. Os caminhos teóricos escolhidos para essa pesquisa passaram por um longo caminho que também apresenta sua própria história:

“Mas diga-me, meu caro Watson, o que acha da bengala de nosso visitante? Como não demos a sorte de encontrá-lo e não sabemos o que o teria trazido aqui, esse souvenir passa a ter sua importância. Gostaria que você tentasse descrever o homem pelo exame da bengala. Seguindo, da melhor maneira possível, os métodos de meu companheiro, de início às observações acerca do visitante: [...]”<sup>16</sup>.

A partir do exame detalhado de uma pequena parte, no caso a bengala, Holmes será capaz, de mais adiante, concluir pelo todo. Seu método científico é ideal e perfeito para se atingir a verdade, podendo ser aplicado a quaisquer crimes, em diferentes situações e contextos. Parte da historiografia do século XIX também apresentou um modelo teórico, de busca pela verdade absoluta. Aplicado em diferentes contextos, o Positivismo e as teorias marxistas davam conta de explicar vários acontecimentos, fornecendo-lhes base teórica semelhante.

O historiador, visto como cientista, devia debruçar-se sobre os documentos e, a partir deles, reconstruir um passado que, até então, encontrava-se morto e inerte. Aguardando a ação do pesquisador, a documentação surge como expressão real do passado, como janela aberta, que não pode ser questionada a não ser por sua veracidade.

No entanto, diante de novas questões e abordagens, as Ciências Humanas e a História passaram por uma crise de paradigmas. As antigas verdades foram questionadas, nada permanece imóvel e as certezas de ontem deixam de existir. Os métodos a serem traçados pelos historiadores e os objetivos das pesquisas históricas não seguiam mais modelos estáticos.

---

<sup>15</sup> CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense, 2002. p.9

<sup>16</sup> CONAN DOYLE, Sir. Arthur. *O cão dos Baskerville: uma aventura de Sherlock Holmes*. São Paulo: Martin Claret, 2002.p.11.

As idéias relativistas, a virada lingüística e a importância atribuída ao texto e ao discurso fazem o historiador naufragar. Perdido e isolado, ele tenta encontrar terra firme, mas ao olhar para os lados, não enxerga nada. Existe um mar de possibilidades, mas para onde seguir?

Naturalmente existiram centenas de milhares de autores e correntes historiográficas que fizeram parte dessa “história da historiografia”, mas aqui não cabe essa discussão. Alguns títulos e autores foram de relativa importância para se pensar a pesquisa e formar a concepção de História aqui presente. Não há bandeiras teóricas nesse trabalho, mas historiadores e obras que o inspiraram de diversas formas e em momentos diferentes da formação. Não há barreiras para o pensamento humano. Não me interessa onde nasceram os escritos e pouco me importa a nacionalidade destes autores. Como exemplo, *Telling the truth about history*, das historiadoras Joyce Appleby, Lynn Hunt e Margaret Jacob é um exemplo dessas tentativas e contribuições a respeito das discussões teóricas e metodológicas dessa história desmoronada por avalanches de críticas: “[...] abraçamos um saudável ceticismo e apoiamos as pesquisas que estejam buscando os fundamentos por uma melhora multicultural para a História humana. Mas rejeitamos o niilismo que acompanha o relativismo contemporâneo”<sup>17</sup>. As autoras, desde o início, demonstram o caminho escolhido: o relativismo deixou um importante legado para que novas abordagens fossem trazidas à tona, mas sua aplicação total coloca em risco a credibilidade do trabalho historiográfico.

Para as autoras, existe um real que está “lá fora”, mas também existe o “pensar sobre esse real” e isso faz gerar diferentes leituras de uma mesma realidade. O tema discutido é o próprio ponto de vista, que muda sempre, a partir do qual alguma coisa, ou objeto, do lado de fora da mente é visto e compreendido. Para elas, a linguagem e os discursos não determinam de que modo vejo o mundo, mas servem como ferramentas para que possa compreendê-lo e, assim, as palavras e as definições surgem desse contato com o externo. A linguagem aparece como uma ponte entre o que vejo, entendo e digo. Em relação à pesquisa, pode-se dizer que a América aparece como elemento de suma importância, já que o universo indígena será *compreendido, lido e interpretado* por alguns cronistas franciscanos.

A partir da leitura de Roger Chartier, pode-se pensar que esse modo de se entender a América não passa de um texto produzido por um grupo que, de certa forma, apreende e constitui o real de modo semelhante, utilizando a Igreja como a instituição que dá validade e forma física para esse grupo. Ainda assim, esses religiosos vêem e interpretam o mundo a

---

<sup>17</sup>Idem. *Op.cit.*p.4.

partir de suas óticas, se relacionam com o real de modo a produzir uma representação de mundo que, no caso deles, se configura como um universo regido por Deus, com linguagens, vestimentas e valores próprios, identificados por todos que fazem parte ou não daquele grupo, seja por diferença ou semelhança. Por isso, a idéia de Igreja, perfeita e homogênea, não passa de “uma idéia”, pois cada fiel vê e interpreta essa realidade de modo diferenciado, fazendo com que a unidade se estabeleça de outras formas. Por isso, tudo o que os religiosos dizem sobre a América faz parte de um contexto específico, em que o texto ganha forma não apenas nos livros, mas também nas idéias e práticas sobre o novo continente.

Essas posturas sobre o continente, esse texto criado sobre a América, ganha vida também na prática, a partir de decisões tomadas pelo corpo clerical que influenciará outras realidades, invadindo as práticas de outras pessoas que vêem e representam o real de outra forma. Muitas vezes esse discurso é apropriado e ressignificado por outros grupos, atribuindo-lhe um sentido totalmente diferente. No caso específico da América o continente se coloca diante de um impasse que fica entre as representações construídas em seu território, ou seja, “*o que é*”; e as representações que chegam de fora, “*o que deveria ser*”.

Dominick La Capra, nesse sentido, traz uma contribuição importante para o estudo dos textos e contextos: os vestígios e as fontes que restaram sobre o tema, apresentam parte desse real e também parte da criação do escritor, de sua imaginação, que completa e, muitas vezes, dá sentido para esse real.

Partindo do pressuposto que existe uma certa representação de mundo, vinda de um grupo específico e de um contexto particular - a Igreja - fica claro entender que tudo aquilo que sai desse grupo, não passa de um modo específico de representar a realidade, sendo que seus textos e vestígios podem trazer dados sobre aquele período em que o documento foi escrito, fornecendo-me informações de que modo uma realidade que existiu estava sendo ou não textualizada pelas pessoas daquela época.

Nesse sentido, o que se buscou nesta pesquisa foi a análise das representações sobre a salvação indígena construídas pelos cronistas franciscanos, em dois momentos diferentes da tentativa de evangelização e entender também os significados atribuídos ao sacramento da penitência dentro dessa própria representação.

O momento inicial de euforia e otimismo, em que a obra de Motolinía é analisada e um segundo instante, de certa descrença quanto à certeza absoluta do sucesso, representado pelas obras de Gerónimo de Mendieta, Bernardino de Sahagún e Jacinto de La Serna foram os eixos

escolhidos. Não se pretende de modo algum entender o que os índios pensavam ou de que modo se confessavam, mas sim de que maneira apareciam nas crônicas e o motivo de serem representados daquele modo justamente naqueles períodos. Quando o indígena e seu comportamento foram analisados, não se trata dele em si, mas daquele que aparece na obra do autor e de que modo este o constrói. Para mim, mais importante do que saber se o que está escrito é real ou não, é entender o porque foi escrito daquele modo naquela época. Esta sim parece ser uma pergunta pertinente.

O estudo da História deve responder às questões do presente e essa foi a preocupação inicial da pesquisa. Alguns problemas incomodavam no que diz respeito ao comportamento, à moral e às regras fixas em que as pessoas muitas vezes se sentem coagidas a seguir. A análise de um “juiz interno” que condena ou absolve cada um de nós foi o ponto de partida para se escolher o tema estudado. E ele não se esgotará. O tema não tem fim. E é precisamente aqui que mora a angústia e o conflito do historiador: preso entre a dor e a beleza, fica feliz pela pesquisa se realizar e triste por não dar conta de todas as questões, mas sente-se igualmente triste por ela ter se encerrado aqui e feliz por ela não ter fim. A leitura do historiador transforma o texto na murta de Vieira. Cada vez em que é feita a aparente solidez da pesquisa se desmorona e será sempre preciso aparar as novas pontas e começar tudo novamente, sempre.

PARTE 1

O SONHO

## CAPÍTULO I

### PERDOAI AS NOSSAS OFENSAS

*“Perdoa-nos as nossas ofensas, assim como nós  
perdoamos aos que nos ofenderam, e não nos deixeis cair  
em tentação, mas livra-nos do mal”*  
(Mt 6:12-13)

O franciscano São Boaventura, no século XIII, disse que o pecado era o afastamento de Deus, a recusa do amor. O pecado deve ser entendido como um caso particular do conceito de erro e “[...] só pode existir numa religião que admita uma certa margem de *livre arbítrio* do homem [...]”<sup>18</sup>. Pode ser compreendido também como violação voluntária da ordem estabelecida por Deus. É a vontade do homem colocada em prática que, nesse caso, escolheu o caminho errado. Se estivesse na direção correta, estaria marchando em direção a Deus. O pecado se torna ação quando pensado em união com a idéia de liberdade. Todo exercício da liberdade humana está em risco de se tornar declaração autônoma do “eu” e faz com que nova realidade venha a ser, ela modela novidade genuína, que não existia antes e continuamente remodela o mundo e, assim, recria a si mesma. Aquilo que deveria ser não é; aquilo que deve ser é sempre negado; “[...] a existência humana foi constituída por Deus, que a sustenta em sua liberdade semi-autônoma. Por ‘semi-autônoma’ entendo a criatividade autônoma desfrutada pelos seres humanos do contexto mais amplo de serem absolutamente dependentes de Deus para a própria existência”<sup>19</sup>.

Encontra-se nesse mesmo princípio a definição de *herege*. A palavra *airémoi*, em grego, significa “tomar para si próprio, escolher”. Assim, “[...] usar exclusivamente a nossa própria vontade – fazendo assim uma escolha própria, sem ser guiado por Deus e pela Igreja – equivale a escolher o mal, tanto em assuntos morais como doutrinai”<sup>20</sup>. É herege, portanto, aquele que “por si mesmo”, através de sua liberdade colocada em prática, vê e interpreta as leis de Deus ou escolheu seus próprios caminhos. Isso significa que a vida das pessoas tende a seguir o caminho da salvação e que somente o livre arbítrio mal empregado a desvia de seu curso. A idéia de “erro” não pode existir, naturalmente, sem a noção de “acerto”. Mas o que

---

<sup>18</sup>LE GOFF, Jacques. “Pecado”. In.: *Enciclopédia Einaudi* (vol.12).Lisboa: Imprensa Nacional, 1987.p.266.

<sup>19</sup>HAIGHT, Roger. “Pecado e Graça”.in.: *Teologia Sistemática*.São Paulo: Paulus, 1987.p.123.

<sup>20</sup>KOCHAKOWICZ, Leszek. “Heresia”. In.: *Enciclopédia Einaudi*.Lisboa: Imprensa Nacional, 1987.p.301.

determina quais ações e condutas se encaixam em um ou outro caminho? O que é certo, o que é errado?

A interiorização da idéia de falha está intimamente ligada ao problema de consciência moral e pode provocar no homem, que compartilha desses valores, sentimentos e condutas especiais, como o medo, a angústia, o sentimento de culpa e o remorso. Ele provoca, além da má consciência, a interpretação de infelicidades como castigos. As situações são interpretadas dentro de um universo movido pela dor e servem para curar ou elevar a alma do fiel. A fome, as dificuldades, as chuvas, as tempestades que destroem as plantações são vistas, muitas vezes, dentro dessa lógica, como infelicidades causadas por Deus, que é justo e tende a curar o homem de seus vícios. Nada é por acaso e o homem se divide entre sua real vontade, que muitas vezes desrespeitaria as leis divinas e a conduta ideal, supostamente esperada por Deus: “Com efeito, não faço o bem que eu quero, mas pratico o mal que não quero. Ora, se eu faço, o que não quero, já não sou eu que ajo, e sim, o pecado que habita em mim” (Rm 7,19-20). Nesse texto, Paulo mostra com o pecado e de que modo se encontra em cada um de nós. Ele não explica essa causalidade por herança, mas fica claro que a humanidade partilha dessa situação que é universal desde o princípio. O homem, angustiado, se divide entre o que quer, visto como o mal e o que deve fazer, visto como o bem.

A grande inovação introduzida pelo cristianismo na história da idéia de pecado foi o conceito de pecado original. O termo foi criado por Santo Agostinho para designar o estado em que o homem vive, em consequência de sua origem, enquanto membro de um grupo de pecadores. À imagem de Adão, perdido pelo orgulho, os homens ligados ao seu pecado pessoal, são igualmente maus: “[...] uma das fontes principais da doutrina do pecado é a clássica narrativa de um primeiro par de seres humanos, originalmente em paz com Deus e completamente integrados consigo mesmos, um com o outro, e com seu meio ambiente. Porém, mediante tentação exterior eles se rebelaram e desobedeceram a Deus, na esteira da qual veio a história do pecado”<sup>21</sup>. A melancolia e a tristeza são vistas como filhas do pecado original e a expulsão do Paraíso marcará a sociedade cristã. A roupa é vista como espécie de penitência, pois ela esconde a consequência de um primeiro erro. As vestimentas do dia a dia são as marcas contínuas do crime humano. Ao olhar para as roupas, o homem jamais se esquecerá do que fez um dia.

---

<sup>21</sup>HAIGHT, Roger. *Op.cit.*.pp.130-131.

Os desdobramentos desse único pecado foram transmitidos aos seres humanos: todos nascem com culpa, em estado de morte espiritual e somente a salvação pode cancelar esse efeito. O ser humano, num canto invisível de si mesmo, esconde ainda uma reserva de veneno. Essa é a mácula da origem, a marca do erro inicial. A existência humana está caída em sua potencialidade essencial e daquilo que foi designada por Deus. A existência humana não é aquilo que deveria ser e a criatura feita “à imagem e semelhança”, por força de sua liberdade, não mais se assemelha ao criador. O ser humano sofreu uma “queda” em sua condição e, nesse caso, a fonte do pecado é a própria existência humana. Os homens, em vez de puros, carregam o pecado dentro de si mesmos como uma força que já está ali desde o primeiro homem.

A tristeza, por exemplo, foi uma categoria analisada como desrespeito às leis divinas. O mesmo ocorre com quem falta à missa ou nos dias de festas obrigatórias. Mas após algumas hesitações fixou-se o número de pecados em sete: soberba (orgulho), inveja, ira, preguiça (desânimo), avareza, gula e luxúria. No entanto, esses sete pecados representam muito mais os vícios, os estados de espírito das pessoas do que pecados em si. Santo Agostinho afirma que “o pecado é toda *ação*, palavra ou cupidez contra a lei eterna”. O cristianismo medieval confundiu um estado, vício, com um ato, o pecado. O vício é um “sentir”, um “querer fazer”, pois posso ter gula e controlar essa situação, não sendo, portanto, guloso. A vontade não implica a prática. Optar por comer muito, nesse exemplo, estaria dentro da vontade e liberdade humanas, ou seja, o livre arbítrio. Tomás de Aquino deixa isso bem claro ao dizer que “[...] todo ato mau é pior do que o vício, sendo este apenas uma disposição a fazer o mal, ao passo que o pecado marca a passagem da potência ao ato”. Mas aquele que errou ou fez algo deve ser punido, corrigido por Deus, que como um pai lhe dará uma lição, afim de que não se repitam tais atitudes.

No Antigo Testamento era comum oferecer sacrifícios no lugar do pecador: “Moisés, perguntado insistentemente pelo bode sacrificado pelo pecado, verificou que havia sido queimado. Porque não comeste a vítima imolada pelo pecado no lugar santo?” (Lv 10,16-17). No Novo Testamento, o princípio judaico de sacrificar vítimas, que irá substituir o pecador, permanece vivo: Jesus é a vítima e os humanos, pecadores. Ele é sacrificado no lugar da humanidade, mas por amor a salva dos seus erros. Por isso diz-se Jesus ser o cordeiro de Deus. Essa postura será o pilar do cristianismo: a entrega voluntária, a idéia de salvação, de curar os pecados, de se purificar, limpar e iniciar nova etapa de vida terrena. Essa postura será um modelo de comportamento, pois se insere em um dos textos inaugurais da narrativa da cultura

cristã. Jesus servirá sobretudo como um destino a ser alcançado, no que diz respeito às condutas e aos valores humanos.

Comunicar aos homens o perdão de Deus é uma das principais missões da Igreja de Cristo. A penitência é vista como continuação da missão de Cristo. É o poder de perdoar e livrar os humanos dos pecados. É preciso que as pessoas se arrependam, que mudem de vida, postura e modifiquem seu espírito. Esse processo de mudança recebe o nome de *metanóia*. O próprio João Batista não convidou as pessoas a fazerem penitência, mas a mudarem de vida, a se voltarem a si mesmas e se converterem. Após confessar seus pecados, os ouvintes não recebiam a absolvição, mas um batismo, ou seja, a imersão nas águas do Jordão que assegurava o apagamento da vida antiga e o surgimento de uma vida nova. A penitência, portanto, significa um “recomeçar”; da profundidade das águas, emerge um novo corpo, puro e livre de vícios.

A remissão dos pecados tem como objetivo, portanto, recriar o homem puro, o autêntico filho de Deus: “O filho do homem veio procurar e salvar o que estava perdido” (Lc 15,6-9). O Novo Testamento é o texto fundador do sacramento da penitência e, em contato com Jesus, o homem se reconhece como pecador: “Afasta-te de mim, Senhor, porque sou um pecador” (Lc 5,8). Alguns teólogos, como Abelardo mais tarde, afirmam que Cristo se interessava muito mais pelos pecadores do que pelo pecado em si e que para eles, os pecadores, se mostrava sempre cheio de benevolência e misericórdia: “[...] vemos na ação cotidiana de Jesus, o exemplo fundador e normativo que a Igreja deverá seguir, a fim de que os homens de todos os tempos possam ouvir a palavra de salvação”<sup>22</sup>. Os cristãos compreendem quem é Deus através de sua experiência e compreensão pelas ações e palavras de seu Filho. “Somente por essa compreensão de Jesus pode o cristão almejar a compreensão propriamente de Deus”<sup>23</sup>. Cristo é a revelação de Deus e também o exemplo do que os cristãos devem ser. O padre será o responsável por continuar a missão do Salvador na Terra e procurar todas as pessoas que fogem do modelo comportamental demonstrado por Jesus. O jeito de agir do Messias é quase o modo de se comportar da humanidade antes da queda. Cristo e sua postura com as pessoas recupera a atitude dos homens antes do pecado original, livre de vícios e maldades. É uma postura mais próxima de Deus, da criação, em que o homem, no sexto dia, foi feito à sua imagem e semelhança. Jesus foi o exemplo do que se “deve ser” e as atitudes de

---

<sup>22</sup>ROUILLARD, Philippe. *História da penitência*. São Paulo: Paulus, 1999.p.13.

<sup>23</sup>TRACY, David. “Tratado da compreensão de Deus”, in.: *Teologia Sistemática*. São Paulo: Paulus, 1987.p.184.

Francisco de Assis, então, podem ser vistas com uma tentativa de se aproximar de Jesus e, por consequência, do melhor e mais puro modo de comportamento humano, aquele em que a criação era a imagem e semelhança do seu criador, o ser humano anterior ao pecado original. O “homem antes da queda”, Jesus e São Francisco: todos são exemplos do que a humanidade deveria ter sido, mas que por ação dos homens, não foi, mas que, portanto, pode ainda vir a ser.

Talvez esteja aí o próprio significado do sacramento: Deus continua a ensinar a Igreja através de sua prática: “[...] a Igreja é definida em termos de sua liturgia como a testemunha e a participante do evento salvífico de Cristo [...]”<sup>24</sup>. O sacramento, portanto, é evento pleno da presença no qual Deus capacita os fiéis para receberem a mensagem de salvação e o poder restaurador e transformador que reúne as pessoas como comunidade do Filho de Deus. O Espírito Santo está santificado em toda ação da Igreja, de forma que reunida possa ser mais verdadeiramente o corpo de Cristo e, portanto, poder realizar a obra de Deus; “[...] realizando os bens espirituais com Cristo, a Igreja torna os fiéis contemporâneos do Cristo através da fé”<sup>25</sup>. A comunidade eclesial é, nesse caso, o lugar de realização da salvação e é seu papel salvar a todos os fiéis, sendo zelosa aos seus comportamentos, garantido, assim, a entrada para o Reino do Senhor.

Desse modo, os religiosos devem se colocar na procura do filho desgarrado para que ele possa, após reflexão e *metanóia*, voltar para o corpo da Igreja. Essa é uma obrigação do amor e que está colocada na parábola do “filho pródigo” (Lc 15:11-32). O pai não cessou de esperar o retorno do seu filho, mas foi esse que, depois de uma experiência ruim, decidiu voltar: “a resposta do pai [...] consistiu em ultrapassar infinitamente o que o filho esperava, em acolhê-lo não como penitente, mas como filho [...]”<sup>26</sup>.

No Evangelho de São Mateus, o poder de perdoar é transmitido a todas as pessoas: “O filho do homem tem poder, na terra, de perdoar pecados”; “[...] as multidões glorificaram a Deus, que deu tal poder aos homens” (Mt 9,6-8). Não apenas Deus é o responsável por indicar e purificar a humanidade de seus pecados, mas as próprias pessoas são vigilantes delas mesmas e podem, portanto, salvar umas às outras. O que se cria com isso é uma verdadeira obsessão em procurar em si mesmo e nos outros atitudes que se aproximam ou se distanciam do modelo criado pela cristandade, a partir da ação de Deus na Terra sob a forma de seu filho

---

<sup>24</sup>DUFFY, A; Regis. “Os sacramentos em geral”. in.: *Teologia Sistemática*. São Paulo: Paulus, 1987.p.248.

<sup>25</sup>GEREMEK, Bronislaw. “Igreja”. In.: *Enciclopédia Eunaudi* Lisboa: Imprensa Nacional, 1987.p.164.

<sup>26</sup>ROUILLARD, Philippe. *Op.cit.*p.14.

Jesus. Pecado grave nesse período é aquele que traz conseqüências desastrosas e que são considerados prejudiciais à unidade do corpo de Cristo: “[...] se ela - a Igreja - é algo real, e seus membros são pecadores e enquanto pecadores ainda membros, então ela própria é pecadora [...]”<sup>27</sup>. Nesse sentido, a Igreja reunida conscientiza-se da cura de seus membros individuais e a autoridade de permitir readmissão é o que tem sentido diante de Deus; “Se perdoares os pecados dos homens, serão perdoados. Se não lhes perdoares, não serão perdoados” (Jo 20,23). Aqueles que se aproximam da penitência obtêm da misericórdia divina o perdão da ofensa feita a Deus e “[...] ao mesmo tempo são reconciliados com a Igreja que feriram pecando e a qual colabora para sua conversão com caridade, exemplo e oração”<sup>28</sup>.

Todo cristão, individualmente, deve se esforçar para ganhar seu irmão que se perdeu e fazer com que ele se reconcilie num processo de reintegração ou exclusão. Isso fica claro num texto de Paulo: “Se ainda inimigos fomos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho, muito mais agora, já reconciliados, seremos salvos por sua vida. [...] agora recebemos a reconciliação” (Rm 5,10-11). A exclusão de um pecador ou dos pecadores tem como finalidade não contaminar a comunidade e, se possível, salvar o pecador. Aquele que peca deve ser “[...] entregue a Satanás para a perda da sua carne, com o propósito de que o espírito seja salvo no dia do Senhor” (1Cor 5,1-5). O que se pode perceber é que o batismo de João Batista foi o primeiro modo de o homem se libertar de um pecado que ele mesmo não tinha cometido, mas sim a humanidade em seu princípio. A limpeza do pecado original a partir da imersão nas águas era a chance de se “religar” a Deus, de reconciliação com o Senhor, de transformar o homem novamente naquilo que ela já foi um dia: a imagem e semelhança do Pai. No entanto, mesmo após o batismo os homens pecam e foi preciso elaborar um sistema de penitência e reconciliação para os cristãos que cometessem faltas graves depois de terem sido batizados.

A penitência permite, portanto, a volta à comunhão, o retorno à comunidade que o tinha julgado. As práticas penitenciais podem ser consideradas como uma maneira de controlar o comportamento dos fiéis e de reduzir a distância entre o cotidiano e os preceitos religiosos, reaproximando-os de Deus. A idéia central é que essa aproximação faça o fiel refletir sobre suas atitudes, consideradas culpadas e que o seu arrependimento deva ser entendido como um segundo batismo, um segundo sacramento da remissão dos pecados e da reintegração à Igreja: “[...] para os cristãos que tiverem cometido uma falta grave depois do batismo, Deus, em sua

---

<sup>27</sup>DUFFY, A; Regis. “Penitência”. in.: *Teologia Sistemática*. São Paulo: Paulus, 1987.p.311.

<sup>28</sup>Idem. *ibidem*. p.319.

misericórdia, concede uma segunda tábua de salvação”<sup>29</sup>. Essa tábua é a penitência: “[...] as ‘tarifas’ penitenciais não só introduzem na ética a possibilidade de medir, de pesar os próprios pecados, mas traçavam também o caminho da salvação da sombra densa do pecado”<sup>30</sup>. Parece ser essa a tradição que fez parte dos primeiros padres que chegaram à América no início do século XVI. O indígena visto como filho, o confessor como um pai que instrui e todos juntos estariam a caminho de reviver uma comunidade cristã perfeita, sob os moldes do catolicismo primitivo. Nesse sentido, se insere a noção de comunidade perfeita de indígenas aptos à conversão, narrada pelos primeiros evangelizadores da Nova Espanha. A obra de Toríblio de Benavente, o Motolinía é um exemplo desse período inicial missionário.

No entanto, a tradição medieval criará outra idéia: a de padre como professor, colhido em sua atitude de ensinar. A Escolástica trouxe para o sacramento da penitência a idéia de que existe um convite implícito nas Escrituras que incita o crente a explicar o motivo de sua fé: “Esteja sempre pronto a satisfazer a quem o interrogar, a explicar o que são para você a fé e a esperança” (1Pedro 3,15). A fé não deve apenas ser sentida, mas explicada e detalhada em sua forma mais íntima. De que modo a sente e como a sente se transformam em questões levantadas pela Igreja e de interesse dos confessores. Não basta analisar o exterior e as condutas, mas os pensamentos que levaram a elas. Pedro Abelardo, nascido no ano de 1079 d.C falou também sobre o sacramento da penitência e sua contribuição é essencial: “[...] pecar é desprezar nosso Criador, isto é, descumprir completamente diante dele o compromisso de renunciar àquilo que acreditamos seja nosso dever renunciar em nome dele”<sup>31</sup>. A partir de Abelardo, que utiliza o próprio Cristo como modelo, o importante é a intenção do pecador e o ato capital da penitência deve ser o arrependimento pleno. Dessa maneira, o interesse é mais particular e cada fiel deve ser tratado a partir de suas especificidades. Essa é uma certa individualização do sacramento que, muito mais do que ser auricular, se torna mais íntimo, detalhado, nas atitudes e, sobretudo nas intenções do penitente. Postura totalmente diferente de pessoas como São Bernardo que afirmou: “Gerados pelo pecado, pecadores, nós geramos pecadores [...]”<sup>32</sup>. Para ele não há espaço para a vontade humana, na medida em que todos estão fadados a serem pecadores. Aqui não há intenção, pois o pecado existe sem a participação consciente das pessoas. Mas é a tradição de Abelardo que seguirá adiante.

---

<sup>29</sup>Idem. *Op.cit.*p.24.

<sup>30</sup>GEREMEK, Bronislaw. *Op.cit.*pp.197-198.

<sup>31</sup> LE GOFF, Jacques. *Os intelectuais da Idade Média*. Rio de Janeiro. José Olympio, 2003.p.72.

<sup>32</sup> Idem. *Ibidem*.

Compreensível que alguém como ele tenha escrito isso sobre culpa e penitência: julgado por seus desejos colocados em prática, naturalmente valorizaria a intenção em detrimento dos atos em si.

Durante o século XIII, a Igreja esforçou-se para barrar o avanço das heresias e, por isso, teve como meta obrigar os cristãos a manifestarem, uma vez por ano que seja, seu pertencimento e fidelidade à Igreja Católica. Por isso, o IV Concílio de Latrão (1215) faz a confissão ser obrigatória e anual. O conforto e o perdão divino foram as ambições da Igreja que exigia dos fiéis, a partir de agora, a confissão detalhada de todos seus pecados. Isso é o mínimo de vida sacramental requerido a todo cristão: “[...] A generalização dessa coação modificou a vida religiosa e psicológica dos homens e das mulheres do Ocidente [...]”<sup>33</sup>. A preocupação, entretanto, não foi com a penitência em si, mas sobretudo na acusação de pecados e práticas vistas como heréticas. Era preciso apresentar-se ao padre, ao menos uma vez por ano, por temor de causar escândalo. O próprio nome “sacramento da penitência” não correspondia mais à realidade, porque seus dois elementos essenciais passaram a ser a confissão e a absolvição, enquanto a penitência passou a ter valor mais simbólico. O desenvolvimento da doutrina da confissão significava evidenciar o problema do comportamento e da mentalidade dos fiéis como objetivo de cristianização.

O objetivo da confissão dos pecados é fazer com que o penitente diga tudo e de modo sincero. Após se confessar e refletir sobre o erro, o processo de confissão pode levar o penitente a duas situações: num primeiro momento pode ocorrer uma consciência de que o seu ato foi errado e, só assim, ele estaria pronto para receber o perdão divino. Esse estágio da alma, em que ocorre uma detestação imperfeita dos pecados denomina-se *atrição*. A *atrição* é um movimento do Espírito Santo que abala o fiel para fazer uma entrada que exclua a vontade de pecar e encerrar a esperança do perdão. O segundo efeito da confissão é chamado de *contrição*, que seria um arrependimento perfeito, que proporciona liberdade e perdão divinos. Tomás de Aquino afirma que “[...] por sua força misteriosa o sacramento torna ‘contrito’ aquele que, no início, era simplesmente ‘atrito’”: “[...] a primeira noção que tocou o filho pródigo do Evangelho foi a de sua miséria [...] falta pão para se alimentar [...] é [...] então que ele cai em si”<sup>34</sup>. Antes de ser absolvido e receber perdão de Deus, o fiel precisa detestar seus pecados.

---

<sup>33</sup>DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o perdão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.p.13.

<sup>34</sup> Idem. *Op.cit.*,p.47.

Mas para que isso ocorra, o confessor não pode repreender o penitente. Ele deve obter as confissões com sabedoria e destreza, ajudar, suavizando, prometendo o perdão. O confessor começa a se exprimir de maneira amável até que se estabeleça uma espécie de confiança recíproca: “[...] o confessor deve exortar cada vez mais abertamente o penitente a dizer a verdade”<sup>35</sup>, pois poucos são os eleitos a serem salvos e muitos os que são lançados ao mundo do pecado: “Muitos são os chamados, mas poucos os escolhidos” (Mt 22,14). Do ponto de vista cristão, a história humana é, sem dúvida, uma história do pecado, mas ela é ao mesmo tempo uma história da salvação: “Vinde a mim, todos os que estais cansados e oprimidos, e eu vos aliviarei” (Mt 11,28). Mas uma das dificuldades da confissão não é criada apenas pelo fosso entre um juiz e um culpado, mas pelo fato de só haver confiança de um único dos lados. A vergonha se torna o principal obstáculo para a confissão. O confessor se transforma agora em “especialista de casos de consciência”.

Os manuais para confessores e padres se multiplicam, “[...] fazendo surgir um horizonte comum do mal que delimita a existência do homem. Esta abundante literatura teológica procura racionalizar o mundo do mal, aplicando as leis da razão, catalogando e classificando os pecados, indicando com rigor as vias de salvação”<sup>36</sup>. Estabelece-se, assim, um princípio normativo. A confissão anual foi, assim, instituída para “[...] distinguir o católico do herege [...] e passou a servir de critério para se distinguir o católico praticante do católico não praticante ou indiferente”<sup>37</sup>. Desse modo, o ato de se confessar se torna um eixo da prática católica, como diferenciação, ela se transforma como o nervo da disciplina cristã, em que um diretor espiritual visita os sonhos e desejos das pessoas, julgando-os a partir de seu ponto de vista.

Após a Reforma do século XVI, a Igreja Católica sentiu-se amplamente agredida pelas idéias de Lutero e outros reformadores. O número de fiéis perdidos foi bastante grande e os dogmas da Igreja colocados em dúvida. Diante disso, há uma reação católica e o Concílio de Trento (1545-1563) teve como principal objetivo reafirmar as verdades da Igreja. O nome da cidade de Trento iria se identificar com o discurso moral que a Igreja se proporia a aplicar em toda a cristandade, incluindo a Nova Espanha da segunda metade do século XVI e XVII. Era preciso, depois de tantos cismas, definir a correta doutrina da Igreja e estabelecer um sistema eficaz de supervisão eclesiástica. As autoridades eclesiásticas se esforçavam para dar uma

---

<sup>35</sup> Idem. *O pecado e o medo*. Bauru: Edusc, 2003.p.416.

<sup>36</sup> Idem. *Op.cit*,p.199.

<sup>37</sup>DUFFY, A. Regis. *Op.cit*.p.58.

justificação teológica à disciplina católica, recorrendo facilmente à noção de direito divino e de missão da Igreja sobre a Terra. Os reformadores representavam as atitudes do “Inimigo” para impedir o triunfo da cristandade. Sobre a penitência será dito: “[...] tudo o que de santidade, de piedade e de religião foi conservado na Igreja [...] deve ser atribuído, em grande parte, à confissão”<sup>38</sup>.

O catecismo de Trento aconselha que se os confessores não notarem nos penitentes as disposições que permitem conceder a absolvição, eles, os confessores, convencerão a dedicar algum tempo a examinar com maior cuidado sua consciência e os dispensarão tratando-as com a maior doçura possível; “[...] da penitência, pode-se afirmar com verdade que, se suas raízes são amargas, seus frutos são muito doces”<sup>39</sup>. O Concílio de Trento sustentou a necessidade de confissão detalhada a um padre e o valor da contrição motivada pelo amor a Deus e pela vergonha de ter pecado contra ele. Havia considerado como suficiente um temor do Inferno unido à esperança do perdão e excluindo a vontade de pecar; “[...] mas a reforma tridentina debateu-se no interior de um difícil dilema: o da quantidade e da qualidade. Podia-se exigir da massa de fiéis os comportamentos éticos e religiosos de uma piedosa elite?”<sup>40</sup>.

Há uma grande separação em Trento: seguir Tomás de Aquino é seguir o estudo racional religioso e, assim, a Teologia ganha tons de ciência, de algo cuja compreensão plena se restringe a um pequeno grupo. Desse modo, existem aqueles que pensam e raciocinam, os teólogos, religiosos e os que devem ser cristãos e seguir os primeiros, nesse caso o povo desinformado. É essa mesma postura de superioridade que será formulada em Trento que atingirá as novas terras, em posturas professorais e paternais dos missionários em relação aos indígenas, sobretudo após a verificação das dificuldades da catequese. A verdade está com os frades e cabe aos indígenas obedecer e escutar.

Após alguns anos de otimismo e expectativa, mas de pequenos sucessos, os frades passam a ver os indígenas como ignorantes, incapazes de compreender a doutrina em sua dimensão mais plena: “[...] traían a los americanos las luces del cristianismo y que representaban la autoridad de la Iglesia con Madre y Maestra”<sup>41</sup>. A partir da Contra-Reforma buscou-se a melhor maneira de exercer um controle mais eficaz no âmbito da vida individual e qualquer discurso moral em o efeito “domesticador” quando projeta para o outro a figura de

---

<sup>38</sup>Idem. *Op.cit.*p.60.

<sup>39</sup>DELUMEAU, Jean. *A confissão...*p.37.

<sup>40</sup>Idem. *Op.cit.*p.66.

<sup>41</sup> MANCERA, Sonia Corcuera. *Del amor al temor: borrachez y control en la Nueva Espana*. México: FCE, 1994.p.27.

homem cumpridor de leis e regras: “Esta propuesta destacaba la importancia de liberar a alma de las vanidades y de los deseos mundanos por medio de habitos disciplinados que se iniciaban en la niñez y se desarrollaban a lo largo de la vida”<sup>42</sup>. Os frades deveriam se mestres, médicos e juizes. Eles tinham que projetar e multiplicar essa representação de “homem modelo”, seja Jesus ou São Francisco, e ensinar aos fiéis o caminho da salvação. Era preciso padronizar o comportamento indígena a partir do ponto de vista cristão.

Durante a metade do século XVI à metade do XVIII, a doutrina dominante nos diretores de consciência havia se inclinado em favor da indulgência com os fiéis. Era uma resposta a uma larga inquietude sobre a salvação. Permitia tornar novamente dignas do Paraíso pessoas cuja devoção era pequena e a contrição incerta. Com isso, estabelece-se uma prática de perdoar muito, mesmo porque, não perdoar e aumentar a rigidez do processo de salvação poderia ser uma arma contra a própria Igreja que, naquele momento, perdia um número grande de fiéis para as Igrejas reformadas: “[...] uma prática ampla de absolvição que o próprio concílio não havia de modo algum excluído, uma vez que afirmara que o ‘pecador pode ser absolvido pela sentença do padre não uma vez, mas todas as vezes que, tendo cometido o pecado, recorrer ao sacramento com sentimentos de penitência’<sup>43</sup>.

No capítulo VIII da sessão XIV, o concílio deixa bem claras suas intenções de manter o maior número possíveis de fiéis no corpo da Igreja: “Assim como o médico não dá remédio a tal ponto forte, quem em razão da fraqueza do organismo, faça surgir um perigo maior, assim também o padre, por uma inspiração divina, nem sempre impõe toda a sua pena devida por um pecado, a fim de não desesperar o doente e não afastá-lo completamente da penitência”. Os pedidos de perdão estão inseridos em termos de vida e dos valores da pessoa que quer salvar a própria vida e sua consciência, através de uma história que ela conta. Buscava-se perdão em lugar de justiça e há grande importância dada à verdade e o penitente deve sempre dizê-la: “[...] as pessoas confessavam seus pecados como se contassem uma história. Transformar um ato terrível em uma história é uma maneira de se distanciar do fato: na pior das hipóteses uma forma de auto enganar-se; na melhor uma maneira de perdoar a si mesmo”<sup>44</sup>.

Para Trento, a confissão individual a um sacerdote remonta às origens da Igreja e é, portanto, um direito entregue por Deus. O Concílio de Trento insistiu em três pontos:

---

<sup>42</sup> Idem. *Op.cit.*p.32.

<sup>43</sup> DELUMEAU, Jean. *A Confissão...*p.76.

<sup>44</sup> DAVIS, Natalie Zemon. *Op.cit.*p.166.

necessidade da confissão de todos os pecados graves ao menos uma vez por ano; necessidade de apresentar seus pecados ao julgamento do confessor e um certo esforço teológico para provar que essas exigências não são simples regras fixadas pela Igreja, mas que vêm de Deus. Isso será considerada lei absoluta, impondo-se a todos e no mundo cristão inteiro. Em Trento, a penitência é verdadeiramente sacramento, instituído por Cristo, que não pode ser recebido sem tristeza e a confissão oral na qual todos os pecados e suas circunstâncias devem ser confessados; somente os sacerdotes aos quais foi dado esse poder podem absolver esses pecados.

Se a Igreja dava grande importância à confissão anual ou freqüente e se o Concílio tentava trazer força e unidade para a instituição, era necessário que os sacerdotes fossem bem preparados para esse ministério. Isso fez aumentar os ensinamentos da moral e do direito canônico, além das discussões dos casos de consciência. A criação do confessionário (1572) reforçou a idéia de pai espiritual: “[...]pai”, nesse tipo de discurso, está sempre associado a ternura e perdão. Não se trata do *pater famílias* que governa com autoridade no seio da família, mas da personagem evangélica que corre ao encontro do filho pródigo, abraça-o afetuosamente e reintegra-o na casa comum”<sup>45</sup>.

Nesse sacramento, o pecador faz o aprendizado como experiência de misericórdia divina e o confessor procurava conseguir do penitente o compromisso de mudar sua maneira de vida. Mas para muitos o exame da consciência se chocava com certa liberdade e ficavam doentes antes de se confessar. A confissão forçava, para o cristão, o exame de suas atitudes; a romper uma relação adúltera, a restituir o que tinha roubado. É uma questão do permitido e do proibido, do que se devia ou podia fazer. A Igreja romana quis confortar os fiéis, entregando-lhes o perdão divino, em troca do que exigiu uma confissão explícita, pois nenhuma outra Igreja atribuiu tanta importância quanto o catolicismo à confissão detalhada e repetida dos pecados. A Igreja é a dispensadora do perdão e a responsável pela salvação dos humanos na Terra.

Deus castiga, mas sempre fornece a segunda chance e anuncia a salvação no momento em que condena. Existe sempre a promessa de salvação e idéias constantes de perdão. Mas aquela que confessa mostra que o mundo não é mais perfeito e nem paradisíaco, pois confessar indica o erro e, ao mesmo tempo, reforça e institui a regra. O que é perfeito não admite acréscimos e nem subtrações. Deve ser do jeito que “tem que ser”.

---

<sup>45</sup>DELUMEAU, Jean. *Op.cit.*.p.10.

A confissão é, nesse caso, o espaço onde as utopias de mundos perfeitos e comportamentos ideais fracassam e onde, necessariamente, deverá ocorrer uma negociação, mesmo que ambas as partes, confessor e penitente, nem se dêem conta disso. Mesmo porque a idéia de perdão infinito fará com que não haja desistências no caso da evangelização da América, pois confessar e escutar o penitente é aceitar o homem como ser falível e passível de erros e, portanto, sempre pronto para realizar um mundo melhor. E, assim, essa visão parece estar mais presente na América durante o segundo momento de evangelização. Em obras como do frei Bernardino de Sahagún e o Manual de Ministros de Jacinto de La Serna, o confessor é o médico, teólogo, racional e os indígenas os doentes descontrolados que devem receber a salvação, que devem escutar as regras, agora normatizadas por catecismos e manuais. Mas os primeiros anos missionários tinham tido outra postura. Com a certeza da bondade indígena, o *milenarismo* e a *utopia* religiosa encheram os frades de otimismo. Nesse início, o indígena não era o doente, mas ao contrário, um irmão moralmente superior que como um filho, necessitava de ajuda. Os padres não eram vistos também como médicos, mas sobretudo como pais cuidadosos. Momentos distintos, representações diferentes sobre a salvação indígena e a penitência e a confissão ganhavam novos significados.

## CAPÍTULO II

### SONHAR É ACORDAR PARA DENTRO

#### UTOPIA, AMÉRICA

*“Por que tenho saudade de você, no retrato, ainda que o mais recente? E por que um simples retrato, mais que você, me comove se você mesma está presente? Talvez porque o retrato, já sem o enfeite das palavras, tenha um ar de lembrança [...]”.*

Cassiano Ricardo

O poeta Mário Quintana disse que “sonhar é acordar para dentro”. Os olhos se fecham, não querem ver o que está à frente e, de repente, lançam luz para o interior de cada um de nós: “quando fecha os olhos, te iluminas por dentro”, escreveu Octavio Paz. Sonhar é querer ter aquilo que não se tem, é poder tocar o que não se toca, mas o que apenas, dentro de cada um, aparece como algo inatingível num determinado instante. O sonho é o desejo de transformar uma vontade em realidade e, moradores da alma, são os desejos ainda não realizados. Eles nos dão força e nos fazem seguir adiante: “[...] o sonho é uma experiência pessoal daquele profundo, escuro fundamento que dá suporte às nossas vidas conscientes, e o mito é o sonho da sociedade. O mito é o sonho público, e o sonho é o mito privado”<sup>46</sup>. Muitas sociedades e culturas misturam sonhos, mito e realidade. Os sonhos se transformam em mitos, mas são produzidos pelo mundo “real”, mas ao mesmo tempo esse mundo lhes devolve uma imagem que faz o mito se modificar, alterando assim também os sonhos existentes: “Viver os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente ‘religiosa’ [...] não se trata de uma comemoração dos eventos míticos, mas de sua reiteração”<sup>47</sup>.

Alguns autores acreditam que a chegada dos europeus à América e as práticas do processo de colonização estão diretamente vinculadas à projeção de imagens, sonhos e utopias que serão lançados sobre as novas terras. A história da Europa se transformará também na

---

<sup>46</sup>CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Atena, 2001. p.42.

<sup>47</sup> ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2002.p.22.

história da América; “[...] onde termina a Europa, onde começa a América? É possível pensar o que seríamos sem o colonizador [...] todos nos contando suas impressões de europeus exilados nos trópicos, deformando [...] o que viam, cheiravam ou sentiam?”<sup>48</sup>. É preciso compreender em que momento e época o Novo Mundo surgirá como “nova chance”, advento do milênio, riquezas e prosperidade.

A palavra “*Utopia*”, em grego, significa “em lugar nenhum” e foi utilizada por Thomas More em 1516 para designar a ilha deserta e imaginária de sua obra. Esse local, construído pelo autor, mostrou-se como imagem “invertida” de uma sociedade inglesa e européia criticada por ele. No entanto, sua crítica tocou em importantes pontos dos problemas europeus, como a política, a organização social, as colheitas, as guerras e o comércio. O país imaginário não apresentava nenhum desses problemas, mas antes o contrário, sabe administrar tudo de modo diferente. Diante de uma Europa castigada pelo frio e pela fome, Utopia se mostra como a inversão dessa condição em que “embora saibam com precisão rigorosa a quantidade de víveres necessária ao consumo [...] não deixam, contudo, de semear grão e de criar gado, para além desse consumo [...]”<sup>49</sup>. As doenças e epidemias, que dizimam centenas de milhares de pessoas, perderiam efeito num lugar onde “[...] tudo está tão bem organizado e a comunidade tão bem governada que [...] Encontram remédio rápido e fácil para as deteriorações presentes, prevenindo mesmo as possíveis”<sup>50</sup>. Os valores morais, tão corrompidos e criticados, como o adultério e os prazeres da comida e bebida ficam, certamente, em segundo plano, pois “[...] preferem principalmente os prazeres do espírito, que consideram como os principais e mais essenciais de todos. Pensam que os mais importantes advêm do exercício da virtude e da consciência de uma vida perfeita”<sup>51</sup>.

O pensamento utópico é o território da esperança, lugar onde tradicionalmente a nostalgia encontra refúgio e desde onde se projeta o futuro. O lugar que não existe, o país de nenhuma parte: “O território da utopia que ‘não está aqui’ supõe o esforço de criação de outro mundo, alteridade que recupera as virtudes do passado, se projeta no futuro ou, simplesmente, se representa como já existente apenas dado em outro lugar. Esse outro mundo de alteridade representa uma contra imagem crítica desta realidade [...]”<sup>52</sup>. Desse modo, a utopia, por mais

---

<sup>48</sup> SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.p.14.

<sup>49</sup> MORE, Thomas. *Utopia*. São Paulo: Martin Claret, 2003.p.55.

<sup>50</sup> Idem. *Op.cit.*p.63.

<sup>51</sup> Idem. *Op.cit.*p.81.

<sup>52</sup> AÍNSA, Fernando. *De la edad de oro a El Dorado: génesis del discurso utópico americano*. México: FCE, 1992.p.10.

projetada no futuro que pareça se nutre sempre de saudade. Ela está sempre cheia de ausências, tanto daquela que um dia se viveu e não a encontra mais, como das ausências de coisas simplesmente nunca vividas. Saudades do que nunca se teve ou do que se imaginou um dia ter, nos tempos da criação.

A utopia mais racional se enraíza inevitavelmente com o Paraíso perdido, com a expulsão do homem do Éden: “O Jardim do Éden é uma metáfora para aquela inocência que desconhece o tempo, desconhece os opostos e vem a ser o centro primordial a partir do qual a consciência se dá conta das mudanças. É a idéia de renovação universal produzida pela reatualização cultural de um mito cosmogônico, de origem do mundo. É uma crença de se recuperar um “princípio” absoluto, o que implica a destruição e a abolição simbólica do Velho Mundo. Existiu perfeição nos primórdios. A Idade de Ouro foi proclamada não apenas no passado, mas igualmente no futuro. Pareceu existir certa beatitude inicial no Paraíso: “[...] os mitos recordam continuamente que eventos grandiosos tiveram lugar sobre a Terra, e que esse “passado glorioso” é uma parte recuperável”<sup>53</sup>; “O *retorno à origem* oferece esperança de renascimento. [...] a vida não pode ser reparada, mas somente *recriada* mediante um retorno às fontes”<sup>54</sup>; [...] A vida, na realidade, começou com aquele ato de desobediência”<sup>55</sup>. Nesse sentido, a invenção desses outros lugares representa, de fato, nova invenção de si mesmo.

O descobrimento da América será um acontecimento de forte impacto no imaginário europeu dos séculos XV e XVI. “Apesar de toda data que permite separar duas épocas ser arbitrária, nenhuma é mais indicada para marcar o início da era moderna do que o ano de 1492, ano em que Colombo atravessa o Oceano Atlântico. Somos todos descendentes diretos de Colombo, é nele que começa nossa genealogia. Desde 1492 estamos, como disse Las Casas ‘neste tempo tão novo e a nenhum outro igual’. A partir desta data, o mundo está fechado. ‘O mundo é pequeno’ declarará o próprio Colombo. Os homens descobriram a totalidade de que fazem parte. Até então, formavam uma parte sem todo”<sup>56</sup>. Essas novas terras farão parte, agora, da história do continente europeu, serão vistas, lidas e interpretadas, todas as ilhas e locais, pelos olhos daqueles que chegam. O problema consiste em explicar o aparecimento da

---

<sup>53</sup>ELIADE, Mircea. *Op.cit.*p.128.

<sup>54</sup>Idem. *Op.cit.*p.32

<sup>55</sup> CAMPBELL, Joseph. *Op.cit.*p.53;

<sup>56</sup> TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.p.6.

América no seio da cultura ocidental<sup>57</sup>, porque essa questão envolve a maneira de se conceber o “ser” da América e o sentido que se há de atribuir à sua história.

O caminho para as Índias muitas vezes esteve vinculado à possibilidade de se encontrar o Paraíso: “Longe de ser uma questão fútil e inofensiva, especular sobre a localidade do Éden implicava rediscutir o maior de todos os problemas teológicos: o mistério da salvação”<sup>58</sup>: A viagem e a travessia marítima ganharam tons hagiográficos, na medida em que a literatura registrou o sofrimento e as dificuldades de homens cristãos a atingir o Paraíso perdido.

Nesse caso, a maneira que a América foi narrada está diretamente vinculada ao modo com que a Europa pôde enxergar a América. O Novo Mundo, assim, “[...] incorporou-se ao imaginário europeu com uma série de atributos que já haviam sido delegados a ela muito antes de ser descoberta. [...] a América já fazia parte do imaginário europeu, representando para Colombo apenas a comprovação de tudo o que havia sido produzido pela sua imaginação”<sup>59</sup>; “A curiosidade do viajante, no entanto, é duplamente singular. Porque ele não quer conhecer, e sim comprovar”<sup>60</sup>. Tudo estava pronto para receber essas novas terras, de que modo elas seriam, o que encontrar, que tipo de pássaros e habitantes existiam: “[...] as crenças de Colombo influenciam suas interpretações. Ele não se preocupa em entender melhor as palavras dos que se dirigem a ele, pois já sabe que encontrará ciclopes, homens com cauda e amazonas [...]”<sup>61</sup>. O navegador tenta encaixar a realidade naquilo que ele imagina encontrar nesse mundo. Mesmo quando a realidade se distancia daquilo que imagina, não deixa de crer nas idéias que já vinham com ele. É como se o almirante contasse uma história de frente para trás. Tudo está pronto e, independente da realidade, talvez seu relato não fosse tão diferente. Ele consegue reinterpretar as Sagradas Escrituras a fim de tornar o descobrimento o momento final de uma história universal.

Colombo pratica, assim, uma estratégia “finalista” da interpretação: o sentido final é dado imediatamente “[...] procura-se o caminho que une o sentido inicial a este último. Ele sabe de antemão o que vai encontrar; a experiência concreta está aí para ilustrar uma verdade que se possui, mas não para ser investigada”<sup>62</sup>. Essa postura faz com que não apenas Colombo,

---

<sup>57</sup> O’GORMAN, Edmundo. *A Invenção da América*. São Paulo: UNESP, 1992.p.25.

<sup>58</sup> GOMES, Plínio Freire. *Um berege vai ao Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.p.14.

<sup>59</sup> THEODORO, Janice. *América Barroca*. São Paulo: EDUSP, 1992.p.42.

<sup>60</sup> GIUCCI, Guillermo. *Op.cit.*p.26.

<sup>61</sup> TODOROV, Tzvetan. *Op.cit.*p.19.

<sup>62</sup> TODOROV, Tzvetan. *Op.cit.*p.18;

mas talvez vários cronistas, do início da colonização, encaixem suas vidas e seus destinos no fato e no ato do descobrimento. O Paraíso foi encontrado, pois era o que diziam as escrituras. Começam as buscas para identificar o que já existia no que existe: São Tomé, as viagens de São Brandão, Moisés, profecias de Isaías, em todo e qualquer acontecimento no Novo Mundo. O mundo real, aos olhos dos cronistas, começava a dar pistas de que as profecias e as escrituras se concretizavam. Tudo provava uma verdade universal, de Deus, inquestionável. A narrativa de terras prometidas e de lugares maravilhosos existia na tradição clássica, em culturas nórdicas, fenícias e, a cada época, migrava de lugar: “Cada época constrói mentalmente o seu universo [...] cada época constrói mentalmente a sua representação do passado [...]”<sup>63</sup>. O Paraíso só precisava mudar de lugar: o acampamento da imaginação só precisava se desmanchar e ser remontado em outro local: “[...] a localização atlântica do Paraíso atesta que a utopia é geograficamente transferível e que, uma vez abandonado seu *locus* originário, é capaz de adquirir novas características e funções”<sup>64</sup>.

Mas o encontro com as novas terras estaria por vir e o choque entre o que se “imaginava ser”, tão reforçado pelas literaturas de viagens, com o que “realmente era”, provocaria sensações, criaria novas imagens e sobretudo novas práticas.

O Paraíso, então, será pintando pelos olhos e ao gosto da pena do conquistador: “[...] as primeiras imagens são paradisíacas: uma vegetação exuberante, águas límpidas, aves raras [...] Exageros de viajantes impressionados pela magia dos trópicos, inspirados no Paraíso Terrestre”<sup>65</sup>. A partir disso, a América tinha que ser o que se esperava dela e pouco importava a realidade: os fatos não penetram no mundo onde vivem nossas crenças. O Novo Mundo ficará, num primeiro instante, no campo das idealizações: “[...] simples territórios metamorfosearam-se em vastas extensões de ilusão [...]; e os objetivos declarados das empresas descobridoras desviaram-se para uma perseguição insaciável de realidades fantásticas”<sup>66</sup>. O viajante europeu se dá o direito de realizar seus sonhos a partir da modificação dos espaços distantes da metrópole e, assim, regiões desconhecidas lhe permitem projetar suas fantasias e críticas, formadas em seu próprio mundo. Ocorre uma transição do desejado para o

---

<sup>63</sup> FEBVRE, Lucien. *O problema da descrença no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Editorial Início, 1987.p.12.

<sup>64</sup> GIUCCI, Guillermo. *Op.cit.*.p.36.

<sup>65</sup> GRUZINSKI, Serge. *Virando os séculos: 1480-1520*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.p.14.

<sup>66</sup> GIUCCI, Guillermo. *Op.cit.*.p.15

desconhecido, em que espaços inexplorados e distantes do eixo europeu, ganham projeções deslumbrantes.

O encontro de Colombo se transforma num sonhar acordado e o território americano será preenchido com as virtudes que se desejou encontrar desde tempos imemoriáveis na sociedade e cultura ocidental: “Em vez de se desmentirem na confrontação com a realidade do Novo Mundo, os mitos e lendas do passado sobre ‘outros mundos’ possíveis se atualizam”<sup>67</sup>. Os mitos renascem, crescem e se renovam. Ocorre um esforço de adequação da realidade a um imaginário que a precede: “O prazer de produzir uma narração de acordo com suas expectativas, construídas bem antes da viagem, era superior à sua capacidade de descrever um continente desconhecido. Nesse sentido, Colombo vai estruturar em seu diário na apenas o seu sonho, mas [...] um sonho europeu”<sup>68</sup>. Realidade e fantasia se misturam.

Não é à toa que Colombo em suas primeiras descrições vê e enxerga, de fato, o Paraíso: “Esta ilha é imensa e muito plana, de árvores verdíssimas e muita águas, com uma vasta lagoa no meio, sem nenhuma montanha e tão verde que dá prazer só em olhá-la [...]”<sup>69</sup>. Pero Vaz de Caminha, anos depois, em sua carta ao rei de Portugal, diz algo semelhante: “Andamos por aí vendo o ribeiro, o qual é de muita água e muito boa. Ao longo dele há muitas palmeiras. Enquanto andávamos nessa mata a cortar lenha, atravessavam alguns papagaios essas árvores; verdes uns, e pardos, outros, grandes e pequenos”. Sobre os índios, diz o almirante: [...] tudo aceitavam e davam do que tinham com a maior boa-vontade. Mas me pareceu que era gente que não possuía praticamente nada. Andavam nus, como a mãe lhes deu à luz [...]”<sup>70</sup>. Caminha também se aproxima de Colombo a esse respeito: “A feição deles é serem pardos, um tanto avermelhados, de bons rostos e bons narizes, bem feitos. Andam nus, sem cobertura alguma. Nem fazem mais caso de encobrir ou deixa de encobrir suas vergonhas do que de mostrar a cara”. Todorov faz uma análise sobre esse assombro com a nudez indígena por parte de cronistas de viagem: é bastante revelador que a primeira característica desta gente que chama a atenção de Colombo seja a falta de vestimentas. “[...] Fisicamente nus, os índios são também, na opinião de Colombo, desprovidos de qualquer propriedade cultural:

---

<sup>67</sup> AÍNSA, Fernando. *Op.cit.*,p.45.

<sup>68</sup> THEODORO, Janice. *Op.cit.*,pp.42-43.

<sup>69</sup> COLOMBO, Cristóvão. *Los cuatro viajes – Testamento*. Madrid: Alianza, 1996. Os diários de Colombo são motivos de muitas polêmicas, na medida em que foram reescritos anos mais tarde por seu filho e editado pelo religioso Bartolomé de Las Casas.

<sup>70</sup> Idem. *Op.cit.* pp.44-45.

caracterizam-se, de certo modo, pela ausência de costumes, ritos e religião. O que tem certa lógica, já que, para um homem como Colombo, os seres humanos passam a vestir-se após a expulsão do Paraíso, e esta situa-se na origem de sua identidade cultural”<sup>71</sup>. É de se esperar que todos os índios, culturalmente virgens, página em branco à espera da inscrição espanhola e cristã, sejam parecidos entre si: “todos parecem-se com aqueles de que já falei, mesma condição, também nus, e da mesma estatura”<sup>72</sup>. Sua atitude em relação a essa outra cultura é, na melhor das hipóteses, a de um colecionador de curiosidades, e nunca vem acompanhada de uma tentativa de compreender [...]”<sup>73</sup>. Mas que relações devem existir entre os países imaginários e as sociedades reais?

A história do imaginário permite esclarecer as articulações entre mundo objetivo e subjetivo, externo e interno, material e psicológico. Estudar o que as pessoas pensam pode trazer informações a respeito do mundo em que elas vivem e esse universo, por outro lado, influencia esse pensamento coletivo. É uma relação bilateral, dialética: “[...] mesmo ao imaginar, cada indivíduo não deixa de ser membro de uma sociedade e de seus valores objetivos e subjetivos. [...] o imaginário faz a intermediação entre realidade psíquica da sociedade e a realidade material externa”<sup>74</sup>. O importante é que toda sociedade é, ao mesmo tempo, produtora e produto de seus imaginários. Naquilo que se chama sociedade imaginária, tem-se quase sempre a presença de uma sociedade concreta, através do exagero ou da inversão de suas características, da negação de seus medos ou da projeção de seus desejos: “[...] entre uma sociedade concreta e uma sociedade imaginária não existem, portanto, fronteiras, e sim uma larga faixa de domínio comum. [...] não se pode compreender uma delas sem o concurso da outra”<sup>75</sup>. Criar sociedades imaginárias que superem as carências da realidade vivida.

Nesse sentido, os sonhos criados e de certo modo vividos pela sociedade demonstram sempre ter relação com o mundo real; “[...] toda utopia exprime oposição a uma situação considerada intolerável”<sup>76</sup>. As utopias não passam de necessidades profundas de uma época que nega globalmente a sociedade existente, é uma questão, portanto, de alteridade social. Ao imaginar um outro, nego onde vivo e, esse outro, é sempre melhor na medida em que é

---

<sup>71</sup> TODOROV, Tzvetan. *Op.cit.*p.34.

<sup>72</sup> COLOMBO, Cristóvão. *Op.cit.*

<sup>73</sup>TODOROV, Tzvetan. *Op.cit.*pp.34-35.

<sup>74</sup>FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Cocanha: a história de um país imaginário*.São Paulo: Companhia das letras, 1998.p.15

<sup>75</sup>.Idem. *Op.cit.*p.17.

<sup>76</sup> Idem. *Op.cit.*p.19.

diferente. Essa diferença, lembra Todorov, cria um sentimento de superioridade; “[...] muitas vezes a utopia sonhada para o futuro representa a volta a uma situação passada”<sup>77</sup>. É como ter o futuro às costas.

Alguns cronistas amaram uma cena idílica que eles mesmos construíram. É como amar uma imagem, um quadro, uma cena. Pode-se pensar, portanto, que a bela cena é amada antes de se amar o objeto. A alma é uma coleção de belos quadros adormecidos, lugar em que está registrado tudo o que encanta, comove e que dá beleza à vida. Mas nessa cena os rostos estão encobertos por um véu. Sua beleza é triste e nostálgica. Mas, sem querer, um encontro acontece e, ao ver um lugar, a bela cena acorda e somos possuídos pela certeza de que aquele local que os olhos contemplam é o mesmo que, no quadro, está escondido pela sombra: “A América foi inventada antes de ser descoberta”, disse O’ Gorman<sup>78</sup>.

Acontece, entretanto, que cedo ou tarde se descobrirá que tudo aquilo não era o “sonho”. E a bela cena retornará à sua condição de sonho impossível da alma. E só restará à cena alimentar-se da nostalgia que “lugar algum” poderá satisfazer: a América foi utopia de alguns cronistas e os pesadelos europeus, no interior de suas angústias, buscavam soluções maravilhosas e imagéticas. Sonhar e crer tornaram-se caminhos concretos, na medida em que a esperança no esforço humano tinha caído por terra: “presos como se achavam aqueles homens [...] pode supor-se que, em face, das terras recém-descobertas, cuidassem reconhecer, com os próprios olhos, o que em sua memória se estampava das paisagens de sonhos descritas em tantos livros e que [...] já deveriam pertencer a uma fantasia coletiva”<sup>79</sup>.

O Paraíso foi o sonho geográfico e o *milenarismo* o sonho cristão e espiritual que deveriam existir nessas terras recém chegadas. Autores como Toríbio Benavente, o Motolinía e outros foram exemplos desses primeiros relatos em que a narrativa utópica e milenarista se fez presente; uma geração cheia de otimismo que fez, a partir de seus relatos, sua representação específica sobre o universo indígena e sua salvação.

---

<sup>77</sup> Idem. *ibidem*.

<sup>78</sup> O’GORMAN, Edmund. *Op.cit.*

<sup>79</sup> HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Op.cit.*p.212.

## EL DORADO ESPIRITUAL

*“[...] e os vassallos indígenas não têm outro querer senão é o do Senhor, e se alguma coisa lhes mandam, por grave que seja, não sabem responder outra coisa que ‘assim seja’ [...]”.*

Toribio Benavente - Motolinía

Monte da Galiléia, trigésimo terceiro ano após o nascimento do Senhor; os apóstolos foram ao local indicado por Jesus que, aproximando-se, lhes disse: “Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda criatura. Quem crer e for batizado, será salvo; mas quem não crer será condenado (Mc 16, 15-16). México, 1524, terceiro ano após a queda de Tenochtitlán: depois da conquista territorial é preciso converter os indígenas em cristãos. Empresa sensível que se propõe a mexer na alma das pessoas, atitude que assume caráter de dominação. Mas para isso, são precisos mais missionários: “[...] habíamos escrito a Su Majestad suplicándole que nos enviase religiosos franciscanos [...] para que nos ayuaden en la conversión y santa doctrina de los naturales desta tierra [...]”<sup>80</sup>.

O pedido de Cortés é imediatamente respondido e, naquele mesmo ano, doze franciscanos chegam à cidade do México: “[...] la llegada de los Doce pone el principio de la evangelización sujeta a orden y método”<sup>81</sup>. O número de “doze” franciscanos para o início da evangelização não é, de modo algum, arbitrário. Ele representa, antes de tudo, a permanência de certa tradição cristã. Jesus era simples, pobre e iniciou sua pregação para doze apóstolos que seriam os responsáveis por divulgar, mais tarde, o evangelho, as palavras e os ensinamentos do Messias. Os franciscanos também se consideram simples, pobres e desvinculados de qualquer valor à materialidade. Estão em “nova terra”, é um novo início, num lugar edênico e paradisíaco; eles foram os escolhidos e a mensagem de salvação deve ser feita a partir de imagens de forte impacto simbólico. Eles também se sentem os responsáveis por divulgar a palavra. Os conquistadores espanhóis recebem os frades de modo significativo: beijam as mãos dos franciscanos após a chegada à Nova Espanha: “[...] ya que nos encontramos con los reverendos religiosos, el primero que se arrodilló delante de fray Martín de Valencia y fue a

---

<sup>80</sup>CASTILLO, Bernal Díaz Del. *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Madrid: Espasa, 1997.p.543.

<sup>81</sup>RICARD, Robert. *La Conquista espiritual de México*. México: FCE, 1994.p.83.

besar las manos fue Cortés, y no lo consentió, y le besó los hábitos y a todos los más [...]”<sup>82</sup>. Suas vestes simples, os pés descalços, o ato de beijar e o número doze representam algo, simbolizam idéias: de retorno a uma cena que já aconteceu em outra época. A ordem mendicante acredita estar mais próxima de Jesus, livre do luxo, associada ao cristianismo primitivo, de como as coisas foram e de como, agora, elas deveriam ser. A utopia religiosa ganha forma na América, a partir de forte tradição escatológica e milenarista e os frades têm certeza total do sucesso da conversão. Esta cena não é apenas teatral, mas marca a tentativa de resgatar um passado perdido e supostamente perfeito: em terras distantes a utopia se faz real, num lugar paradisíaco com doze apóstolos escolhidos por Deus.

Aparecendo com muita força no século XII, a partir das idéias de Joaquim Di Fiore, o milenarismo apresentou-se, na maioria das vezes, como retorno a um modelo de princípio e aperfeiçoamento desse mesmo modelo. As crenças milenaristas sempre estiveram ligadas à idéia de Paraíso Terrestre; seria o tempo do reinado terrestre de Jesus e, este, aconteceria em breve: “[...] reencontrar e instaurar uma terra paradisíaca onde o lobo e o cordeiro viveriam juntos, e onde a criança poderia sem perigo pôr a mão na toca da víbora”<sup>83</sup>. Transportou-se da nostalgia do Éden à esperança de um novo Paraíso, à espera de um reino deste mundo. É apontar em direção ao horizonte de reconciliação e fraternidade onde muitos anos de felicidade existirão antes da segunda vinda do Messias. É preciso que no fim dos tempos toda a maldade seja aniquilada da Terra e que a justiça reine durante mil anos. Haverá a destruição dos inimigos e do Anticristo, o término dos sofrimentos, a reconstrução da Nova Jerusalém e os judeus serão, finalmente, convertidos. No futuro há um “tempo de provação”, depois um “tempo de repouso” e, por fim, a “eternidade”.

A Espanha foi invadida por correntes escatológicas, especialmente joaquimitas e franciscanas e essas expectativas podiam ser recuperadas pela propaganda favorável aos próprios Reis Católicos. Para esta Espanha, esse período é áureo e, Filipe II, o herói; ele representava os ideais de uma monarquia sólida que baseava toda sua política cultural nos princípios surgidos da Contra-Reforma. A unificação do mundo espanhol pressupunha, nesse caso, o próprio advento do milênio. Essa idéia continuará até as gerações seguintes: o ano de 1500, por exemplo, também foi importante na mentalidade espanhola, pois foi “[...] nesse ano,

---

<sup>82</sup>CASTILLO, Bernal Díaz Del. *Op.cit.*p.543.

<sup>83</sup>DELUMEAU, Jean. *O pecado e o medo: a culpabilização do Ocidente*. Edusc, 2003.p.364.

na cidade de Gand, que nasceu o felicíssimo e poderosíssimo imperador don Carlos “Nosso Senhor”<sup>84</sup>. Noção de povo eleito, de líder divino e Terra Prometida.

As viagens de descobrimento reforçaram as especulações e as esperanças escatológicas que se apresentavam na Europa. Expandir-se ao planeta inteiro poderia significar a última etapa da aventura humana na Terra. O próprio Colombo falará em “fim do mundo”, no surgimento de uma era de paz, de reconciliação e de conversão geral da humanidade. É uma “grande obra” de Cristo em que almas inumeráveis serão convertidas à fé e esse precioso anúncio é feito a novos povos e em terras até então ignoradas: “[...] é a humanidade inteira que vai ser reconciliada consigo mesma sob o signo da cruz, com a prosperidade como prêmio”<sup>85</sup>.

A história da América começa, assim, com a espera do milênio e promessas de glória migravam para o outro lado do Atlântico. O que se tinha no novo continente é uma forma de utopia das ordens religiosas, que partiam de uma crítica contra o que estava acontecendo, não apenas no mundo religioso europeu, mas sobretudo nas atitudes que os próprios conquistadores estavam realizando no Novo Mundo. Os padres missionários não seriam contra a dominação e trabalho indígenas, mas sim, contra o modo como isso era feito. Robert Ricard immortalizou esse período, batizando-o de “Conquista Espiritual” da América espanhola.

Postura típica e comum sobre esse assunto é imaginar a destruição total da religiosidade indígena e a sobreposição da cristandade européia em seu lugar. Não é possível concordar com isso. A idéia de ocidentalização proposta por Gruzinski<sup>86</sup> pressupõe certa estagnação da América frente ao avanço dos valores dos conquistadores. América “europeizada” não possibilita espaço para que um novo mundo se forme, mas ao contrário, de que o velho apenas mude de lugar. Essa seria uma postura reducionista, além do fato de, quase sem querer, abrir uma antiga e ultrapassada postura: a de vencedores e vencidos, idéia de derrotismo do continente, de vitimização: normalmente agimos “[...] como se tivéssemos diante de nós, numa mesma batalha, elementos capazes de manipular as mesmas regras, de modo igual. Isto não ocorreu na América porque estávamos diante de uma outra cultura”<sup>87</sup>. Por isso, falar em “vencedores e vencidos” é impossível: “[...] a historiografia do continente, pelo menos uma parte considerável dela, parece ter vivido atormentada pela idéia da conquista, da derrota, do

---

<sup>84</sup>GRUZINSKI, Serge. *Op.cit.*p.10.

<sup>85</sup>Idem. *Mil anos de felicidade: uma história do Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.p.182.

<sup>86</sup>Em outra obra sua, *O pensamento mestiço*, Gruzinski atenua esta idéia de ocidentalização e paralisação indígena frente à cultura européia e acaba identificando muitas outras possibilidades nas relações entre culturas.

<sup>87</sup>THEODORO, Janice. *América Barroca – temas e variações*. São Paulo: EDUSP, 1992.p.33.

atraso, da inferioridade, da exploração e da tortura”<sup>88</sup>. Uma nova realidade se ergueu na América, formada por elementos culturais das sociedades que já estavam ali e com idéias e valores que chegaram junto com os europeus; é algo em formação, que não pára nunca, sempre se modifica; característica comum quando se trata de choques culturais. Não há hierarquia cultural: melhor ou pior, mais forte ou mais fraco. Classificar desse jeito seria, inevitavelmente, tomar partido. Dessa maneira, não devemos supor que, por um passe de mágica, a catequese tenha destruído a cultura indígena, ou ainda, que a tenha substituído. O continente foi o palco em que ocorreram e aconteceram os processos históricos, as mudanças e as adaptações necessárias à formação de uma nova realidade. O que se sucedeu na América foi um complicado processo de conjugação dos acervos culturais, cujas linhas temos de procurar desemaranhar”<sup>89</sup>.

O projeto catequético na América teve início com os regulares e, de fato, os franciscanos receberam o privilégio de iniciar o processo: “[...] a preferência da Monarquia recaiu sobre os frades *reformados* ou *observantes*, pois estes, além de não alimentarem pretensões senhoriais, eram zelosos dos votos de pobreza e dedicação à obra evangelizadora”<sup>90</sup>. No entanto, os padres enquadraram o “descobrimento” das novas terras numa história universal, escrita por Deus e inacabada. Os clérigos “[...] desenvolveram uma linha persuasiva em que a história da humanidade envolveria três sucessivos estágios, culminando na era do Espírito Santo, preenchida com benção e compreensão”<sup>91</sup>. Desse modo, o continente “[...] se converteria, em sua vez, no território privilegiado das esperanças escatológicas”<sup>92</sup>.

Não parece ter existido dentro dos franciscanos que chegaram à Nova Espanha um grande seguidor declarado das idéias milenaristas; nunca nenhum frade saiu pregando pela América a chegada do milênio, do Quinto Império ou fim dos tempos, mas essas posturas aparecem em seus escritos, em seus atos, fazem parte de seus repertórios de conhecimento do mundo e das verdades religiosas que acreditam. Podem fazer parte daquilo que leram, da sua formação clerical. Mas essa situação inusitada os leva a entender a realidade e o próprio texto bíblico de acordo com seus modos de ver e compreender o mundo a partir de seus

---

<sup>88</sup>BRUIT, Héctor Hernán. “América Latina: quinhentos anos entre a Resistência e a Revolução”. In.: *Reforma e Revolução* – Revista Brasileira de História. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, 1990.p.148.

<sup>89</sup>Idem. *Op.cit.*,p.102.

<sup>90</sup>SALINAS, Samuel Sérgio.”A Igreja Católica e a Conquista Espiritual do Novo México”.in.:*Confronto de culturas: conquista, resistência, transformação*. São Paulo: Edusp, 1997.p.144.

<sup>91</sup>WEST, Delmo C. “Medieval ideas of apocalyptic vision and the early franciscans en Mexico”.in.: *The Americas*, vol.XLV, n.3, January. Maryland: AAFH, 1989.p.294.

<sup>92</sup>Idem. *Op.cit.*, p.87.

conhecimentos. São homens de sua época e tudo isso, o descobrimento e as conquistas, apenas parecem reacender, ao menos, as antigas esperanças escatológicas: “[...] a esperança de uma próxima chegada do Reino daria a estes trabalhos seu verdadeiro sentido, ao procurar os conhecimentos indispensáveis para a fundação de uma sociedade mexicana renovada, autônoma e preparada para o milênio”<sup>93</sup>. Os textos sagrados, portanto, recebem novas leituras e interpretações, a partir de acontecimentos de forte impacto coletivo, como fora a chegada à América. O *Gênesis*, livro de *Daniel*, *Apocalipse de São João* são alguns exemplos.

É por isso, então, que em momentos de crise, a cristandade parece sempre encontrar novos videntes, sempre prontos para interpretar as escrituras de acordo com seus desejos de mundo mais justo. Em algumas crônicas os autores basearam-se também em idéias de Santo Agostinho: “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. Os franciscanos deveriam construir esta cidade divina no México”<sup>94</sup>; “O reino terrestre de Deus é a Igreja católica; ninguém pode entrar no reino dos Céus se não tiver sido antes súbito no reino da terra”<sup>95</sup>. Existe, portanto, uma necessidade de que o Evangelho seja proclamado em todo o mundo, para dar a cada um a chance e a oportunidade de aceitar ou não a salvação oferecida pelo sacrifício de Jesus: “Este Evangelho do Reino será pregado pelo mundo inteiro para servir de testemunho a todas as nações, e então virá o fim” (Mt 24:14). Depois que Deus, em carne, morreu por toda a humanidade, o mínimo que se pode esperar é que a fé chegue, pela boca dos frades, que se sentem escolhidos, até aos mais remotos cantos do mundo. Após isso, a missão está completa.

Iniciada a catequese a conversão em massa desses indígenas torna-se necessária, eles devem ser cristãos a todo custo e, mesmo sem entender, receberão o santo batismo: o contingente de indígenas, os novos cristãos, tudo era visto como presente de Deus para repor os fiéis perdidos durante a Reforma de 1517: era preciso que se “[...] restaurase y se recompensase la Iglesia católica con conversión de muchas ánimas, la perdida y daño grande que el maldito Lutero había de causar [...]”<sup>96</sup>. A América surge, portanto, como depósito do pensamento utópico, verdadeiro laboratório das mudanças impossíveis de acontecer no Velho

---

<sup>93</sup>BAUDOT, Georges. *Utopia e História em México – los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Madrid: Espasa, 1983.p.17.

<sup>94</sup>KARNAL, Leandro. “Mendieta: novo mundo e fim do mundo”.in.: *Revista Brasileira de História*. São Paulo. ANPUH/Marco Zero, vol11.n.21 – setembro/fevereiro, 1990-1991.p.220.

<sup>95</sup>RICARD, Robert. *Op.cit.*p.169.

<sup>96</sup>MENDIETA, Gerónimo. *História Eclesiástica Indiana*. México: Cien de México, 1997.p.305.

Mundo. A cristianização da América não faz senão provar o destino da peregrinação da Igreja na Terra: “Há que ‘cristianizar’ porque estamos na ‘última tarde’ do mundo. [...] A evangelização se inscreve na idéia de que o ‘Novo Mundo’ equivale ao fim do mundo”<sup>97</sup>.

Elsa Frost<sup>98</sup> afirmou que existiu uma grande influência de escritos apocalípticos no pensamento franciscano que migrou para a América. O texto do profeta Daniel teria feito parte das idéias a respeito do papel dos frades menores no Novo Mundo, pois seu objetivo seria o anúncio do triunfo final que os fiéis alcançariam ao se cumprir os tempos: “[...] o Deus do Céu estabelecerá um reino que nunca será destruído. Este reino não passará a outro povo; esmagará e aniquilará todos estes reinos, enquanto ele mesmo subsistirá para sempre” (Dn 2: 44). Os evangelizadores da Nova Espanha acreditavam que a vinda desse reino não estava tão distante e, para isso, tratariam de acelerar o processo de conversão dos indígenas. A perspectiva de que o fim dos tempos está próximo foi uma experiência quase alucinante para o frei Martín de Valencia, Motolinía, Sahagún e Mendieta, afirma Marcel Bataillon<sup>99</sup>.

Dessa idéia vem a postura de ter pressa, a necessidade de correr e converter rapidamente os indígenas com velocidade nos batismos antes que o mundo acabe e milhões de almas fiquem sem salvação: “diante da impossibilidade de uma catequese [...] que implicasse efetiva mudança de vida sob a égide dos valores evangélicos, o clero missionário optou pela catequese salvífica e pela ação soteriológica imediata: batizar em massa, fazer decorar as verdades fundamentais [...]”<sup>100</sup>. Nesse caso, a escolha dos primeiros tempos da evangelização foi por uma conversão superficial, baseada na aparência, em que os ensinamentos caem por terra e onde o importante mesmo é estar apto a entrar no Reino do Senhor.

Os padres terão uma visão romântica e ingênua do patrimônio cultural indígena, a partir de sua utopia milenarista, serão vistos como inocentes, livres do pecado original, como homens dos tempos de Adão: “[...] os franciscanos queriam ter uma autoridade que eles se julgavam os únicos capazes de exercer para a salvação de um povo ainda criança”<sup>101</sup>. Os nativos são associados às crianças, puras, sem conhecimento, inteligentes em potencial, mas que precisam de instrução. A noção de escola européia é vinculada ao moralismo religioso e

---

<sup>97</sup>AÍNSA, Fernando. *Op.cit.*p.141.

<sup>98</sup>FROST, Elsa Cecilia. “El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel”. in.: *Historia Mexicana* (vol.XXVI, n.1). México: El Colegio de Mexico, 1976.

<sup>99</sup>WECKMANN, Luis. “Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España”. in.: *Historia Mexicana* (vol XXXII, n.1). México: El Colegio de México, 1982. p.94

<sup>100</sup>KARNAL, Leandro. *Teatro da fé – representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998.p.230.

<sup>101</sup>DELUMEAU, Jean. *Op.cit.*p.207.

Philippe Ariès explica isso para o século XV: “[...] não se aplicou aos estudantes um regime realmente infantil ou juvenil. Desejava-se apenas proteger os estudantes das tentações da vida leiga, uma vida que muitos clérigos também levavam, desejava-se proteger sua moralidade”<sup>102</sup>. No pensamento cristão, a pureza de coração é inseparável da simplicidade e humildade. Exclui todo pensamento de egoísmo e orgulho. Eis porque Jesus toma a infância como símbolo dessa pureza, como já a tomara por símbolo de humildade: “Bem aventurados os puros de coração, porque eles verão a Deus (Mt 8); “Deixai vir a mim os pequeninos, e não os embaraceis, porque o Reino de Deus é daqueles que se lhes assemelham” (Mc 10:13-16). Não apenas os franciscanos, que deveriam andar humildemente entre suas ovelhas, mas sobretudo os nativos são vistos como puros. São os indígenas que se assemelhavam às crianças e possuíam, assim, qualidades preciosas entre os demais para o pensamento franciscano, pois viviam na pobreza e desprovidos de tudo. Aos olhos da utopia milenarista é o bom selvagem de Montaigne que aparece em cena: “São homens que saem das mãos dos deuses; eles são muito pouco modificados pela ingerência do espírito humano, tendo quase nada perdido de sua simplicidade primitiva”<sup>103</sup> e dotados de valores morais, muito mais do que aprender, podem ensinar: “[...] estes naturais são puramente crianças, sustenta Las Casas [...]”; os nativos são como crianças recém-nascidas e, portanto, maleáveis como a cera [...]”<sup>104</sup>. Muitos destacam também a fraqueza física dos indígenas e sua debilidade corporal deve ser levada em consideração. Além de ingênuos são sensíveis, mas isso serve para destacar, em oposição, a prepotência e a robustez dos conquistadores. Os índios são vistos como fracos porque estão sendo comparados aos europeus e pelos europeus. O frade ou o conquistador, vistos como mais fortes, devem proteger o nativo, instruí-lo. Cria-se a imagem de indígenas medrosos e destinados de antemão à derrota, convencidos pelo sentimento de inferioridade. A visão do frade mostrará que os indígenas são sem malícia, obedientes, fiéis aos espanhóis que servem, sempre muito humildes, amantes da paz: “A fraqueza dos índios tem uma dimensão descomunal na visão lascasiana e era tão manifesta que os conquistadores se serviam dela para manter os índios ‘ocupados em gemer suas calamidades’ [...]”<sup>105</sup>. O amor cristão é a base do discurso de Las Casas e elementos de narrativas como a sua influenciam a criação da memória no continente;

---

<sup>102</sup>ARIÉS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1981.p.170.

<sup>103</sup>MONTAIGNE, Michel. *Dos canibais*.

<sup>104</sup>AÍNSA, Fernando. *Op.cit.*p.150.

<sup>105</sup>BRUIT, Héctor Hernán. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.p.142.

os indígenas são puros e preservam a condição de inocência. O seu discurso tem um objetivo central: constrói a imagem dos índios como vítimas da crueldade e cobiça dos espanhóis, mas ao defender os índios, anula-os: “[...] a construção de Las Casas é superior ao que poderia corresponder a realidade. Em nome de seu amor e do modelo que procurou, os índios lascasianos transformaram-se em personagens que não podiam romper com o que previa para eles e essa construção perpetuou-se no imaginário da América”<sup>106</sup>.

Certo modelo de vida e organização social surge a partir de inspiração monástica, noção de vida isolada, em retiro: “Quem quer salvar-se é convidado a cuspir a podridão do mundo e, se possível, entrar num mosteiro [...]. A depreciação do temporal era necessária aos monges da época que queriam alcançar o eterno e dar lugar em si mesmo ao amor preferencial por Deus”<sup>107</sup>. Durante a Idade Média, o mosteiro sempre foi visto como lugar de isolamento em relação à sociedade e seria o mundo perfeito em oposição aos valores corrompidos do mundo exterior a ele. Somente os religiosos tinham acesso a esse universo e toda a sociedade estava excluída do que ocorria ali dentro; mesmo algumas missas eram realizadas apenas para bispos, abades e padres. Os monges viviam em função de salvar a própria alma e sentiam-se responsáveis pela salvação de todos. Os franciscanos, do mesmo modo, almejavam construir um mundo diferente daquele erguido pelos conquistadores: um mundo dentro do outro, só que mais puro, moralmente correto e distante dos vícios e pecados da sociedade. Lutavam, entre outras coisas, para manter seus neófitos isolados do contato dos demais colonos espanhóis, na tentativa de evitar quaisquer “contaminações morais” aos recém convertidos. Um Novo Mundo baseado na força da fé e na crença constante da salvação erguia-se no novo continente.

Todo o sonho de se formar um novo mundo cristão transportava-se, então, para a América. Tudo o que não foi possível de ser realizado na Europa, concretizar-se-á nas terras recém descobertas, lugar virgem, perfeito, sem vícios, catequizado pelos franciscanos, que não sofrem de ganância nem cobiça: “recriar a simplicidade e a pobreza da idade apostólica já não era possível na velha Europa; se necessitava um Novo Mundo”<sup>108</sup>: Pode-se dizer, inclusive que “[...] um mito que dominou a história da América durante séculos foi a crença de que o Novo Mundo é o teatro geográfico em que as idéias do Velho Mundo podem ser livremente

---

<sup>106</sup>FREITAS NETO, José Alves. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Annablume, 2003.p.185.

<sup>107</sup>DELUMEAU, Jean. *Op.cit.*pp.33-35.

<sup>108</sup>WECKMANN, Luis. *Op.cit.* p.94.

aplicadas”<sup>109</sup>. A Europa projetou sobre as regiões descobertas suas esperanças milenaristas e “[...] o aspecto importante do descobrimento não era tanto a exploração de terras novas, mas a *revelação* ou *manifestação* de uma nova parte da humanidade, prometida como uma rica colheita ao Céu para os evangelizadores”<sup>110</sup> e “[...] a história da humanidade se confundia com a do pecado, com a de um mundo entregue a Satã. [...] a tarefa dos cristãos consistia em apressar a vinda desse ‘reino’; “[...] nesse mundo, suas populações eram uma nova etapa na história da cristandade em marcha para sua consumação”<sup>111</sup>. Uma vez na América, padres e militares empenharam-se em edificar réplicas da sociedade que haviam deixado para trás e, assim, “[...] trabalharam para implantar os quadros e os modos de vida que a Europa ocidental elaborara no decorrer dos séculos”<sup>112</sup>.

Nesse sentido, a principal vontade da ordem franciscana era “[...] fazer do mundo indígena uma nova cristandade equiparável à Igreja primitiva dos primeiros apóstolos”<sup>113</sup>; “Aqui, sonhos de uma ‘renovação eclesial’ poderiam se tornar realidade através da Igreja Indiana”<sup>114</sup>. 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; “[...] donos de uma prática religiosa intensa, os franciscanos pretendiam ‘restaurar’ as formas esquecidas dos primeiros tempos da cristandade e propõem não apenas uma reivindicação eclesial, mas sim uma forma integral de organização civil e política de uma sociedade inteira”<sup>115</sup>. Como exemplo desse tipo de postura e visão sobre a América, pode-se mencionar os relatos do frade franciscano Toríbio de Benavente, o “Motolinía”.

TORÍBIO DE BENAVENTE, O “MOTOLINÍA”.

Toríbio de Benavente fez parte do segundo grupo de franciscanos que chegou à Nova Espanha, no ano de 1524. Sua missão, conhecida com a dos “doze” marcaria simbolicamente o início da evangelização no continente americano. Há uma imprecisão na data de seu

---

<sup>109</sup>PHELAN, John Leddy. *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley: University of California Press, 1970.p.76-77.

<sup>110</sup>LAFAYE, Jacques. *Quetzálcoatl y Guadalupe – la formación de la conciencia nacional en México*. México:FCE, 1992. p.76.

<sup>111</sup>Idem. *Op.cit.*pp.82-83.

<sup>112</sup>GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.p.14.

<sup>113</sup>WECKMANN, Luis. *Op.cit.* ibidem.

<sup>114</sup>WEST, Delmo C. *Op.cit.*p.309.

<sup>115</sup>AÍNSA, Fernando. *Op.cit.*p.99.

nascimento, mas entre os anos de 1491 e 1523 toma o hábito de São Francisco de Assis na província de Santiago de Benavente, na Espanha. Em 1521, o papa Leão X lança a bula *Alias Felicis*, autorizando a evangelização nas novas terras e, dois anos depois, chegam à Nova Espanha os franciscanos Juan Tecto, Juan de Ayora e Pedro de Gante, que se fixariam em Texcoco. A missão de Toríbio Benavente foi a próxima a desembarcar no Novo Mundo, sob a liderança de Martin de Valencia, a pedido do próprio Hernán Cortés, já que necessitavam de mais “soldados” no processo de conquista espiritual da Nova Espanha. Em maio de 1524 receberia dos indígenas, em sua passagem por Tlaxcala, o apelido de “Motolinía”, que significa “pobre e humilhado”.

Motolinía tornou-se guardião do monastério da cidade do México, atuando sempre com forte ligação política e em importantes cargos. Em 1533 foi encarregado de levar os franciscanos à Guatemala e por volta de 1540 escreve sua obra “*Historia de los indios de la Nueva Espana*”. Autores como Georges Baudot afirmam que a obra tinha como objetivo impressionar o bispo de Benavente, na Espanha: “[...] podríamos decir que se trata de una obra de propaganda [...] la *Historia de los indios* descuida la indagación etnografica sobre los mexicanos [...] para dedicar la mayor parte a las tareas apostólicas y a otros notables hechos de los Frailes Menores”<sup>116</sup>. No entanto, autores como Edmundo O’Gorman<sup>117</sup> questionam, com grande pesquisa e bases documentais, até mesmo a autoria das obras do frade. Motolinía morre no grande convento de São Francisco de México, entre os anos de 1565 e 1569.

#### Historia de los indios de la Nueva España

A representação que Motolinía faz dos indígenas segue o modelo edênico. O indígena representaria, em sua narrativa, o homem antes da queda, livre de pecado, sem culpa e, por isso, moralmente superior; ele não é falso em sua fé e, nesse caso, é compreensível que os espanhóis aprendam com os indígenas, pois são eles que, quando livres da influência do demônio, representam o homem em seu estado inicial, muito próximos da criação de Deus: “Son pacientes, sufridos sobre manera mansos como ovejas [...] no saben sino servir y trabajar, [...] Es mucha la paciencia y sufrimientos que en las enfermedades tienen [...]”; “Sin rencillas ni

---

<sup>116</sup> BAUDOT, Georges. *Utopia e História em México*. Madrid: Espanha, 1983.p.361.

<sup>117</sup> O’GORMAN, Edmundo. “Al rescate de Motolinía – primeros comentarios al libro de Georges Baudot”.in: *História Mexicana*.no.1, Setembro, 1982.

enemistades pasan su tiempo y vida [...]”; “[...] y esperando com paciencia a que la naturaleza obre [...]”<sup>118</sup>. A paciência do índio de Motolinía é tão grande que e ele é capaz de nunca se irritar. O modelo de comportamento cristão baseado, sobretudo, no estoicismo clássico, se reproduz agora na América, sob a forma de nativos, mas com outros figurinos, sob novas roupagens. Mais importante do que saber se eram assim ou não é entender porque o cronista destaca tanto o “bom selvagem”.

Os espanhóis tornam-se até mais fiéis ao observar a devoção dos disciplinados indígenas. É como se eles tivessem acesso a um grupo de homens moralmente superiores que sabem como e de que maneira se entregar a Deus. Os indígenas não se desesperam e nem se matam pela pobreza, ao passo que os espanhóis pobres chegaram da Europa com espadas à mão. O autor conclui rapidamente que aquilo que vê é real e que os outros, de diferentes opiniões, é que não enxergam a realidade. É como se fosse impossível negar o sucesso do projeto franciscano e como se fosse injusto julgar os indígenas, assim como suspeitar de suas atitudes. Elas são verdadeiras, a entrega ao Deus cristão é real, pois o cronista apresenta os indígenas como prontos ao cristianismo. Entregues à palavra de Deus, não há mentiras: “Maravíllanse algunos españoles y son muy incrédulos en creer el aprovechamiento de los indios, en especial los que no salen de los pueblos en que residen españoles, o algunos recién venidos de Espana, y como no lo han visto, piensan que debe ser fingido lo que de los indios se dice, y la penitencia que hacen, y también se maravillan que de lejos se vingan a bautizar, casar y confesar [...] es muy de notarla a fe de estes tan nuevos cristianos”<sup>119</sup>

Em sua narrativa, as dificuldades nunca surgem dentro da vontade indígena e, normalmente, sempre são anunciadas apenas no que se refere à parte prática do início da evangelização, pois “después de pasados cinco años despertaron muchos de ellos y hicieron iglesias, y ahora frecuentan mucho las misas cada día y reciben los sacramentos devotamente”<sup>120</sup>. Os padres batizavam com ajuda de intérpretes, lhes ensinavam e pediam a Deus para que suas palavras se fizessem fruto nas almas dos infieis. O sucesso é inevitável e “[...] los indios señores y principales delante de los frailes destruían sus ídolos, y levantaban cruces y señalaban sitios para hacer sus iglesias [...] y pedían ser enseñados, y el bautismo para si y para sus hijos; [...] esperando y rogando a los frailes que comiesen y los enseñasen [...]”<sup>121</sup>.

---

<sup>118</sup> MOTOLINÍA, fray Toribio Benavente. *Historia de los indios de la Nueva Espana*. México: Porrúa, 1995,p.59.

<sup>119</sup> Idem. *Op.cit.*p.58.

<sup>120</sup> Idem. *Op.cit.*p.78.

<sup>121</sup> Idem. *Op.cit.*p.79.

A vontade indígena de se tornar cristão parece não cessar nunca, é como se ela existisse antes mesmo de o cristianismo chegar às novas terras. Na verdade, parece ser a vontade do próprio Motolinía em querer encontrar pessoas livres de pecados que conduz a narrativa. É isso que o faz descrever indígenas dessa maneira; esse desejo é anterior à própria chegada à América. A vontade de Motolinía em narrar cristãos perfeitos antecede ao descobrimento e não o contrário, em que o desejo dos indígenas em ser cristãos existiria antes mesmo do contato com os espanhóis. A partir disso, ele continua sua narrativa: “[...] y sen espacio de tres a quatro horas muchos de aquel pueblo, antes que de allí se partiesen, supieron resignarse y el pater noster”<sup>122</sup>; “[...] y luego hicieron muchas cruces y banderas de santos y otros atavios para sus procesiones [...]”<sup>123</sup>. É nesse sentido que o cronista enxergará valores e condutas cristãs no mundo dos nativos, como se quisesse adiantar um trabalho de catequese. Bom e perfeito, o indígena está quase pronto, na medida em que só foi enganado, mas que por dentro já era um cristão em potencial.

O título do capítulo XIII, “*de Cómo celebran las Pascuas y los otras fiestas del año*” é bastante significativo, já que para Motolinía os indígenas comemoram a Páscoa. Isso significa que, para o frade, os naturais já apresentavam em sua cultura e cerimônias alguma semelhança às católicas; “La fiesta de los Reyes [...] les parece propia fiesta suya [...]”<sup>124</sup>. Dessa maneira, o próprio título já carrega uma idéia: de que o projeto missionário se efetivará na América, já que os indígenas comemoram festas similares aos europeus. Além disso, ao não falar, no mesmo título, quais seriam as outras festas do ano, o autor abre espaço para que o leitor pense que elas são igualmente parecidas às cristãs. Ao não dizer, ele nos diz algo.

Desse modo, o relato de Motolinía parte do princípio de que os indígenas já tinham dentro de si valores cristãos que, portanto, todos fazem parte de uma mesma humanidade, de uma mesma criação, filhos de um único e verdadeiro Deus. Um antigo ministro, numa festa em Tlaxcala, teria dito aos indígenas: “[...] hijos míos: ya es llegado el año de nuestro dios y señor; esforzáos a le servir y hacer penitencia [...]”, pois aquele que não fizer [...] será tenido por indigno de la casa de dios, y la compañía de sus servidores [...]”<sup>125</sup>. O mesmo mestre ainda pede para os deuses que no final do rito: “Han hecho también mucha penitencia, así en limosnas a pobres como a su hospital, y con muchos ayunos de harta abstinencia, muchas

---

<sup>122</sup> Idem. *ibidem*.

<sup>123</sup> Idem. *Op.cit.*p.82.

<sup>124</sup> Idem. *Op.cit.*.p.55.

<sup>125</sup> Idem. *Op.cit.*p.44.

disciplinas secretas y públicas”<sup>126</sup>. Dentro de várias práticas e cerimônias, a noção de culpa e pecado era bastante grande. O indígena já estaria preparado, mas não sabia o verdadeiro caminho a ser seguido. Essa postura se espalha também para o moralismo cristão em relação às mulheres e, muitas vezes, fica ainda mais nítida a transposição de valores europeus para o universo indígena. Motolinía afirma que algumas mulheres, por votos, serviam nos templos, querendo ali ficar, e acabavam seus dias em penitência: “[...] por su devoción querían allí morir, y acabar sus días en penitencia”<sup>127</sup>. A mãe ou mestra penitenciava as negligentes [...] y si alguna se reía con algún varón dábanla gran penitencia [...]. Si alguna cometia pecado de carne, estando en el templo, aunque más secretamente fuese [...] sus carnes se habían de podreecer, y hacían penitencia [...]”<sup>128</sup>. O mesmo ocorre com o batismo. Motolinía descreve um ritual indígena e o associa ao batismo: “Esta cerimonia parecía ser figura del bautismo [...]”<sup>129</sup>.

Além de mostrar que o indígena quer ser salvo pelo batismo ou confissão, e já tem isso em sua mente, Motolinía afirma que seus deuses são incapazes de satisfazer suas vontades, pois para um povo que quer ser salvo e que procura, o tempo todo, fazer penitência, a vontade divina está longe de perdoar: “[...] algunos enfermaban y morían porque el cruel de su dios no les consentia que usasen consigo de misericórdia”<sup>130</sup>. O deus indígena é ruim e, na verdade, é o próprio demônio; ele é descrito como o oposto das atitudes do deus cristão que se destaca por sua eterna e imensa misericórdia e compaixão. Esse deus indígena tem fiéis que o auxiliam nos templos. São descritos quase como prisioneiros: “Su ocupación y mora era estar siempre en la casa y en presencia del demonio [...]. Ocupábanse cantando a el demonio muchos cantares [...]”<sup>131</sup>.

Diante disso, era preciso apenas conhecer o catolicismo e a salvação estaria assegurada. Os padres explicaram quem é Deus e quem é o demônio e diziam para os indígenas que foram enganados. Eles se espantam, ficam com medo e começam a ir ao batismo: “[...] comenzaron a venir a el bautismo y a buscar reino de Dios [...]”<sup>132</sup>. Después de bautizados es cosa de ver el alegría [...] que parece que no caben en si de placer”<sup>133</sup>. Se o batismo fosse negado, eles, os índios, quase morriam, choravam, imploravam, diziam coisas e provocavam a compaixão dos

---

<sup>126</sup> Idem. *ibidem*.

<sup>127</sup> Idem. *Op.cit.*p.42.

<sup>128</sup> Idem. *Op.cit.*p.43.

<sup>129</sup> Idem. *Op.cit.*p.85.

<sup>130</sup> Idem. *Op.cit.*p.41.

<sup>131</sup> Idem. *ibidem*.

<sup>132</sup> Idem. *Op.cit.*p.24.

<sup>133</sup> Idem. *Op.cit.*p.40.

padres. Faziam até os espanhóis chorarem;“ Pues en ninguna manera nos iremos de aquí sin el bautismo, aunque sepamos que aquí tenemos de morir”<sup>134</sup>. Em suas obras aparece certa ambigüidade: “[...] por um lado vê com horror os sacrifícios feitos aos ‘ídolos’ e acusa os indígenas de cultuarem o demônio, mas também afirma que estes estavam iludidos e desencaminhados pelo diabo [...]”<sup>135</sup>.

O capítulo quinto tem um título bastante significativo: “*De la prisa que los indios tienen en venir al bautismo [...]*”. Interessante perceber que no título são os índios que têm pressa e não os espanhóis. O frade transfere para os indígenas a necessidade da conversão, como se os padres fossem os auxiliares, apenas ajudantes para a realização de uma vontade indígena e não os agentes de um projeto colonizador baseado na conversão religiosa com o intuito de se criar um Novo Mundo cristão. A preocupação acaba sendo a quantidade e o próprio frade faz uma conta dos milhares de convertidos: “[...] dicen que eran más de diez mil ánimas, y pónense todos de rodillas delante del Santísimo Sacramento, y comienza a clamar y a rogar a Dios que no consitiese que quedasen desamparados [...]”<sup>136</sup>. Os primeiros padres justificavam a velocidade do batismo:

“[...] ellos bautizaban a necesidad y por haber falta de clérigos, y que cuando hubiese otros que bautizasen, y ayudarían en las predicaciones y confesiones, y que por entonces tenía experiencia que hasta que cesase la multitud de los que venían a bautizarse [...] y los sacerdotes habían sido tan pocos, que no podían hacer el oficio con la pompa y cerimonias que hace un cura cuando bautiza una sola criatura en España, adonde hay tantos ministros”<sup>137</sup>.¿ Cómo podía un solo sacerdote bautizar a dos y tres mil en un día, y dar a todos saliva, flato y candela y Alba, y hacer sobre cada uno particularmente todas las cerimonias, y meterlos en la iglesia adonde no las había?”

Os padres chegam com uma teoria, pois sabem batizar judeus e muçulmanos; a cerimônia cristã é repleta de rituais, mas a realidade da América pressupõe novas práticas. O que se conhece no Velho Mundo pouco vale para a nova situação. A cerimônia européia não funciona e uma nova forma de batismo deve ser criada à realidade americana. Motolinía

---

<sup>134</sup> Idem. *Op.cit.*p.90.

<sup>135</sup> FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira (coord). “Motolinía: o choque espiritual no Novo Mundo”.in.: *Revista Idéias*. Ano 11 (1). Campinas: Gráfica do IFCH, 2004.p.85.

<sup>136</sup> Idem. *Op.cit.*p.84.

<sup>137</sup> Idem. *Op.cit.*p.87.

destaca sempre a quantidade de indígenas que procuram os padres e que eles, diante disso, pouco podem fazer. Aliás, fazem até demais diante das circunstâncias. A realidade encontrada na colônia se choca com as imagens projetadas sobre as novas terras e o que se tem é uma adaptação e flexibilização dos rituais católicos à essa nova circunstância: “¿ Y cómo podrían dar candela encendida bautizando con gran viento en los patios [...] ?; “[...] un solo sacerdote había de bautizar, confesar, desposar y velar, y enterrar, y predicar, y rezar, y decir misa, deprender la lengua, enseñar la doctrina cristiana a los niños, y a leer y cantar”<sup>138</sup>.

Independente disso, o objetivo da vinda de padres missionários é a conversão dos indígenas. Mas, essa conversão necessita de compreensão plena e, na teoria, deveria ser profunda e eficaz. O conhecimento do idioma indígena é indispensável para o sucesso da evangelização: “[...] pero gran ciencia es saber la lengua de los indios y conocer esta gente, y que no ejercitasen primero a lo menos tres a cuatro años no deberán hablar absolutamente en esta materia [...]”<sup>139</sup>; “Cabe notar aquí solamente que tal multiplicidad lingüística era un enorme obstáculo para la predicación [...]”<sup>140</sup>.

Motolinía aproveita para atacar outras ordens religiosas que chegam impondo ordens e leis, sem conhecer os indígenas e que acabam, com isso, cometendo erros na evangelização. Desse modo, o indígena torna-se, desde o início, um instrumento de luta pelo poder na Nova Espanha. Instruí-lo, controlar suas atitudes e pensamentos passa a simbolizar a vitória de um determinado discurso, de uma ordem religiosa específica, de uma visão de mundo própria.

Para Motolinía, Deus castigou esta terra com dez pragas: varíola, fome e sarampo; a conquista do México; fome após a conquista; estancieiros (que exploram os indígenas); impostos (e trabalhos forçados); as minas de ouro; a edificação da cidade do México; a escravidão indígena; serviços nas minas e o conflito entre espanhóis. Importante notar que todas as pragas são cometidas pelos conquistadores. Motolinía, em carta endereçada a Carlos V em 1555 afirma que os conquistadores, nos manuais de confissão, aparecem como tiranos roubadores, violentadores, raptos e ladrões. E ainda acrescenta: “[...] é preciso que isto seja consultado com o sumo Pontífice [...] se por ter confessado dez ou doze conquistadores, eles e nós temos de ir ao Inferno”<sup>141</sup>. Aqui, o frade mantém a concepção de mosteiro, de separação

---

<sup>138</sup> Idem. *ibidem*.

<sup>139</sup> Idem. *Op.cit.*p.88.

<sup>140</sup> RICARDO, Robert. *Op.cit.*p.90.

<sup>141</sup> MOTOLINÍA, frei Toribio Benavente. “Carta do franciscano Motolinía a Carlos V comunicando 300 mil batizados e expressando o seu desacordo com a atuação do dominicano Las Casas”. in.: SUESS, Paulo. *A Conquista Espiritual da América Espanhola*. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.p.854.

entre um mundo profano e “material” e outro superior, sagrado e “espiritual”. A parte material, o serviço, o trabalho e os impostos foram as pragas da colonização, mas os missionários franciscanos representariam a recompensa, a benção, a parte espiritual. Os padres seriam o remédio para esses males, mas era preciso “[...] traer más frailes, porque la grandeza de la tierra y la muchedumbre de la gente lo demandaba”<sup>142</sup>. Os evangelizadores não seriam a cura apenas contra o comportamento espanhol, pois as atitudes indígenas eram igualmente condenáveis: “[...] y no querian entender en outra cosa sino en darse a vicios e pecados, dándose a sacrificios y festas, comiendo y bebiendo y embeodándose en ellas, y dando de comer a los ídolos de sus própria orejas, lengua, y brazos, y de otras partes de cuerpo, como adelante diré. Era esta tierra en traslado del infierno [...] en especial en las fiestas de sus demônios”<sup>143</sup>. Eles chamavam e adoravam o demônio. Aqui não se trata de falar mal do indígena, mas da força externa que o conduz ao caminho errado: “[...] o religioso sempre constrói um indígena como alguém que não conhecia a verdade divina do único Deus dos cristãos. [...] os indígenas são retratados como ‘um povo crente’, porém, adoradores de práticas erradas”<sup>144</sup>. Manso, pacífico e pronto para o catolicismo, o indígena é narrado como bom, mas por ser tão puro era facilmente enganado pelo demônio. Assim, suas atitudes, agora influenciadas pelo mal seriam condenadas dentro da obra de Motolinía. A representação sobre os índios mudam dentro do próprio texto do cronista.

A evangelização da Europa havia lançado o Diabo para terras distantes e os missionários encontravam, na América, um antigo inimigo. “[...] difundia-se a crença aos poderes extraordinários do Demônio e surgia, assim, um embate entre o Bem e o Mal que marcaram desta forma concepções diversas acerca do Novo Mundo. Para os primeiros colonizadores, o plano religioso ocupava lugar de destaque, mostrando-se presente nos mais diversos setores da vida cotidiana. A evangelização da Europa expulsara o demônio para terras distantes”<sup>145</sup>. Antes mesmo de soldados e mercadorias, o demônio havia migrado para a América e sua ação se refletia no comportamento dos indígenas que, nesse caso, não representariam o mal em si, mas serviam de ferramenta para a ação desse mal: “Era casa de gran lástima ver los hombres criados a la imagen de Dios muchos piores que brutos animales; y lo que era peor, que no quedaban en aquel solo pecado, mas que cometían otros muchos

---

<sup>142</sup> Idem. *Historia de los índios de la Nueva Espana*. .p.19.

<sup>143</sup> Idem. *ibidem*.

<sup>144</sup> FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira (coord). *Op.cit*.p.85.

<sup>145</sup> SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.p.76.

[...]”<sup>146</sup>. A atitude mais condenada pelos frades era os sacrifícios humanos: “[...] A existência desses ritos era o argumento mais convincente do partido representado por Sepúlveda, que afirma a inferioridade dos índios”<sup>147</sup>. Intoleráveis para os cristãos, eram considerados uma ofensa e desrespeito às leis de Deus. Os evangelizadores “contentábanse con que no hubiese delante de ellos sacrificios de homicidio público, que a escondidos y a la redonda de México no faltaban [...]”<sup>148</sup>. Motolinía abre a oportunidade de se pensar que os sacrifícios ocorriam escondidos, como manutenção de antigas práticas oficiais, que agora eram proibidas pelas novas normas religiosas. Desde o início há uma desconfiança sobre o comportamento indígena: “[...] pero bien sabían los frailes que los indios adoraban lo que solían. Entonces vieron que tenían algunas imágenes con sus altares, junto con sus demonios y ídolos; y en otras partes la imagen patente y el ídolo escondido, o detrás de un parámetro o dentro del altar [...]”<sup>149</sup>. O franciscano tem consciência do esforço indígena em manter seus cultos: “[...]y fue que de noche se ayuntaban, y llamaban y hacían fiestas al demonio, con muchos y diversos ritos que tenían antiguos [...]”<sup>150</sup>. Dentro dos novos altares ou escondidos, os rituais e cerimônias são mantidos; “[...] no bastaba poder ni saber humano para las quitar, porque les era muy duro dejar las costumbres en que se habían envejecido [...]. Desde ha poco tiempo viveron a decir a los frailes cómo escondían los indios ídolos y ponían en los pies de cruces, o en aquellas grades debajo de las piedras, para allí hacer que adoraban la cruz y adorar a el demonio [...]”<sup>151</sup>.

Mas essa informação não faz o frade questionar a conversão e nem mesmo a predisposição indígena ao catolicismo. Mesmo afirmando que continuam adorar a antiga religião, Motolinía não destrói a visão que carrega. Ela é mais antiga que os próprios indígenas e existe dentro do espanhol muito antes do seu contato visual com os habitantes das novas terras. Para o frade, a capacidade dos nativos de se tornarem cristãos está vinculada à bondade e inocência, aos seus espíritos ingênuos que, nesse caso, estão totalmente influenciado pelo demônio. Em vez de eliminar a fé de Motolinía, essas atitudes a reforçam, pois é justamente nesse espaço entre o indígena e a influência que ele recebe do demônio que os padres irão agir, atuando como novos influenciadores, tentando imprimir novas práticas religiosas. Na tentativa

---

<sup>146</sup> MOTOLINÍA, fray Toribio Benavente. *Historia de los indios de la Nueva España*.p.20.

<sup>147</sup> TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América – a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.p.184.

<sup>148</sup> MOTOLINÍA, fray Toribio Benavente. *Historia de los indios de la Nueva España*. ibidem.

<sup>149</sup> Idem.ibidem.

<sup>150</sup> Idem. *Op.cit.*p.25.

<sup>151</sup> Idem.ibidem.

de defender o indígena da intervenção e da influência do Diabo, os frades se colocam como novos administradores de suas consciências e ações, lhes retirando o papel de agentes de suas próprias histórias. Em carta endereçada a Carlos V em 1555, Motolinía afirma: “Quando os cristãos entraram nesta nova Espanha, por todos os povoados e províncias dela havia muitos sacrifícios de homens mortos, mais do que nunca, que matavam e sacrificavam diante de ídolos, e a cada dia e a cada hora ofereciam aos demônios sangue humano por toda parte e povoados desta terra [...]”<sup>152</sup>.

Para os cristãos, o que deve ocorrer na América é a história da Igreja. A terra é o palco, o cenário e os habitantes apenas os atores em que o roteiro franciscano deverá acontecer. O autor o tempo todo recorre para a autoridade do texto bíblico, citando passagens famosas de livros como os Apocalipses de Daniel e São João, além, evidentemente, dos Evangelhos; “La lectura bíblica, directa, constante como método de explicación histórica o antropológica y como búsqueda de un programa de acción para el porvenir, era para él actividad crucial”<sup>153</sup>. Desse modo, Motolinía insere o indígena na universalidade do cristianismo, mostrando-o como protagonista principal, nesse momento, dos planos de Deus sob a Terra. Sempre esteve escrito de que modo e como Deus agiria em relação a eles.

No entanto, a imagem do universo mexica é preservada e eles são vistos como escravos da vontade do mal. Os indígenas, bons e mansos são escravos do demônio. Mas em nenhum momento, o frade interpreta a ação cristã como uma nova tentativa de escravidão. Ele, ao contrário, se coloca na posição de libertador: “[...] y con todo esto siempre procuraron de guardar sus templos sanos y enteros [...] y son gente de muy buena razón y de buenas consciencias [...]”<sup>154</sup>. O elogio, aqui, é sempre moral e isso o exclui da culpa de qualquer ação exterior à sua consciência. O que faz não atinge sua bondade e, desse modo, o sujeito é preservado intacto, como se estivesse envolvido num campo de força de uma inerente moralidade. Esse campo de força de valores, por sua vez, foi criado pelo próprio olhar que o cronista lança sobre a América. Dentro deste campo existe a bondade e fora dele, Deus e o demônio, numa eterna luta. Esta é a visão do frade. Seu olhar constrói a idéia de bom selvagem: “[...] baste saber las crueldades que el demonio en esta tierra usaba, y el trabajo con

---

<sup>152</sup> Idem. “Carta do franciscano Motolinía a Carlos V comunicando 300 mil batizados e expressando o seu desacordo com a atuação do dominicano Las Casas”. in.: SUESS, Paulo. *A Conquista Espiritual da América Espanhola*. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.p.853.

<sup>153</sup> BAUDOT, Georges. *Op.cit.*p.385.

<sup>154</sup> MOTOLINÍA, frey Toribio Benavente. *Historia de los indios de la Nueva Espana*. *Op.cit.*p.23.

que les hacía pasar la vida a los pobres indios, y al fin para llavarlos a perpetuas penas”<sup>155</sup>. Motolinía conclui e retira totalmente dos indígenas a culpa pelas crueldades e os transforma em vítimas das vontades e planos do demônio. É como se os rituais não fossem deles. Como se estivessem hipnotizados, realizavam essas cerimônias. O cristianismo, para o frade, apareceria como o antídoto capaz de fazer despertar toda a Nova Espanha desse terrível pesadelo. O que se viveu antes da utopia e dos sonhos imaginados foi o pesadelo no Paraíso, provocado pela ação do demônio nas mentes de cristãos em potencial. Mas para que o Éden se concretize, de fato, seus habitantes necessitarão de penitência, de penas a serem cumpridas com o objetivo de se obter o perdão e a misericórdia de Deus; “[...] los castigarían según que Dios mandaba que los tales fuesen castigados. Esta fue la primera batalla dada a el demonio [...]”<sup>156</sup>. Há uma contradição em termos teológicos: se os frades se encontram no Éden, não há pecado, pois o pecado expulsaria os homens desse Paraíso. Motolinía resolve essa questão poupando a imagem do indígena, preservando-o isento de qualquer culpa mediante aos pecados que, certamente, aparecerão. O castigo cristão é vontade de Deus, é justo e, muito mais do que punição, deve ser encarado como corretivo. Castigar os índios significa colocá-los de volta ao caminho de Deus, lugar de retidão, de moral. Se essa foi a primeira batalha é porque outras viriam e, certamente sob a forma de castigo. Se os antigos ritos são a parte visível da ação do demônio, o castigo é sinal externo da justiça de Deus.

A realidade e a experiência prática não destroem, inicialmente, a expectativa de Motolinía. Ele crê com muito mais força na *utopia*, pois é ela que pode fazer seguir adiante o projeto franciscano. Ele ama mais a sua imaginação do que a realidade que o cerca. Realidade que, nesse caso, encontra-se escondida sob um véu construído por ele mesmo.

Os indígenas são apresentados sempre com muita devoção. Eles, para o frade, comemoram o Natal, escutam missa e se entregam à religião católica. Autores como Robert Ricard irão perpetuar idéia como essas: “Había, finalmente, entre ellos una manera de batismo y una especie de confesión. Ambos ritos son del mayor interes”<sup>157</sup>. Essa é uma entrega digna de admiração, exemplo para os próprios europeus. Motolinía percebe a realidade ao seu gosto e interpreta como sinal de crença e devoção cristã toda e qualquer atitude vista por ele: “[...] por esto tienen su cupilla fuera en los pátios, porque todos hayan misa todos los domingos y fiestas

---

<sup>155</sup> Idem. *Op.cit.*p.49.

<sup>156</sup> Idem. *Op.cit.*p.70.

<sup>157</sup> RICARD, Robert. *Op.cit.*p.99.

[...]”<sup>158</sup>. Os indígenas se dirigem às missas por pura devoção, por vontade própria, como se a conversão fosse efetiva e plena e como se tivessem adquirido uma fé inabalável: “[...] luego tañeron como a los santos, y herían los pechos ante la imagen del crucifijo, y derían que óran misa con el anima y con deseo, porque no terían quién se la dijese”<sup>159</sup>. Motolinía interpreta isso como atitude de devoção. Os indígenas martirizavam-se e tentavam sofrer como os santos da Igreja. Sua idealização é tão grande que não repara que essa atitude possa vir a ser uma prática da antiga religião do continente, um auto-sacrifício para os antigos deuses. Desse modo, muito mais do que sinal de conversão ao catolicismo, isso poderia ter sido a manutenção de alguma prática antiga desconhecida ao olhar do cronista europeu. No entanto, sua vontade de ver fiéis aptos ao cristianismo era maior do que os sinais que a realidade lhe oferecia e, assim, ele enxergou os ferimentos no peito como sinal de conversão. Seu amor pela imaginação era maior do que pela realidade que encontrava. Amava mais o que estava atrás dos seus olhos, o que imaginava, do que à frente, o que realmente existia. Do mesmo modo, ao falar dos antigos templos já existentes na América, o franciscano relatava coisas maravilhosas: “En lo alto estaba un teucalli viejo y pequeno [...] y pusieron una cruz alta la cual quebro un rayo, y tornado a poner otra, y otra también las quebro[...] por los pecados en quel lugar cometidos noquería Dios que allí estuviesse su cruz”. Seu desejo é tão forte que em nenhum momento pensa ser o demônio que não quer a cruz em seus templos. Para ele, isso é prova da vontade de Deus que, nesse caso, não deixa sua cruz nas casas do mal.

A presença de Deus é importante, pois dá aos espanhóis a certeza da vitória nesse processo de conquista espiritual. Conforme os sacramentos são colocados nas Igrejas, as aparições demoníacas simplesmente somem. A presença de Deus sob a forma de sacramentos elimina o antigo inimigo: “[...] y así como se iban haciendo las iglesias de los monasterios iban poniendo el Santísimo Sacramento y cesando las apariciones e ilusiones del demonio, que antes muchas veces aparecía, engañaba y espantaba a muchos [...]”<sup>160</sup>. Até mesmo os indígenas que se voltam contra os cristãos fazem isso por influência do diabo. Os sacramentos trouxeram benção para esta terra: “[...] está esta tierra en tanta serenidad y paz, como si nunca en ella se hubiera invocadodel demonio”<sup>161</sup>. A presença da Igreja fez esta terra ser melhor do que já era. A Igreja surge para reorganizar o que o inimigo de Deus tentava destruir.

---

<sup>158</sup> MOTOLINÍA, frey Toribio Benavente. *Historia de los indios de la Nueva España*. *Op.cit.*p.54.

<sup>159</sup> Idem. *Op.cit.*p.55.

<sup>160</sup> Idem. *Op.cit.*pp.52-53.

<sup>161</sup> Idem. *Op.cit.*p.53.

Para Motolinía, os sacramentos parecem representar a concretização da presença de Deus no cotidiano da vida indígena. Desse modo, Deus passa a estar presente em toda a Nova Espanha. É como se os nativos despertassem para o serviço e entrega ao verdadeiro Deus. Ao permitir a presença de Deus em suas vidas sob a forma dos sacramentos, os indígenas passam a ver a mudança que Deus opera.

Em relação ao sacramento da penitência, o autor destaca que no continente se passaram coisas notáveis e que quase todos confessores podiam perceber. Deus traz aos pecadores a verdadeira penitência. Pessoas dignas contavam para Motolinía o que acontecia e em outras situações que narra, diz que ele mesmo as presenciou. O sacramento tem início em 1526, na província de Tezcucuo; “[...] y con mucho trabajo, porque como era gente nueva en la fe, apenas se los podía dar a entender qué cosa era este sacramento [...]”<sup>162</sup>. Mas “[...] hasta que poco a poco han venido a se confesar bien y verdaderamente, como adelante parecerá”<sup>163</sup>. No início não havia compreensão sobre a confissão. Isso fica claro de acordo com o texto, mas após serem instruídos na fé, os indígenas procuravam de forma desesperada os confessores: “[...] son muchos los que vienen a confesar; mas como los confesores son pocos, andan los indios de un monasterio en otro buscando quién los confiese [...]”<sup>164</sup>. Eles andam mais de vinte léguas e “[...] y si en alguna parte hallan confesores, luego hacen senda como hormigas [...]”<sup>165</sup>; “[...] indios e señores principales de cuarenta provincias y pueblos, y algunos de ellos de cincuenta y setenta leguas, que vi ni fueron compelidos ni llamados [...]”<sup>166</sup>; eles vinham por livre e espontânea vontade até Teoacan, no dia de Páscoa, pedirem batismo, casamento e confissão.

Motolinía mantém intacta a vontade do indígena em ser cristão. Só não se confessavam mais por falta de padres, pois se depender da qualidade do fiel, o projeto de cristianização seria pleno. Ele não questiona a veracidade e o sucesso dos sacramentos. Parece apenas lamentar a falta de mais padres e chama a atenção para as dificuldades práticas da confissão e nunca das morais ou da vontade e veracidade indígenas; “[...] esta gente es docible y muy sincera, y de buena condición [...]”<sup>167</sup>. Alguns que já sabiam escrever, traziam seus pecados numa folha, com muitos detalhes e faziam isso muitas vezes ao ano: “[...] yo no tengo de confesar sino a los que

---

<sup>162</sup> Idem. *Op.cit.*p.91.

<sup>163</sup> Idem. *ibidem*.

<sup>164</sup> Idem. *ibidem*.

<sup>165</sup> Idem. *ibidem*.

<sup>166</sup> Idem. *Op.cit.*p.92

<sup>167</sup> Idem. *Op.cit.*p.91.

trajeren sus pecados escritos y por figuras, que esto es cosa que ellos bien saben hacer y entender, porque esta era su escritura”<sup>168</sup>. As figuras eram tão boas que “[...] poco más era menester preguntarles de lo que ellos allí traían escrito o figurado; y desta manera se confesaban muchas mujeres de las indias [...]”<sup>169</sup>.

Para o autor, são os indígenas que fazem a penitência, são eles mesmos que se entregam aos castigos, conscientes do pecado e das infrações cometidas. De acordo com o relato, os nativos se deslocam de longe, procurando o batismo e a confissão. A penitência, após a confissão, é fundamental para a salvação e purificação da alma. Sobre um homem expulso do monastério de São Francisco, no México, Motolinía conta que depois de ser avaliado pelo padre, foi absolvido: “[...] porque un idiota los absolvió, sin que penitencia se haya visto por tan enorme pecado público”<sup>170</sup>. É impossível a absolvição sem o castigo, pois esse educa e coloca o indígena em seu verdadeiro caminho. As pessoas dos povoados formavam filas e milhares de novos fiéis procuravam a salvação: “[...] muchos ya por la bondad de Dios viven en la Nueva España, amigos de sus ánimas, y cuidadosos de su salvación [...]”<sup>171</sup>. Motolinía mantém novamente intacta sua visão utópica do universo cultural que está diante de seus olhos; prontos para o cristianismo, eles já teriam consciência da necessidade de salvação e, por isso, procurariam tanto os sacramentos relacionados à remissão dos pecados. O batismo livraria o indígena do pecado de nascimento e a confissão o prepararia para seguir adiante sem maiores infrações, até a morte, se necessário. Não é à toa que o cronista afirma que muitos indígenas morriam após se confessar. Motolinía fala de uma índia que levou ídolos para serem queimados. Esta senhora, antes de morrer, pediu perdão dos seus pecados. Ela foi absolvida e morreu logo em seguida. Um outro indígena, Juan, pediu e implorou o perdão e em poucos dias morreu também; “[...] y cuando confesó y comulgó estaba sano, y luego desde a tres días adoleció y murió brevemente [...]”<sup>172</sup>. Pablo, mais um exemplo do cronista, confessa-se e adocece. Faz testamento de seus bens. Ele deixa coisas para os pobres e morre. Benito, estando bom e são foi confessar e depois de dois dias adoceceu em uma casa; “[...] me dijo que se vania a reconciliar porque se quería morir [...]”. Sua alma foi levada ao Inferno, morreu de medo, tremia e pedia ajuda de Deus. Este lhe concedeu misericórdia e, em seguida, morre igual aos

---

<sup>168</sup>Idem. *Op.cit.*p.95.

<sup>169</sup> Idem. *ibidem*.

<sup>170</sup> Idem. *Op.cit.*p.107.

<sup>171</sup> Idem. *Op.cit.*p.60.

<sup>172</sup> Idem. *Op.cit.*p.93.

outros. É como se essas almas só estivessem esperando a confissão para morrer, necessitavam dessa benção fornecida pela Igreja para deixarem a vida em paz. Parece existir a necessidade do cronista em afirmar a importância dos sacramentos, mesmo porque a alma que ainda não foi salva é que deve estar desesperada para recebê-los. É preciso legitimar as ações dos frades na Nova Espanha, a partir de um discurso que tenta encontrar nos índios valores e condutas semelhantes às européias, pois todos são seres humanos e, assim, os indígenas poderiam passar da falsa crença à verdadeira religião, pois sendo iguais ao resto da humanidade, todos participam da criação, da divindade e, portanto, os diferentes povos podem igualmente se converter. Todos são cristãos em potencial pelo fato de serem filhos do mesmo Deus, mesmo com o mal que possa vir a habitar cada um.

Desse modo, o cronista valoriza a ação de Deus na América, como se estivesse o tempo todo presente, sendo capaz de realizar uma obra de salvação imediata mesmo naqueles que se encontram próximos à morte. Nesse momento inicial da evangelização, a visão criada pelo frade é de que eles, os mexicas, se dirigem à Igreja e não o contrário. Essa seria uma vontade espontânea presente no relato do cronista. Para Motolinía, o poder da Igreja é tão grande e a força do único e verdadeiro Deus é tão forte que são os outros que se aproximam dos cristãos para receber as bênçãos. Depois de tanto tempo a serviço do demônio, era preciso se entregar livremente aos ensinamentos de Deus: “[...] y cuán bien si quieren entregar en el tiempo que perdieron estando en servicio del demonio”<sup>173</sup>. Mas muito mais do que isso, obedecem sem questionar; “[...] y hacen oración, y disciplínanse, sin nadie los poner en ello [...] cumplen muy bien lo que les es mandado en penitencia, por grave cosas que sea [...]”<sup>174</sup>.

Os indígenas que se confessam são sempre muitos para Motolinía e essa atitude acaba servindo como exemplo para os outros e também aos espanhóis que já não cumprem as obrigações religiosas. A multidão de pessoas que procuravam os padres era tanta que os poucos missionários são incapazes de dar conta das pessoas; “[...] y confesó en este mismo día quince personas, aunque era una hora de noche y no había acabado; esto no le aconteció a este sólo sacerdote, sino a todos los que acá están, que se quieren dar a servir a dios y a la conversión y salud de las ánimas de los indios; esto acontece muy ordinariamente”<sup>175</sup>. Já passa de uma hora da madrugada e os padres ainda estão confessando. De quem seria essa necessidade? Dos indígenas, precisando de conforto espiritual, na medida em que percebem

---

<sup>173</sup>Idem. *ibidem*.

<sup>174</sup>Idem. *Op.cit.*,p.94.

<sup>175</sup> Idem.*ibidem*.

ser pecaminosos seus antigos hábitos? Ou, pelo contrário, dos padres, que têm pressa na conversão e salvação de almas para que se possa estabelecer um Novo Mundo, cristão e perfeito, a partir da crença no advento do milênio? Confessar rápido era colocar mais almas no caminho da salvação, diante de um mundo que caminhava para o seu fim.

A prática da confissão também parece ter sido utilizada para se colocar medo e controlar as populações locais, pois diante do confessor sempre existiram ameaças de Inferno e penitências a serem pagas; esse ritual de cenas macabras se completava com o teatro, a partir das representações de cenas de punição e castigo; “Desta manera fueron representados y reprendidos alguns vicios en este auto. El infierno tenía una puerta falsa por do salieron los que estaban dentro; y salidos los que estaban dentro pusién fuego, el cual ardió tan espantosamente que pareció que nadie se habia escapado sino que demônios y condenados todos ardían y daban voces y gritos las ánimas y los demonios [...]”<sup>176</sup>. As procissões e os teatros também poderiam colocar medo no público indígena, punindo e repreendendo alguns vícios e comportamentos. Essa é uma colonização pelo medo, na medida em que se tenta passar para o outro os temores da cultura cristã e ocidental. O indígena que vier a sentir os mesmos medos e terrores dos cristãos, estará convertido. Em sua descrição sobre o sacramento do matrimônio, Motolinía deixa isso claro: “[...] todos se estaban con las mujeres que querían, y había algunos que tenían hasta doscientas mujeres, y de allí cada uno tenía las que quería [...]”<sup>177</sup>, porém os espanhóis representavam a solução para esses males: “[...] y queriendo los religiosos españoles poner remedio en esto, no hallaban manera para lo poder hacer”. Os indígenas não queriam deixar as mulheres e diziam que os espanhóis também tinham várias amantes. Os europeus argumentavam que era para o trabalho e os indígenas usavam o mesmo argumento. Mas para o autor o sucesso dos frades era inevitável, a narrativa atinge seu final conhecido desde o início: é necessário apenas o esforço dos missionários, pois se a doutrina for bem ensinada, não ocorrem erros e, então, depois de certo tempo “[...] hasta que ya placido a Nuestro Señor que de su voluntad de cinco a seis años a esta parte comezaron algunos a dejar la machedumbre de mujeres que tenían y a contentarse con una sola, casándose con ella como lo manda la Iglesia [...] y todo es menester hasta desarraigados de las malas

---

<sup>176</sup> Idem. *Op.cit.*p.74.

<sup>177</sup> Idem. *Op.cit.*p.97.

costumbres con que nacieron”<sup>178</sup>. A lei de Deus, pela parábola do semeador, é eficiente em si. Ela só falhará se for mal pregada.

Sobre as superstições e feitiçarias ocorre algo semelhante. Em certa passagem Motolinía afirma que o demônio não se contentava com o serviço que esta gente lhe fazia, lhe adorando nos ídolos, mas que também os tinha cegado de mil maneiras de feitiçaria e cerimônias supersticiosas. Mas isso seria arrancado da vida destas pessoas, pois “[...] porque la ley de Dios no lo permite”<sup>179</sup>.

Desse modo, a Igreja acaba mostrando que algumas práticas vistas sempre como normais, na verdade, agora são colocadas como as atitudes que devem ser punidas e que levam as pessoas ao Inferno, onde serão queimadas. Os antigos costumes não fazem parte dos novos comportamentos exigidos e os indígenas terão que se moldar ao que os colonizadores afirmam ser o correto. A questão se transfere para o que é ou não permitido, para o controle do corpo e suas manifestações. É aqui que as procissões e encenações públicas acabam servindo como reforço. A partir destas cenas, que mostram penas e sofrimentos, os padres acreditam colocar medo nas populações indígenas. Isso funciona quase como simulação do que virá a acontecer com os indígenas caso continuem a receber influencia do demônio. A procissão e os teatros se tornam uma punição exemplar de mentira e esse tipo de prática se transfere para dentro do confessionário. Na rua, a encenação dos castigos é pública; no confessionário, individual. Na rua ela é visível, mas diante do padre esse terror é apenas escutado. Os teatros e peças têm a intenção de colocar medo em muitos e o confessionário privado em um único indígena. No primeiro caso Deus está mais distante e o exemplo é generalizado, mas no segundo ele é um juiz atento, que centraliza a atenção e que conhece os problemas de cada um de seus filhos. A idealização na confissão continua a respeito dos bens materiais: “[...] y como el confesor le dijese que no podía recibir entera absolución si no restituía primero lo que era en cargo, porque así lo mandaba la ley de Dios [...] queriendo él más quedar pobre, que no se le negase la absolución [...] que no irse sin ser absuelto, y por no esperar en purgatorio [...]”<sup>180</sup>. Os indígenas vão até aos padres e restituem bens materiais em troca de absolvição, pois diz Motolinía que não podem ter esses bens com boa consciência. É melhor pagar em vida do que pagar em morte. O discurso cristão diz que o indígena teme o purgatório e, nesse sentido, paga com ouro para se livrar da pena.

---

<sup>178</sup> Idem. *Op.cit.*p.98.

<sup>179</sup> Idem. *Op.cit.*p.102.

<sup>180</sup>Idem. *Op.cit.*p.92.

Essa postura se encaixa perfeitamente no discurso do frade e no período em que escreve. O indígena perfeito e sem defeitos, idealizado pelo autor, já tinha dentro de si mesmo a noção de culpa, pecado e consciência individual, como se fosse europeu e ocidental. Esse mesmo indivíduo, dotado de muita fé, procura os padres para se livrar de seus pecados. Diante de Deus, um fiel perfeito sempre o teme e, a partir da ótica franciscana, livra-se dos bens materiais para se atingir a salvação que é tão necessária para o mundo católico, na tentativa de se criar um Novo Mundo. Mas aqui também aparece a preocupação inicial com a forma e quantidade.

O autor valoriza a multidão de indígenas que procuram os padres, os desenhos levados por eles não precisam nem ser vistos com precisão e ele mesmo fala da velocidade das confissões: “[...] se confesaban muy brevemente [...]”<sup>181</sup>. Se os indígenas têm tanta preocupação com seus pecados e ajoelham e choram pedindo perdão, se confessariam tão rapidamente? Se a consciência individual fosse tão presente quanto afirma o frade, essa rapidez seria normal? Essa postura de reunir um número grande de cristão em tão pouco tempo não seria típica dos anos iniciais da evangelização, em que a preocupação com a quantidade de fiéis é necessária? Há, aqui, uma tentativa desesperada de salvar essas almas, com o medo de que o fim dos tempos se aproxime e de que o fim do mundo exija a conversão imediata desse rebanho de fiéis ao catolicismo. Postura semelhante ocorre no sacramento do batismo. Quanto mais cristãos, mais correto e verdadeiro parece ser o projeto franciscano e mais lógica parece existir dentro de uma visão de mundo apocalíptica e soteriológica. A criação da utopia anda de mãos dadas com o fim do mundo e, assim, tudo o que atinge a perfeição está próximo do fim. Uma excessiva perfeição é indício de destruição iminente. O fato de serem perfeitos e a certeza de que toda a humanidade será cristã, gera a imagem de que o fim da humanidade está próximo. Diante disso, é preciso salvar, mas os necessitados são muitos e os frades poucos. Essa é a principal queixa de Motolinía. A solução encontrada é a superficialidade, que se materializa sob a forma da rapidez, seja na confissão ou batismo. Em ambos a preocupação é idêntica: a salvação.

O frade, filho de sua época, não relata e não valoriza o fato de a velocidade, muitas vezes, excluir a compreensão da doutrina. Pelo contrário, conclui pela eficácia da conversão:

---

<sup>181</sup>Idem. *Op.cit.*,p.95.

“Muchos espanholes que se hallaron presentes estaban maravillados, y otros que oyeron lo que pasaba vinieron luego, y vieron lo que no creían, y volvian maravillados de ver la armonía que aquella pobre gente tenía con Dios y con su madre, y con los santos, porque muchos de los españoles están incrédulos en esto de la conversión de los indios, y otros [...] no saben ni ven nada, por estar demasiadamente intentos y metidos en adquirir el oro que vinieron a buscar [...] Y estos conquistadores y todos los cristianos amigos de Dios deben mucho alegrar de ver una cristandad tan cumplida en tan poco tiempo, e inclinada a toda virtud y bondad [...]”<sup>182</sup>.

Foi feito bondade e misericórdia aos indígenas, estão salvos e o cristianismo trouxe suas palavras de verdade às novas terras, ajudando esta a se libertar dos domínios do demônio, seja sob a forma do batismo ou confissão. Essa postura fica clara na carta enviada ao rei espanhol: “Portanto, convém de ofício a V.M apressar que se pregue o santo evangelho por todas estas terras, e os que não quizerem ouvir voluntariamente o Santo Evangelho de Jesus Cristo, seja pela força; pois aqui tem lugar aquele provérbio: mais vale o bom pela força do que o mau pela vontade [...]”<sup>183</sup>. Ele tem pressa, o fim do mundo está próximo e suas esperanças milenaristas de cunho escatológico podem ser percebidas. Não interessa o modo, mas o número de almas que atingirão o Céu; mesmo criticando os conquistadores, Motolinía propõem a violência se for preciso: “[...] tornou-se evidente a relação entre violência, narrativa e pedidos de perdão”<sup>184</sup>. A salvação acontece em meio às penitências. O medo é, muitas vezes, a cura.

Motolinía mergulha dentro de suas próprias idéias e, a partir daquilo que imagina ser, constrói uma nova realidade, a sua, o jeito que vê e interpreta a América. O que estava oculto dentro do autor transparece nas páginas de sua obra e, assim, seu sonho se transforma no despertar daquilo que descansava dentro dele mesmo. Autores seguintes lançarão outros olhares sobre a salvação indígena e os anos iniciais de sonho catequético parecem, aos poucos, desaparecer. Gerónimo de Mendieta, tempos depois, narra a evangelização de outra forma, com menos otimismo quanto ao presente, próximo do despertar.

---

<sup>182</sup> Idem. *Op.cit.*p.104.

<sup>183</sup> MOTOLINIA, Frei Toribio de Benavente. “Carta do franciscano...”p.858.

<sup>184</sup> DAVIS, Natalie Zemon. *Op.cit.*p.10.

PARTE 2  
O DESPERTAR

## CAPÍTULO 1 OS SONHOS DO ANTIGO SONHO: UTOPIA AMERICANA

### GERÓNIMO DE MENDIETA

Sobre Gerónimo de Mendieta, dois outros autores franciscanos, frei Augustín de Vetancourt<sup>185</sup> e frei Juan de Torquemada<sup>186</sup>, podem fornecer as principais informações biográficas a seu respeito. Mendieta nasceu em Vitória, Espanha, aproximadamente entre 1525 e 1528 e ingressou à ordem de São Francisco aos vinte anos, no convento de Bilbao, onde estudou Artes e Teologia. O frade vai à América em 1554 e por volta de 1570 retorna à Espanha e três anos depois volta ao Novo Mundo mais uma vez. Mendieta recebeu ordens do Frei Cristóbal de Capitefontium para que escrevesse um livro que contasse a história da evangelização.

A obra *Historia Eclesiástica Indiana* foi escrita muito tempo depois de Motolinía e concluída por volta de 1596, mas publicada apenas no século XIX. A publicação, portanto, passa a ser o momento em que uma determinada idéia aparece, tornando-se pública, mas sua “não publicação” não significa que ela não existiu. Mendieta não foi um grande autor de seu período, mas foi considerado um grande autor do século XVI apenas a partir da interpretação dada à sua obra séculos depois. São as gerações seguintes que o transformam em referência obrigatória aos estudos dos primeiros anos de catequese; “[...] o fato da *Historia Eclesiástica* não ter sido publicada não chama a atenção se levarmos em conta a proibição da crônica e o fato de que muitos autores do XVI não eram editados e circulavam 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”<sup>187</sup>.

No momento em que escreveu, a instituição franciscana já havia se instalado e se espalhado pela Nova Espanha e os doze irmãos menores que vieram da Europa haviam

---

<sup>185</sup> VETANCOURT, fray Augustín de. *Teatro Mexicano – Crônica de la Provincia del Santo Evangelio de México – Menologio Franciscano*. México: Porrúa, 1982.

<sup>186</sup> TORQUEMADA, fray Juan de. *Monarquia Indiana*. Madrid: Nicolas Rodríguez Franco, 1723.

<sup>187</sup> FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. *Histórias de um silêncio: Frei Jerónimo de Mendieta*. Dissertação de Mestrado/IFCH, 2003-2004.

ouvido 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”<sup>188</sup>. Mas é muito difícil, no entanto, dizer que tipo de tradição mais influenciou Mendieta; “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”<sup>189</sup>; “[...] 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”<sup>190</sup>. Para escrever sua obra, Mendieta utilizou os escritos de outros religiosos, como Frei Andrés de Olmos e do próprio Frei Toribio de Benavante, o Motolinía.

O autor está preso numa rede e, por isso, seu jeito de ver e entender o mundo foi criado a partir das vivências e leituras que teve, mas também das que não teve, já que as idéias e tradições existem por si só, independente se foram ou não publicadas. O problema passa a ser a análise do que está dentro ou fora da obra, daquilo que faz parte visível ou invisível do texto, na interação entre autor, linguagem e mundo; “[...] os processos textuais não podem se confinar dentro dos marcos do livro. O próprio contexto ou ‘mundo real’ é textualizado [...]”<sup>191</sup>. Não se pode, contudo, analisar a vida individual de um autor, por exemplo, sem referências significativas à sociedade e vice-versa, mas “[...] tampouco podemos entender Mendieta como simplesmente mais um franciscano escrevendo na Nova Espanha, entendendo que sua religião condicionou sua escrita, ordenando-a de maneira lógica”<sup>192</sup>, pois “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

---

<sup>188</sup>BOXER, C.R., *A Igreja e a expansão ibérica: 1440-1770*. Lisboa: Edições 70, 1989.p.131.

<sup>189</sup> Idem. *Op.cit.*p.18.

<sup>190</sup> Idem. *Op.cit.*p.19.

<sup>191</sup>LA CAPRA, Dominick. *Historia Intelectual: repensar a historia y leer textos*.Buenos Aires: Universidade Nacional de Quilmes, 1998.p.241.

<sup>192</sup>FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira. *Histórias de um silêncio: as leituras de ‘História Eclesiástica Indiana de frei Jerônimo de Mendieta*.Campinas: IFCH. Dissertação de mestrado defendida em 2003.p.16.

relações textuais”<sup>193</sup>. O indivíduo é o lugar em que os acontecimentos deixam suas marcas. Nele, não existe um indivíduo “único”, inviolável, dono de si e dotado de razão, mas ao contrário, se encontra um lugar de plasma, de mudanças; é preciso, então, “[...] descobrir todas as marcas sutis, singulares [...] que podem se entrecruzar e formar uma rede difícil de desembaraçar [...]”<sup>194</sup>.

O autor escreve num momento em que as esperanças de se construir uma América perfeita já começam a ser colocadas em dúvida. A obra de Mendieta aparece como lamento de uma idade perdida, muito mais do que proposta de uma sociedade utópica. Isso não significa que ele é descrente dessa “utopia”, mas “desanimado”; já não tem tanta certeza de que ela ocorra com rapidez, assim como os primeiros frades achavam. Para ele, desencantado com o mundo, o por vir é bastante incerto e seus escritos servem para mostrar como as coisas, um dia, foram perfeitas na América: “[...] 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”<sup>195</sup>. A salvação das almas era a única coisa que justificava a presença espanhola na América, mas o momento em que escreve marca o fim de um período e representa um olhar nostálgico para algo que ficou para trás.

A finalidade prática da obra consistia, portanto, em narrar feitos que servissem como modelo de comportamento moral para as gerações presentes, já que para ele “[...] los frailes [...] eran los unicos capaces de lograr la sobrevivencia y el bienestar de la Nueva España”<sup>196</sup>. A maioria de seus escritos enaltece os “doze apóstolos do Novo Mundo”, pintando-os como anjos em carne mortal, que reconstroem, com suas vidas e mortes, os tempos de São Francisco de Assis; “[...] 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

---

<sup>193</sup>AZEVEDO, Celia Maria Marinho. “A Nova História Intelectual de Dominick La Capra e a noção de raça”. In.: *Narrar o passado, repensar a História*. Campinas: Editora da Unicamp, 2000.p.134

<sup>194</sup>FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.p.20.

<sup>195</sup>KARNAL, Leandro. *Op.cit.*p.222.

<sup>196</sup> GARCIA, Antonio Rubial. *La hermana pobreza*. México: UNAM, 2000. p.35.

considerados decadentes [...]”<sup>197</sup>; “[...] as obras dos religiosos transformarem-se em hagiografias e apologéticas, procurando constituir uma memória de heroísmo e perfeição sobre uma época e um poder que franciscanos [...] desejavam de volta”<sup>198</sup>.

Nesse sentido, Mendieta ajudará a criar um sonho na América e sobre a América, a respeito dos primeiros anos de tentativa de evangelização. *Historia Eclesiástica Indiana* será importante, pois “[...] se converte não apenas em fonte de datas sobre a época da primeira evangelização, mas também em documento sobre a mentalidade, os valores e os conflitos de uma sociedade em crise”<sup>199</sup>. O autor morre no México, com aproximadamente 80 anos, em 1604.

#### Historia Eclesiástica Indiana

Mendieta destaca as atitudes e os valores dos indígenas e isso o aproxima, em certo sentido, de Motolinía: “La fácil disposición y aparejo de los indios había para imprimir en ellos toda la cristandad que quisieran, si esto principalmente se pretendiera”<sup>200</sup>. Mas seu livro tem início com a descrição dos problemas e erros da religião destes mesmo indígenas: “Pues el intento de esta *Historia* es tratar principal y particularmente la conversión de los indios de esta Nueva España, cosa necesaria parece por este efecto presuponer primero los errores y cegueras de su vana religión [...]”<sup>201</sup>. Nesse ponto, por outro lado, ele se assemelha a Sahagún, na medida em que quase afirma ser preciso conhecer a cultura do outro para melhor superá-la. O autor, portanto, carrega as críticas presentes de uma cristianização que apresenta problemas, mas a compara com um passado igualmente idealizado sobre esse mesmo projeto.

Tudo fazia parte de um plano divino e perfeitamente arquitetado: a reforma na Igreja e o cisma provocado pelas idéias de Lutero impulsionaram as atitudes de Deus em relação à história da Europa e do Novo Mundo. Hernán Cortés e o frei Martín de Valencia são eleitos, escolhidos por Deus e são inúmeras as provas de que o que vai contar se insere num plano construído pela providência divina: “[...] eligió Dios señaladamente y tomo por instrumento a este valeroso capitán D. Fernando Cortés, para por médio suyo abrir la puerta y hacer camino

---

<sup>197</sup> KARNAL, Leandro. *Teatro da fé*. São Paulo: Hucitec, 1997.p.44.

<sup>198</sup>Idem. *Op.cit.*p.219.

<sup>199</sup>GARCIA, Antonio Rubial. *Op.cit.*p.45.

<sup>200</sup>Idem. *Op.cit.*p.303

<sup>201</sup>MENDIETA, frey Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Cien de México, 1997.p.179.

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 perdida y dano grande que el maldito Lutero había de causar en la misma sazón y tiempo en la antigua cristandad”<sup>202</sup>. O que se perde por uma parte se ganha em outra. Não é mistério que no ano em que nasceu Cortés nasceu também Lutero e que no México houve grandes festas no Templo Maior. A missão de Cortés é recompor o quadro de fiéis da Igreja, tão abalado durante as reformas. A preocupação ainda é, de certa forma, a quantidade. Cortés tinha um objetivo dentro dos planos de Deus: “[...] traer al gremio de la Iglesia infinita multitud de gentes que por años sin cuenta habían estado debajo del poder de Satanás envueltos en vicios y ciegos con la idolatria”<sup>203</sup>.

O mesmo Cortés é comparado a Moisés, escolhido para libertar o povo da escravidão. Em nenhum momento Mendieta vê Cortés como assassino ou violento, agindo com maldade, mas como libertador. Contra o demônio, a violência é justificada e Deus, em seus planos, não pode ser mal. Enquanto marchava, Cortés tentava eliminar as marcas e símbolos do demônio: ‘En ninguna parte de los indios infieles entro que luego no derrocasse los ídolos, y vedase el sacrificio de los hombres, levantese cruces y predicase la fe y creencia de un solo Dios verdadero y de Nuestro Señor Jesucristo [...]’<sup>204</sup>. Diferença importante e tênue no início da narrativa em relação à Motolinía: aqui quem age e levanta as cruces são os espanhóis e são estes que procuram colocar em prática uma obra de Deus; já anteriormente, em Motolinía, eram os próprios indígenas quem tomavam a frente das ações da evangelização.

Após certo tempo, Cortés se preocupa em trazer ministros para uma conversão mais eficaz, pois declarava “[...] la capacidad y talento de los indios de esta Nueva España, y la necesidad que tenían de ministros [...]”<sup>205</sup>. É como se Cortés estivesse fazendo um favor aos indígenas, pois são eles que precisam de ministros. No entanto, quem decide quem precisa ou não de ministros são os europeus e novamente a vontade indígena desaparece frente às idéias e propostas cristãs na narrativa e representação de Mendieta. A escolha dos religiosos que vieram iniciar a evangelização também não foi aleatória. De alguma maneira Deus indicou o melhor caminho. Os franciscanos colocariam em prática, de modo melhor, o projeto de conversão. Proposta que conta com o apoio da coroa e que, mesmo sendo religioso, envolve questões de políticas e de finanças: “Y aconsejaron al emperador, que para su conversión enviase ministros

---

<sup>202</sup> Idem. *Op.cit.*p.305.

<sup>203</sup> Idem.*ibidem.*

<sup>204</sup> Idem. *Op.cit.*p.307.

<sup>205</sup> Idem. *Op.cit.*p.314.

que no recibiesen de ellos sino sólo la simple comida y vestuário; porque de otra manera no harían en ellos fructo alguno espiritual”<sup>206</sup>. A justificativa é moral. Por pregarem o desapego à vida material, andar descalços e com roupas simples, os franciscanos transmitem a idéia de serem espiritualmente superiores; se a tentativa é reconstruir a cristandade, nada mais coerente, para Mendieta, que esse grupo seja escolhido como os representantes mais fiéis do catolicismo e próximos do modelo de vida de Jesus. Muitas pessoas quiseram vir às pressas para a América, afirma o frade, ao receberem a notícia na Europa da necessidade de ministros para a conversão dos indígenas. Mas poucos foram os escolhidos.

Cortés e seus homens beijaram a mão dos religiosos e Mendieta afirma que os indígenas imitaram essa ação, além de terem ficado maravilhados com as roupas simples que vestiam os padres. O relato do franciscano é revelador em vários sentidos: a ação de Cortés supervaloriza a chegada dos irmãos menores e torna visível aos olhos de todos que essa vinda se trata de algo realmente especial para o processo de conquista. Soma-se a isso a importância dada à idéia de salvação: foram os padres que chegaram com essa intenção e tornaram-se agentes diretos dessa empresa. Os indígenas, nessa passagem, recebem atributos cristãos. Eles imitam as atitudes européias e se comportam, de acordo com o cronista, como se fossem humildes, valorizando a simplicidade, assim como no ideal franciscano.

Sobre a confissão e penitências, o autor afirma que “En algunas provincias de esta Nueva España usaban los indios en su infidelidad una manera de confesión vocal [...] y allí hacían muestras de grandísima contrición, unos con muchas lágrimas [...] confesando sus culpas y pecados”<sup>207</sup>. Mendieta não questiona, de modo algum, a noção de culpa e pecado na cultura indígena, pois conclui imediatamente que existe certa igualdade de valores, universais e inerentes aos seres humanos. Os indígenas se confessam e mostram grande arrependimento e devoção, mas o frade afirma que essa antiga confissão é infiel. Por mais que se pareça com o sacramento cristão, a confissão indígena é vista como exemplo de infidelidade ao catolicismo. Na semana e nos dias de confissão, os indígenas não se permitiam rir e nem mesmo ficar alegres; deviam apenas cultivar a tristeza. As pessoas doentes procuravam médicos, mas se a doença persistisse, isso era causado por algum pecado e, nesse caso, a cura só aconteceria mediante a presença do confessor indígena: “[...] si la enfermedad era aguda y peligrosa, decíale: tú algún pecado has cometido. Y esto era tenido por principal medicina: echar el

---

<sup>206</sup>Idem. *Op.cit.*p.316.

<sup>207</sup>Idem. *Op.cit.*p.441.

pecado de su anima para la salud del cuerpo”<sup>208</sup>. Algumas pessoas, por cometer pecados, eram castigadas pelos deuses, seja com alguma doença ou pelo impedimento de ter filhos.

Os indígenas já compreendiam, em suas práticas, o significado da confissão e percebiam que a culpa das dificuldades da vida eram suas, por terem, em algum momento, pecado. Isso é bem diferente da narrativa de Motolinía em que a culpa dos pecados dos indígenas era o resultado da ação externa que o demônio realiza sobre eles. Entre os dois cronistas há uma diferença fundamental: os indígenas se tornam, de um relato para o outro, mais responsáveis daquilo que os condena, ou seja, suas próprias atitudes. E, assim, mais responsáveis conseqüentemente da própria salvação. Motolinía preserva o indígena, Mendieta o culpa. Para Mendieta, houve dificuldades no início da evangelização, mas aos poucos foram superadas. A compreensão indígena surgiria com o passar dos anos:

“Finalmente, tenían entendido que por los pecados les venían todos los trabajos y necesidades. Y mucho mejor entendieron ser esto gran verdad, cuando se los predico, conforme a ley de Dios”<sup>209</sup>. “Y al principio poco a poco iban despertando, y Dios alumbrandólos y quitando las imperfecciones. Y así andando el tiempo, vinieron a confesar distinta y enteramente sus pecados”<sup>210</sup>.

A fé que os índios tiveram desde o início da conversão e têm neste sacramento seria de alegrar a Deus. Mendieta parece falar com saudades dos anos iniciais da evangelização: “En aquellos tiempos de que ahora tratamos [...] era cosa de grima la presa que había y el fervor con que venían a buscar los confesores [...]”<sup>211</sup>. Mendieta se aproxima da narrativa de Motolinía quando narra o passado e, aqui, os indígenas dos primeiros tempos também andavam quilômetros, jovens, grávidas, idosos e cegos, buscando o confessor com grande fé e devoção.

“Yo so testigo que por los caminos hartas veces nos hacían perder la paciencia [...] por ser mucha la gente que nos seguía que era imposible en muchos días [...]”<sup>212</sup>. “Ver el fervor y lágrimas con que lo pedían, y los

---

<sup>208</sup> Idem. *ibidem*.

<sup>209</sup> Idem. *Op. cit.* p. 442.

<sup>210</sup> Idem. *ibidem*.

<sup>211</sup> Idem. *ibidem*.

<sup>212</sup> Idem. *ibidem*.

ofrecimientos que hacían de padecer por ello hambre y cansacio, era para quebrantar el corazón”<sup>213</sup>. Hasta los niños que apenas tienen siete años, estando enfermos luego dicen a sus padres que los lleven a la iglesia confesar”<sup>214</sup>.

Sobre esses mesmos indígenas, ele afirmou que “Era gente muy dócil y sincera, más que la mexicana, dispuesta y aparejada para hacer de ellos lo que quisiesen en cosa de virtud”<sup>215</sup>. Interessante perceber que a qualidade apontada por Mendieta foi justamente a “permissão” dos indígenas em receber a cristianização. Isso é revelador quando se trata de escrever num momento de descrença quanto ao sucesso missionário e, portanto, bom é aquele que não cria obstáculos à evangelização.

Até mesmo as crianças, menos instruídas, desejavam ir aos padres se confessar. A importância do sacramento atingiu todas as pessoas e os indígenas encontram-se desesperados para conseguir a confissão. Mendieta conta com fervor a atitude dos nativos, glorificando um passado dentro da própria América. Sua visão é a de que os indígenas quase brigavam, buscando conforto para suas almas. No entanto, é preciso entender porque Mendieta, em seu presente, conta o passado da América deste modo. O que o faz ver o passado indígena idealizado, mesmo anos depois de Motolinía? Parece haver um novo tipo de *utopia* se formando na colônia. A primeira projeção utópica teria sido uma imagem especular e invertida da realidade europeia após crises ocorridas entre os séculos XIII e XV. Já a segunda, presente em autores como o próprio Mendieta, seria uma contra imagem crítica da própria América anos mais tarde. Nesse sentido, a América passa de palco dos sonhos europeus à posição de palco de seus próprios sonhos. Visões e imagens como as de Mendieta marcariam o início de uma história forjada dentro da própria colônia.

Mas é possível perceber, em Mendieta, a construção de sua própria idealização ao falar que poucos indígenas tinham consciência de seus erros: “Y como en aquel tiempo eran pocos los que habían despertado del sueño de sus errores [...]”<sup>216</sup>. Como é possível haver espanto se, como ele disse, milhares e milhares se deslocavam, choravam e imploravam, buscando de

---

<sup>213</sup> Idem. *ibidem*.

<sup>214</sup> Idem. *ibidem*.

<sup>215</sup> Idem. *Op. cit.*, pp.446-447.

<sup>216</sup> Idem. *ibidem*

modo desenfreado os confessores? Como é possível se espantar com a fé se foi dito que todos eram fiéis fervorosos? Como era possível, então, se espantar com o que era comum?

Além disso, Mendieta afirma algo sobre ele mesmo ao dizer que: “Y aun yo, que fué el mínimo de los últimos, pudiera contar hartos [...]”<sup>217</sup>. Ele afirma ser um dos últimos. Mas último do quê? E diz que mesmo sendo um dos últimos ainda pôde contar muitas coisas maravilhosas sobre os indígenas. Ele, talvez, se veja como um dos últimos que pôde contar algo de bom sobre o projeto missionário, a respeito de um período que terminou. Parece que Mendieta tem consciência de que pertenceu a uma parte de um período inicial da evangelização; momento cheio de esperanças e otimismo. Mas se ele ainda pôde contar algo bom sobre antes é porque quando escreveu não o podia mais. Mendieta afirma, por entre linhas, que em relação à evangelização o seu período, o que escreve, é inferior sobre àquele que escreve.

“Y después de cristianos, por el conseguiente venían allí a confesarse [...] venían [...] sin ser compelidos ni llamados, sino por su propia devoción [...]”<sup>218</sup>. “[...] bastará lo dicho para que se considere la copiosa materia que los hombres cristianos tenían en aquél tiempo para alabar a Dios en la conversión de tan innumerables gentes, que con tanta voluntad y alegría corrían en busca del Señor [...]”<sup>219</sup>.

Aqui se confirma a visão romântica que Mendieta cria a respeito de um passado recente na história da evangelização na América. Nesta passagem fica claro que ele separa o momento em que escreve daquele outro inicial da qual ele escreve, quando diz “en aquel tiempo”. O importante ainda é que neste outro tempo, o passado, a fé dos padres também era maior, tinham muita vontade e dedicação na conversão dos indígenas e estes, por sua vez, eram dóceis e obedientes.

Mendieta encaixa trechos bíblicos e os interpreta à luz do Novo Mundo como profecias anunciadas desde os tempos mais remotos. Há, aqui, a presença da providência divina; “No sin misterio quiso Nuestro Señor que estas gentes indianas fuesen reveladas

---

<sup>217</sup> Idem. *ibidem*

<sup>218</sup> Idem. *Op.cit.* p.447.

<sup>219</sup> Idem. *Op.cit.* p.448.

[...]”<sup>220</sup>. Os indígenas se converteram tarde ao cristianismo e, por isso, “[...] padecieron hambre de bautismo y hambre de confesión [...]”. “[...] a truce de alcanzar el beneficio de la absolución de sus pecados, ninguna dificultad se les ponía por delante [...]”<sup>221</sup>. Os indígenas procuravam os padres para que estes repartissem o pão da palavra de Deus e de seus sacramentos, mas Mendieta deixa claro seu amor pelo passado indígena: “[...] muchos en aquel tiempo y algunos ahora [...]”<sup>222</sup> procuravam o confessor. No passado, todos eram bons fiéis; agora, apenas alguns. No passado, todos eram fáceis para a conversão e, nos dias de hoje, difíceis. Os indígenas do início da evangelização “[...] daban muestra de la fe y amor de Dios y del prójimo [...]”<sup>223</sup>.

Para Mendieta são os indígenas que são moralmente superiores e, nesse caso, é natural que eles instruem até mesmo os padres: “Muchas veces los confesores suspendían (y hoy día suspenden) a algunos de estos indios la absolución, cuando ven que les conviene para la enmienda de sus vidas [...]”<sup>224</sup>. No passado, os confesores negavam ou adiavam muitas vezes a absolvição dos indígenas, o que significa que isso não ocorria sempre. No entanto, no momento em que escreve, “suspendiam” a absolvição o que, no texto, nos dá a idéia de que isso é comum e que ocorre, portanto, o tempo todo. Nesse caso, Mendieta volta a estabelecer um vínculo entre a realidade que o cerca e o estilo da sua própria narrativa. Num momento histórico em que o otimismo para a conversão é pequeno ou, no mínimo, mais questionado, o autor compara o presente com o passado. Cheios de maus costumes, os indígenas precisam “sempre” receber réplicas para que suas vidas voltem a ser como antes, muito melhor e com menos pecados, numa época em que as penitências só ocorriam “muitas vezes” e não o tempo todo. Na tentativa de controlar atitudes, o sacramento da penitência aplica suas regras, sempre querendo encaixar o comportamento indígena numa utopia. Dessa vez o modelo utópico é o próprio indígena, parado e congelado na missão sonhadora sobre os anos iniciais da colonização. Sobre os habitantes do início da conquista espiritual, Mendieta afirma que “ellos mismos de su voluntad, antes que vingan a los pies del confesor, suelen ir a pedir perdón a los que han ofendido, de uno en uno, o juntar en su casa todas las personas que han agraviado, y allí, después de darles colación , les ruegan que se aplaquen sus corazones, y se perdonan unos

---

<sup>220</sup> Idem. *Op.cit.*p.449.

<sup>221</sup> Idem. *ibidem.*

<sup>222</sup> Idem. *ibidem.*

<sup>223</sup> Idem. *Op.cit.*p.451.

<sup>224</sup> Idem. *Op.cit.*p.454.

a otros, y se abrazan”<sup>225</sup>. Ainda sobre as atitudes encontradas, o autor os aproxima dos cristãos: “El ejercicio y ocupación de algunos de estos naturales, más parecía de religiosos que de gentiles recién convertidos, [...]”<sup>226</sup>. Eles agiam por livre e espontânea vontade, sem ser mandados ou forçados a realizar penitências. Os indígenas de Mendieta querem fazer penitência porque sentem que isso é necessário; pecar e pagar por isso é atitude voluntária e que parte dos próprios indígenas. Eles realizavam práticas semelhantes a dos cristãos: “Levantábanse cuando oían la campana de maitines, a orar y llorar sus pecados, y muchas veces a hacer la disciplina, sin imponerles alguno en ello”<sup>227</sup>. Além disso, a idealização do passado vem acompanhada da tentativa de colocar o indígena dentro de uma concepção de valores franciscanos; eles sentem compaixão e percebem a necessidade de ajudar aos mais pobres: “Los que entre ellos tenía de qué hacer limosna, buscaban los pobres para los vestir y dar de comer [...]”<sup>228</sup>.

O objetivo do sacramento da penitência, para Mendieta, é purificar a alma e aquele que o faz se torna exemplo de bom cristão. Os sacramentos assumem importância significativa e sua presença elimina a ação do demônio em terras americanas: “E os sacramentos teriam exatamente este poder, proporcionando como que um alívio instantâneo. Os indígenas estavam desacordados e a fé católica chegaria para acordá-los, trazendo-lhes luz e claridade: “[...] porque estaba muy dormida aquella gente [...]”<sup>229</sup>.

Existe relação constante entre o passado indígena e o presente em que escreve Mendieta. A introdução dos sacramentos no presente era possível pela existência, no passado, de ritos semelhantes aos cristãos. Os sacramentos seriam bem aceitos pelos índios pelo fato de já os conhecerem. No presente há dificuldades e no passado os sacramentos já existiam. Sobre o fato de Mendieta narrar práticas indígenas semelhantes às católicas, para o autor, o demônio teria propositadamente instigado, entre os índios, certas práticas que pareciam imitar os sacramentos cristãos; “Este tipo de argumentação legitimava a cristianização de duas maneiras: em primeiro lugar, tornando-a uma correção necessária, uma retificação de usos desvirtuados e absurdos; em segundo lugar, convertendo-a num processo não violento, na medida em que o universo indígena e o cristão eram harmoniosamente aproximados”<sup>230</sup>.

---

<sup>225</sup> Idem. *Op.cit.*p.452.

<sup>226</sup> Idem. *Op.cit.*p.453.

<sup>227</sup> Idem. *Op.cit.*p.454.

<sup>228</sup> Idem. *ibidem*.

<sup>229</sup> MENDIETA, Gerónimo de. *Op.cit.*p.455.

<sup>230</sup> MANCUSO, Lara Maria de Toledo. *Op.cit.*p.135.

Desse modo, Mendieta, ao valorizar o passado indígena, abre espaço para que a conversão ainda possa ocorrer no presente. É a utilização do discurso escrito e de certo domínio sobre a narrativa para se justificar e implementar novas práticas: “Os sacramentos são, portanto, inicialmente tomados enquanto armas contra a atuação diabólica sobre os homens. Posteriormente, entretanto, sua função é substancialmente ampliada, sendo encarados enquanto pontes entre o passado indígena pré-hispânico e o conteúdo cristão que os evangelizadores pretendiam transmitir aos índios”<sup>231</sup>.

Num primeiro instante, quando narra o passado, compreender o mundo indígena como idolátrico teria consistido em argumento importante para o projeto franciscano do século XVI. Seguir o caminho indicado pelo diabo pressupunha um desvio de caminho ao Deus cristão, ao mesmo tempo em que integra os indígenas ao universo cristão. Os indígenas eram aptos ao cristianismo e realizavam práticas similares; não se tornaram cristãos por ação demoníaca. Nesse caso, o cronista toca num importante ponto: se não fosse essa mudança de caminho, indígenas e espanhóis teriam tido um passado comum e ambos fariam parte de uma única história universal e escrita por Deus. Nesse caso, a evangelização, longe de ser violenta, seria apenas a promotora de um retorno às situações iniciais, perturbadas pela obra do demônio.

No entanto, num segundo momento da evangelização, parece ocorrer um certo deslocamento do julgamento que se fez dos mexicas: de “adoradores do diabo” e sem culpas, os indígenas teriam se convertido num povo de costumes reprováveis. No entanto, se adoram o diabo, estão inseridos na ordem cristã. Esta demonização, curiosamente, parece ser uma forma de inclusão negativa. O indígena idealizado não existe mais, apenas nas lembranças, ganhando vida novamente nas penas do cronista. O indígena perfeito morreu. “A eventual preservação da identidade cultural indígena representaria, mais que um pecado contra Deus, uma verdadeira ameaça. Isto porque estava em jogo, decididamente, a disputa por um determinado modo de vida e de percepção do mundo por dois universos culturais diferentes”<sup>232</sup>. “A argumentação do cronista segue, portanto, o esquema de condenação dos vícios e exaltação das virtudes, opondo, por exemplo, cobiça e pobreza. Essa contraposição

---

<sup>231</sup>Idem. *Op.cit.*p.148.

<sup>232</sup> Idem. *Op.cit.*p.98

acaba servindo para diferenciar índios de espanhóis, sugerindo, inclusive, que a evangelização dos primeiros poderia, eventualmente, originar uma cristandade mais limpa e purificada”<sup>233</sup>.

Para Mendieta, os conquistadores ou colonos espanhóis dificultavam o trabalho dos evangelizadores, na medida em que transmitiam para os indígenas maus hábitos e costumes. Em Motolinía esses mesmos maus costumes foram transmitidos pelo demônio, mas em Mendieta o demônio era o próprio espanhol e, assim, a utopia começava a terminar inclusive para o lado europeu. Em Motolinía os indígenas e os europeus eram perfeitos e o mal era externo a eles, mas em Mendieta ocorre a culpabilização dos envolvidos e a transferência da ação que antes era divina para a humana. Em Mendieta, portanto, são os próprios homens que passam a ser os agentes da história que ele narra, tornando-se os verdadeiros culpados e responsáveis pela salvação de suas almas.

Além disso, ele demonstra ser contra o contato com outros grupos que não seja o franciscano: “Mas en estas costumbres buenas y santas de supererogación y consejo que cobraron al principio de su conversión, y aun de otras de obligación, mucho han perdido con la comunicación y mixtura de españoles y otros linajes de gentes”<sup>234</sup>. O maior mal que os índios podem pegar são os maus costumes, pois são muitos os espanhóis que se misturam com eles, sem qualquer tipo de policiamento moral. O problema aumenta para Mendieta, pois os europeus sempre estão na companhia de negros, mulatos e mestiços de diversos gêneros e, portanto, essa cotidiana comunicação atrapalhava as idéias de salvação religiosa. A partir dessas malícias e vergonhas o fiel se distancia do temor a Deus. Os indígenas, afirma Mendieta, por serem fracos e pecadores acabam realizando coisas que não faziam em outros tempos, como furtar. No entanto, o sucesso da evangelização se faria a partir da tutela exclusiva dos franciscanos: “[...] ser de una sola orden los ministros; y lo principal, no residir españoles en los pueblos de índios”<sup>235</sup>.

O primeiro erro, para Mendieta, foi não ter juntado, logo de início, todos os indígenas, em cidades ou vilas, pois era um momento em que estavam mais inclinados ao catolicismo e distantes da vontade de praticar vícios e ritos proibidos. No início ainda havia tempo para se realizar os santos sacramentos, ainda havia tempo para a salvação. Os espanhóis também deveriam ter sido reunidos em povoados isolados. Se isto tivesse sido feito, os indígenas teriam se conservado intactos e perfeitos, em vez de irem embora, como tem acontecido nos tempos

---

<sup>233</sup> MANCUSO, Lara Maria de Toledo. *Op.cit.*p.154.

<sup>234</sup> MENDIETA, Gerónimo de. *Op.cit.*p.101.

<sup>235</sup> Idem. *Op.cit.*p.42.

de hoje. Além disso, os espanhóis também foram melhores cristãos em outro momento, afirma Mendieta. Antes, no passado idealizado, todo o projeto poderia ter sido feito com facilidade “[...] y ahora ya me parece que no lleva remedio, pues se há deseado y buscado el médio y hasta ahora no se ha hallado”.

Mendieta escreveu apenas no passado, os verbos estão sempre no passado, esta época é idealizada e glorificada pelo autor. O projeto franciscano, portanto, relacionou-se com idéias pré-formuladas acerca dos habitantes e das novas terras. Nesse sentido, os relatos, ao mesmo tempo em que revelavam essas imagens, as construíam, devido ao contato entre europeus e indígenas. Procurou-se inserir a conquista militar e a colonização dentro da história da salvação cristã. A evangelização, naturalmente, ultrapassa o campo religioso e a tentativa de impor modelos cristãos não se limitou ao presente: o passado pré-hispânico indígena também foi cristianizado. Há uma cristianização da História. Trata-se, aqui, de se obter um domínio sobre a memória do passado indígena. Modificar ou contar o passado de acordo com seu gosto faz de Mendieta peça fundamental na construção das relações de poder existente entre as duas culturas em jogo. O domínio sobre o modo de narrar se associa ao poder da história, de construção de identidade, é o poder sobre o tempo.

A diferença é que a idealização do mundo indígena em Mendieta parte do momento presente em que ele escreve e essa imagem atinge o passado de forma sonhadora. Em Motolinía é o oposto, já que sua idealização parte da idéia de um passado cristão perfeito, sob a forma de Paraíso, para atingir o presente no relato que faz sobre a evangelização na América. Mesmo narrando sobre o passado indígena, Mendieta nos diz muito sobre o período presente em que escreve, pois a forma de contar e imaginar o que se passou nos diz coisas sobre o momento em que ele conta e não das coisas que conta.

Apesar disso, não tem dúvidas quanto suas afirmações estarem no pretérito. Para ele, existiu, de fato, um momento em que os indígenas foram convertidos. Daí o nome de sua própria obra “*Historia Eclesiástica Indiana*”; ela pretende contar a história da Igreja dos indígenas e, para ele, contar a história significa falar sobre o passado. Mendieta “[...] escrevera uma história sobre os “sucessos” franciscanos[...]. 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”<sup>236</sup>.

---

<sup>236</sup> FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira. *Op.cit.*p.10.

## CAPÍTULO 2

### QUANDO SONHAMOS QUE SONHAMOS, O DESPERTAR ESTÁ PRÓXIMO

“As histórias e sucessos que se escrevem, servem de testemunhas dos tempos [...] vida da memória [...] de recordar e trazer aos tempos em que se lê as antiguidades que se passaram”.

Jacinto de La Serna

#### DESILUSÕES – BERNARDINO DE SAHAGÚN E JACINTO DE LA SERNA

Após os anos iniciais da evangelização, surgiram as desilusões. As práticas das antigas religiões indígenas parecem não desaparecer mediante o maior esforço dos irmãos menores. Elas continuam a existir, se moldam, se escondem e isso pressupõe outras maneiras de se pensar o continente e, assim, novas medidas devem ser colocadas em prática com o intuito de refrear esse mal: “el dano está en el corazón [...]”<sup>237</sup>. O mal está dentro do indígena: “[...] una cosa muestran en lo exterior de las palabras, y otra en lo interior del corazón”<sup>238</sup>. Postura diferente da analisada em Motolinía, em que o mal era externo aos habitantes da América e onde suas imagens utópicas ficavam preservadas e em segurança.

A representação do indígena e sua salvação se modificaram, dentro das crônicas religiosas, na passagem dos séculos XVI para o XVII. Não existem mais santos, nem cordeiros, mas pecadores disfarçados. O que resta aos religiosos católicos é descobrir como os nativos escondem e dissimulam a antiga religiosidade. Mas para isso ela deveria ser compreendida, estudada e, nesse sentido, algumas obras serão publicadas, principalmente após a segunda metade do século XVI, com o intuito de servir como verdadeiros manuais para os ministros católicos. Os padres deviam se instruir, abrir os olhos. Esse é o caso de Frei Bernardino de Sahagún e sua *História General de las cosas de la Nueva España* (1569) e de Jacinto de La Serna e o *Manual de Ministros de Indios* (1656). Obras distantes no tempo, mas que se aproximam na construção a respeito da salvação indígena.

O frei franciscano Bernardino de Sahagún chegou à Nova Espanha em 1529 e dedicou-se, sobretudo, ao estudo da língua e da cultura dos povos que tentou cristianizar. Em 1536,

---

<sup>237</sup>LA SERNA, Jacinto de. “Manual de Ministros de indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpación de ellas”. In.: *El alma Encantada*. México: FCE, 1987.p.285.

<sup>238</sup> Idem. *Op.cit.*p.273.

passa para o colégio de Santa Cruz de Tlatelolco que tinha como objetivo educar os filhos das elites indígenas, ou seja, formar a nova geração da classe dirigente fora da influência de sua própria cultura. Em 1555, iniciou suas entrevistas com os indígenas e três anos depois sua obra *História General de las cosas de la Nueva España*. Sahagún elaborou várias perguntas sobre o passado indígena, a partir de inúmeros informantes. As perguntas foram criadas pelos europeus o que, de certa forma, restringiu as respostas indígenas: “[...] os questionários impõem uma organização européia ao saber americano, e às vezes impedem a passagem da informação, como também determinam os temas [...]”<sup>239</sup>. O que se tem a partir das questões é o repertório de Sahagún, é a sua representação do mundo indígena e até que ponto ele poderia conhecê-lo. A redação final em castelhano ocorreu somente em 1569.

Jacinto de La Serna foi reitor do antigo colégio de Todos os Santos, teólogo da Universidade Imperial e visitador geral na Nova Espanha. O seu Manual de Ministros de Indios, disse o autor, tinha como objetivo: “[...] aumentar el conocimiento del verdadero Dios por medio de los Ministros Evangélicos, curas y Parochos de los indios naturales deste Reyno”<sup>240</sup>. É um orgulho cuidar dos indígenas, é um cargo que leva aos necessitados a palavra do verdadeiro Deus, mas que com cuidado deve ser feito. La Serna o tempo todo menciona e compara o texto bíblico com as situações em que vive, inserido sua narrativa num eixo histórico universal e cristão.

A visão sobre a salvação da alma indígena, portanto, se altera. Não aparecem mais os indígenas alegres e que procuram os padres para obter os benefícios da religião, como nas primeiras crônicas. Essa postura de otimismo é vista agora com tons de ingenuidade: “[...] parece en los principios facil administrar indios y en llegando á tocarlo con la mano, y experimentarlo, se reconosce la dificultad, y se experimentan millares de millares de inconvenientes”<sup>241</sup>. Na cura da alma sempre existe maior dificuldade: “[...] sino que en lo espiritual nunca faltan espinas, y escrúpulos, que atormentan el alma [...]”<sup>242</sup>. É preciso analisar as intenções, pois são delicadas as questões do espírito. Realizar a oração, freqüentar os sacramentos, ser batizado ou casar diante dos ministros católicos já não era o suficiente. O indígena que já foi instruído uma vez no cristianismo, durante século XVII não deve ser apenas instruído, mas fiscalizado. Ele tem dois caminhos a escolher: o *amor* pela Igreja, que

---

<sup>239</sup> TODOROV, Tzvetan. *Op.cit.*p.230.

<sup>240</sup> LA SERNA, Jacinto de. *Op.cit.*p.269.

<sup>241</sup> Idem. *Op.cit.*p.273.

<sup>242</sup> Idem. *Op.cit.*p.274.

implica o temor constante a Deus ou o amor às suas antigas práticas, o que significaria no *temor* de ser controlado. A conversão deveria ter sido plena e os cronistas dessa segunda fase desconfiam da ineficácia dos primeiros sucessos da evangelização. Fica claro que Sahagún e La Serna, diferentemente de Motolinía, não crêem mais na plena evangelização dos indígenas, mas tentam encontrar soluções práticas para esse fracasso: “Y cierto a los principios tuvimos opinión que ellos serían hábiles para sacerdotes y para religiosos [...]” pero engallónos nuestra opinión por experiencia entendimos que por entonces no eran capaces de tanta perfección”<sup>243</sup>.

Os indígenas sempre esconderam com astúcia suas antigas práticas, mas os padres não estavam preparados para identificá-las em meio aos rituais cristãos. Foi esse, portanto, o sentido e o objetivo de algumas crônicas: descrever o mundo indígena para descobrir o que se passa e de que modo entendem a religiosidade, para que ocorra a identificação e a conseqüente cura desses hábitos. Esses escritos não serviriam somente para conhecer sua cultura do mesmo modo que faria hoje um antropólogo, mas compreender para dominar: Os indígenas estão doentes de alma, enganam os espanhóis e as obras de Sahagún e La Serna tiveram como meta alertar os missionários a respeito das práticas que os naturais continuavam a realizar, mas que deviam ser extirpadas, curadas.

O médico deve conhecer primeiro as doenças para depois aplicar os remédios corretos. O *Manual de Ministros de Indios*, de La Serna, anos depois, transmite claramente essa idéia: “[...] es menester que el que trata con ellos sea Medico que los encamine, y enseñe la salud corporal como Philosopho al conocimiento natural; sea como ethico que le enseñe el conocimiento moral [...]”<sup>244</sup>; pois por falta de instrução e conhecimento os padres pouco podiam fazer para impedir que se espalhassem os maus hábitos, gerando uma verdadeira epidemia: “Ha de conoscer la calidad de la enfermedad, que padesce el enfermo [...]”<sup>245</sup>; “[...] mas lo mas essencial [...] lo que baste para que los Ministros entiendan la matéria, y reconoscan, assi para predicarla, como para estorbar con esso, que no se usse, y castigar á los que la ussaren [...]”<sup>246</sup>. Essa é uma seqüência lógica nas obras que pretendem eliminar as doenças religiosas dos indios: conhecer, castigar e curar.

Nesse sentido, Sahagún fez um pedido especial aos próprios confesores: eles deveriam ficar atentos, saber perguntar e escutar, pois é a partir de um relato oral que, muitas vezes, se

---

<sup>243</sup> SAHAGÚN, frey Bernardino de. *Op.cit.*p.819.

<sup>244</sup> LA SERNA, Jacinto de. *Op.cit.*p.266.

<sup>245</sup> Idem. *Op.cit.*p.273.

<sup>246</sup> Idem. *Op.cit.*p.307.

poderia saber de que modo os indígenas mantinham seus rituais às escuras. “Los predicadores y confesores, médicos son de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales conviene tengan esperitia de las medicinas y de las enfermedades espirituales: [...] el confessor para saver preguntar lo que convieney entender lo que dizeren tocante a su oficio. Conviene mucho que sepan lo necesario para exercitar sus ofícios. Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, no son aún perdidos del todo”<sup>247</sup>. Sobre Sahagún, Gruzinski afirma que o “[...] monge dedicou parte de sua vida a colher testemunhos sobre a idolatria indígena para melhor conhecer-lhe a fundo e extirpá-la do coração dos índios”<sup>248</sup>. É necessário saber de que modo os indígenas praticavam a idolatria, pois por falta de conhecimento, fizeram muitas coisas idolátricas na presença dos padres sem que soubessem de nada. Quase um século depois, La Serna confirma a idéia anterior do cronista: “[...] aunque idolatren delante de los Españoles, y aun en presencia de sus mismos Ministros, no se les conoce la idolatria [...]”<sup>249</sup>.

Sahagún deixa claro que o universo indígena era pouco conhecido e que, os anos iniciais da evangelização, pouco serviram para uma conversão profunda e sistemática. Os próprios padres pouco sabiam a respeito das pessoas que tinham diante de si e se perdiam ao tentar entender o outro: “[...] y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saven lenguaje para se lo preguntar, ni aun lo entenderán aunque lo digan”<sup>250</sup>. Diferença fundamental em relação à Motolinía: para Sahagún os confesores deveriam servir como arma, para que ocorresse plena compreensão das atitudes indígenas, a fim de dominá-los melhor. Nesse caso, é o confessor quem age, quem deve questionar o fiel, aprender a fazer as perguntas corretas. No caso de Motolinía o indígena era inquestionável, perfeito e era ele quem procurava os padres para sua salvação. Modifica-se o papel do confessor dentro do projeto e narrativas franciscanas; altera-se o sujeito que toma iniciativa no processo de salvação.

O contato entre a realidade da colônia e os padres fez com que algumas frustrações ocorressem: “Cessado o efeito inicial do impacto que a descoberta causara, sucederam-se as desilusões. Ao lado das primeiras informações transmitidas pelos cronistas, acerca da benignidade do clima e dos habitantes [...] aparecem notícias que, em vez de estimular correntes migratórias [...] aumentaram o temor que caracteriza o encontro com terras e culturas

---

<sup>247</sup>SAHAGÚN, frey Bernardino de. *Historia General de las cosas de la Nueva Espana*. Madrid: Espanha, 2002. p.49.

<sup>248</sup>GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 241-243.

<sup>249</sup>LA SERNA, Jacinto de. *Op.cit.*p.279.

<sup>250</sup>SAHAGÚN, frey Bernardino de. *Op.cit.*p.49.

desconhecidas”<sup>251</sup>. Cheios de esperança e desconhecimento sobre as novas terras, os padres, no momento em que chega Motolinía, recorriam à própria imaginação: viam e enxergavam indígenas perfeitos à conversão. O modelo vinha da própria cultura européia, visão edênica e paradisíaca.

No entanto, o modelo imaginado não escapa à realidade, que o esmaga, forçando novas maneiras de se pensar e representar o continente. O bom selvagem se transformou; o confessor, de amigo e confidente, torna-se quase um espião. O olhar de alguns cronistas europeus sobre a América se alterou diante das práticas vivenciadas, mas estas mesmas práticas também iriam mudar de acordo com as representações projetadas no mundo real. O bom selvagem imaginado inicialmente pressupunha determinada postura dos padres diante da conversão. Mas ocorrerá um choque - entre o que se imagina e o que se encontra - e desse choque nascerá a desilusão. Nesse caso, cria-se nova representação do mundo indígena, mentiroso, enganador e, então, novas práticas se impõem. O confessor muda de papel. O roteiro foi alterado.

A única religião que prosperou na América foi a do demônio, disse Sahagún. Motolinía, por sua vez, afirmou que os espanhóis eram cegos por não ver o sucesso do cristianismo. Nesse caso, Sahagún parece ter afirmado quase o oposto: “[...] ni puedo crer que la Iglesia de Dios no sea próspera donde la sinagoga de Satanás tanta prosperidad há tenido [...]”<sup>252</sup>; eles eram fiéis ao demônio: “[...] en lo que toca la religión y cultura de sus dioses, no creo há havido en el mundo idólatras tan reverenciadores de sus dioses [...]”<sup>253</sup>. Em Motolinía, a fé indígena era bem vista: eles são fiéis e se entregam às causas de religião, mas em Sahagún isso é mal visto; a excessiva fé não é exemplo de que o indígena virá a ser bom cristão, mas sim de que ele não deixará de ser idólatra. Motolinía afirma que os espanhóis são incrédulos ao suspeitar da conversão indígena e Sahagún, por sua vez, afirma que são despreparados por não perceberem a dissimulação. A diferença é que no primeiro a não conversão é uma ilusão e, no segundo, realidade: “Na realidade, seu sonho e, também o de outros franciscanos, seria a criação de um Estado ideal novo: mexicano e cristão ao mesmo tempo, um reino de Deus sobre a terra. Mas sabe também que esse sonho está longe de se realizar, e contenta-se em ressaltar os aspectos negativos do Estado presente”<sup>254</sup>.

---

<sup>251</sup> RIBEIRO, Márcia Moisés. *A Ciência dos trópicos*. São Paulo: Hucitec, 1997.p.21.

<sup>252</sup> SAHAGÚN, frey Bernardino de. *Op.cit.*p.52.

<sup>253</sup> Idem. *Op.cit.*p.53.

<sup>254</sup> TODOROV, Tzvetan. *Op.cit.*p.235.

O conhecimento do idioma indígena é indispensável ao sucesso da empresa missionária: primeiro se conhece o outro para depois colocar em prática as novas doutrinas; “[...] mesmo que seja unicamente para melhor assimilar o outro a si, começa por se assimilar, pelo menos parcialmente, a ele”<sup>255</sup>. No *Manual de Ministros* para os padres, diz La Serna: “[...]assi los médicos espirituales da Indios án de ser scientificos, y provectoros en ciência, y en el idioma de su lengua [...]”<sup>256</sup>. Conhecer o idioma pressupôs um estudo da cultura indígena, mas mais do que isso, tentar entender e traduzir o outro. Essa tradução, no entanto, não se efetivou a partir de traduções de significado, mas apenas de palavras. Isso significa que para os ministros os valores e as idéias indígenas são as mesmas que as cristãs e que a humanidade é, portanto, uma única. Para os frades, autores de manuais, a falta de comunicação se restringe apenas a uma questão de compreender *do que se fala* e não *o que se fala*. Para se resolver essa questão é só adaptar o *como se fala*. Assim, nesse traço de Humanismo, percebe-se que os missionários buscam o igual, aquilo que pode realizar a salvação tanto de indígenas quanto de cristãos. É só uma questão de informar o outro e não de tentar formá-lo, já que ele está pronto, na medida em que é igual ao *eu* que enuncia o discurso.

O que se percebe é que tanto em Sahagún quanto em La Serna já não houve mais espaço para a idealização plena do indígena. Mas o que ocorreu foi justamente o contrário. Antes da chegada dos doze franciscanos na Nova Espanha (1524), as práticas da religiosidade local tinham a justificativa de poder acontecer livremente, já que estavam em território ainda não explorado pelo cristianismo. Mas agora, conhecedores do Evangelho, as faltas dos indígenas se tornam ainda pior, na medida em que são idólatras em terras santas, que já foram tocadas por Deus. “Y todo viene de sus idolatrias, y porque usan de sus supersticiones; porque aunque antes eran idolatras, idolatraban en tierras profanas, y ahora las ussan en tierra sancta, y que ya está dedicando á Dios [...]”<sup>257</sup>. Nesse sentido, La Serna enuncia que existem três tipos de pessoas em relação a Deus e sua santa religião: algumas não buscam Deus e nem Ele as busca; outras Deus buscou e elas sabem buscar a Deus “[...]y otras, que aunque Dios misericordiosamente las busco, y las admitió en su Iglesia, mediante el sancto Baptismo; no solo no buscan á Dios [...] mas apostatan de su divina Ley”<sup>258</sup>. Esse é o caso dos indígenas.

---

<sup>255</sup> Idem. *Op.cit.*p.218.

<sup>256</sup> LA SERNA, Jacinto de. *Op.cit.*p.273.

<sup>257</sup> Idem. *Op.cit.*p.277.

<sup>258</sup> Idem. *Ibidem.*

Eles deixaram de ser mansos e pacíficos e suas posturas passam a ser associadas às mentiras e à falsidade: “[...] y que el mayor mal, que tienen es ser tan fingidos con sus propios Parochos, que su fin es engañarlos, y ganar crédito con ellos, para cometer en otra parte sus delitos”<sup>259</sup>. Quem julgará, que em tanta devoção, como mostram em suas festas, há tanta malícia? Essa preocupação, presente na obra de La Serna, transmite a idéia de indígena enganador, “miserável gente”, de ‘falsas doutrinas’ e superstições; “[...] assi estos miserables indios en el estado, que oy están, quieren parecer Cristianos siendo idolatras. [...] pareciéndoles, que lo uno, y lo otro puede estar junto; afectan mucho las cosas de Nuestra Sancta Feé, mostrando a ellas gran veneración, mas no se olvidan de sus antiguas mañas [...]”<sup>260</sup>.

O indígena que se tornava cristão por vontade própria, na narrativa de Motolinía, agora se transforma no que se mantém idólatra pela mesma vontade. Essa é uma questão teológica importante, pois para Motolinía, quando escreve que o indígena tem vontade de se converter não se pode pensar apenas na visão edênica, como a que foi mais explorado no capítulo sobre o autor, mas, sobretudo, na aceitação de que a graça divina tem certa atuação no universo dos índios, já que a vontade é uma das três faculdades apontadas por Agostinho. Se o indígena não tem mais vontade de ser cristão é porque a graça não o tocou? No entanto, essa discussão teológica sobre graça, vontade e salvação não é o eixo central aqui desenvolvido.

No *Manual de Ministros* de La Serna o índio apresenta características morais próprias, como se fossem inerentes a uma certa “natureza”: “[...] inclinación, que está embebida en su misma sangre para la propensión á la idolatria, y superstición; y esto con tanto fingimiento, y simulación, que solo son supersticioso, y formalmente ídolatras, sino hipócritas [...]”<sup>261</sup>. Essas mesmas concepções aparecem em *Historia General de las cosas de la Nueva España* e se estendem até mesmo quando Sahagún fala das profissões dos índios: “El oficial de qualquier oficio mecánico primero es aprendiz y después es maestro de muchos oficios [...]”<sup>262</sup>; “O mercador vende y compra por justo precio; es reto en todo, y temeroso de dios [...]El mal mercador [...] es mentiroso [...]”<sup>263</sup>. A qualidade do bom mercador é ser sincero e temer a Deus. Isso se repete ao falar de outras profissões: “El que vende piedras falsas es enganador por hazer piedras falsas y hazer preciosas las que no lo son [...]”; “Si buen oficial, con temor y buena

---

<sup>259</sup> Idem. *Op.cit.*p.312

<sup>260</sup> Idem. *Op.cit.*p.449.

<sup>261</sup> Idem. *Op.cit.* p.449.

<sup>262</sup> SAHAGÚN, frey Bernardino de. *Op.cit.*p.776.

<sup>263</sup> Idem. *Op.cit.*p.791.

conciencia las vende según que cada una suele valer [...]”<sup>264</sup>. O mau tratante no comércio é de má consciência, enganador e mentiroso. Aquele que mente e engana o cliente, lhe vendendo-lhe uma mercadoria de má qualidade, fingindo ser boa, não é bom profissional. É justamente sobre a mentira que Sahagún lança seus olhos ao descrever as profissões. O indígena que pratica seus ritos às escondidas não é, antes de tudo, um mentiroso? Ele, ao contrário, não deveria temer a Deus, seguindo e imitando os passos dos conselhos doutrinários da Igreja, assim como os filhos a seus pais?

A preocupação de Sahagún não parece ser apenas sobre a família ou costumes indígenas, mas em reforçar também de que modo as pessoas têm que se portar em situações de aprendizado. O bom aprendiz faz a obra com facilidade e sem má-vontade. Mas o mau aprendiz engana e nunca faz o trabalho de modo perfeito. O mau ferreiro, por exemplo, é mentiroso e faz mal feitas as coisas que aprendeu, pois as quer fazer depressa. A descrição de valores é importante, pois demonstra em que modelos de comportamento Sahagún gostaria que os indígenas se enquadrassem. Ao falar o que acha certo ou errado, o frade nos diz o que pensa ser ou não permitido na comunidade indígena que se queria construir. Será dentro desse tipo de descrição que o confessor atuará, tentando, com suas palavras, encaixar o indígena dentro desses estilos de comportamentos morais.

Todos os males adquiridos por estes indígenas foram conseguidos na juventude, transmitidos por seus pais e fingem tudo diante dos cristãos; “[...] tan mortal como es esta simulacion de estos Indios [...] que mientras mas se tolerare, menos esperanças á de aver de remedio [...]”<sup>265</sup>. São necessários os remédios da alma, pois o corpo físico é mais fácil de ser curado. Mas é muito difícil arrancar vícios na velhice quando adquiridos na juventude. É preciso arrancar a idolatria, eliminá-la por dentro. Mas elas não cessam nunca: “Digamos ahora para el conocimiento de estos casos, y para la prueba, de que ni antes de las congregaciones, ni despues, ni ahora cessan las idolatrias, y supersticiones [...]”<sup>266</sup>; “[...]quisieron mas adorar un ídolo, y falso Dios, porque lo tenian a lo mano, y lo vian con los ojos corporales; que á el Dios verdadero, porque no lo vian, sino que lo avian de creer por la fee”<sup>267</sup>. O manual de La Serna é justificado como um bem para as almas indígenas, para serem salvas, pois os indígenas não deveriam adorar as pedras e sim o Deus único e verdadeiro, o seu criador. La Serna fala sobre

---

<sup>264</sup> Idem. *ibidem*.

<sup>265</sup> LA SERNA, Jacinto de. *Op.cit.*p.450.

<sup>266</sup> Idem. *Op.cit.*p.298.

<sup>267</sup> Idem. *Op.cit.*p.278.

a situação da idolatria em 1595, antes de se criar as congregações: “[...] las tinieblas oscuras de la infidelidad e idolatria, se avian totalmente desterrado con la luz, y conocimiento del verdadero sol de Justicia Christo Señor Nuestro, que con la venida del Sancto Evangelio aportó á esta infidelidad [...]”<sup>268</sup>.

Em lugar de idealizar, é preciso agir e essa parece ser a própria essência das propostas da reforma tridentina. Há uma separação em Trento: seguir Tomás de Aquino é seguir o estudo racional e religioso e, assim, a Teologia reforça seus tons de ciência. Há, aqui, uma divisão visível entre aquele pensa, o teólogo e intelectual e os desinformados a respeito das notícias de Deus e que devem, portanto, obedecer e ser cristãos a partir desses estudos. A ação pressupõe a análise de certa realidade, da criação de um diagnóstico e, a partir dele, as mudanças. Deveriam ser levadas à América as luzes do cristianismo, que representariam a autoridade da Igreja, como Mãe e Mestra. Os indígenas, agora, não são mais descritos como aptos e prontos para a conversão, mas como menos capazes que devem aprender com quem ensina. Eles são, antes disso, denunciados: “[...] despues de tanta luz, de tanta predicacion, y trabajos, aviendo de estar llenos de luz, están metidos en tan oscuras tinieblas, y aviendo de resplandecer con obras de verdaderos christianos se descubren en ellos obras de verdaderos idolatras, y fingiendo exteriormente chirstandad, y pieles de ovejas en lo interior lobos robadores de la honra debida de Dios [...]”<sup>269</sup>. E a dificuldade se transfere do demônio de Motolinía para todo o rebanho de índios, pois mesmo depois de tanto tempo que lhes ensinaram a religião, ainda são pequenos nas questões de fé.

No entanto, mesmo construindo uma imagem pessimista do universo indígena, autores como Sahagún e La Serna mantêm uma tênue linha de esperança a respeito da conversão. Os índios foram ensinados, mantiveram vivas algumas práticas, mas torná-los católicos ainda é possível: “Los indios no adelantan en aprendizaje, pero los religiosos siguen haciendo un notable esfuerzo por señalarles”<sup>270</sup>. É um desafio que deve ser vencido: “Mas no ay, Padres, y Señores mios dificultad, que no se vença, ni desconsuelo, que equivalga á el Consuelo, que causa el conoscer, que el ministerio de *la salvacion de las almas* [...]”<sup>271</sup>. O que La Serna propõe não é um abandono do que foi feito até então, mas que a doutrina seja mais uma vez declarada,

---

<sup>268</sup> Idem. *ibidem*.

<sup>269</sup> Idem. *Op.cit.*p.278.

<sup>270</sup> MANCERA, Sonia Corcuera de. Del amor ao temor: catequesis Y control en la Nueva España. México: FCE, 1994. p.98.

<sup>271</sup> Idem. *Op.cit.*p.271.

levando em consideração a idolatria e os males que existem entre os índios, para que as verdades religiosas cresçam dentro deles, os preceitos, o que foi ensinado e que tudo isso se ajuste ao tempo presente. É o que diz o manual de Juan Bautista em 1599: “Hay que instruir al indio, darle tiempo para mudar, tener paciencia [...]”. A pregação e a fé. Os ministros devem procurar “[...] darles mas luz y evidencia: pues oy tienen mas capacidad, que quando los cathequizaron, y obran oy con mas malicia, pues pretenden mezclar sus supersticiones con los preceptos ecclesiasticos, y ceremonias de la Iglesia, que les enseñaron”<sup>272</sup>. Os primeiro padres pescaram os fiéis, mas eram muitos e os ministros poucos. O que se tem hoje é, para La Serna e Sahagún, uma continuação da obra de Deus na América e entendem, apesar da descrença, que no final do processo a história da catequese terá um final feliz. Seguindo o modelo de Trento, La Serna não questiona e nem inova os preceitos da Igreja, mas ao contrário, os reforça, na medida em que não desqualifica o catolicismo e seus antigos dogmas, mas insiste na própria pregação..

## IDOLATRIAS

As idéias de se construir um mundo perfeitamente cristão, de modo rápido e sem dificuldades, caem por terra diante da fluidez das práticas culturais. O indígena visto muitas vezes como folha em branco, em que se poderia imprimir o que se quisesse, simplesmente não existiu. Os religiosos identificaram, em suas crônicas, que nada aconteceu como o planejado inicialmente. Algo já existia antes da chegada dos espanhóis e não desaparece mediante o maior esforço. As tradições são passadas de gerações a gerações e não se rompem do dia para a noite; “[...] con perpetua tradicion se fusse conservando lo que antiguamente se hazia”<sup>273</sup>. Os ritos e práticas se transmitem por tradição oral, pelas famílias, pelas próprias pessoas: “[...] y dixome, que aquel officio lo avia heredado de Sus Padres, porque eran Curanderos [...]”<sup>274</sup>. Normalmente se imagina a invasão espanhola como marco de grande ruptura, em que tudo o que existia antes da chegada dos conquistadores desaparece e dá lugar às novas idéias e valores europeus que se implantariam em terras distantes. Mas essa é uma realidade de fábulas.

---

<sup>272</sup> Idem. *Op.cit.*p.272.

<sup>273</sup> Idem. *Op.cit.*p.281.

<sup>274</sup> Idem. *Op.cit.*p.302.

Nada se paralisa e tudo se modifica nesse encontro de dois mundos, indígena e cristão, tão diferentes. Os índios seguem com sua religião, mesmo que ela já não fosse mais a mesma: “[...]y ellos son primeros executores de ellas, y poco á poco van enseñando á otros, para que en aquellos lugares sean sus substitutos [...]”<sup>275</sup>; e fazem tudo às escondidas para não serem descobertos. Os indígenas não fogem somente da luz, da claridade e da verdade de Cristo, mas da doutrina e dos sermões e ensinamentos dos ministros, diz o *Manual de Ministros*. Eles fogem, sobretudo, da luz do Sol, realizando suas práticas durante as noites; realizam os antigos cultos em suas casas, em tavernas, escondidos na noite, na clandestinidade da vigília, assim como feito pelos cristãos em outra época e período.

Os índios crêem que o que sabem é bom e que deve continuar a existir, pelo simples fato de sempre ter existido. As crônicas passam a pintar uma evangelização diferente. Ela não é mais perfeita e nem a verdade cristã chega fazendo pleno sucesso nesse Novo Mundo. As notícias a respeito da vida de Jesus não ecoam dentro dos nativos como poderiam imaginar alguns frades, do mesmo modo como o analisado em alguns trechos de Motolinía. Agora, eles as negam e parecem preferir o que já tinham: “[...] lo dexan por buscar mentiras, y vanidades, negando la fee, que le tenian prometida; estos tales son estos miserables indios idolatras [...]”<sup>276</sup>. A religiosidade e a fé indígenas já não são mais bem vistas; eles são idólatras. As antigas certezas mudam de nome e, assim, de cristãos perfeitos, se transformam em idólatras. Essas duas características, quase antagônicas, cristãos e idólatras, foram verdades quase intocáveis do discurso religioso franciscano na América. Mas em tão pouco tempo, a narrativa cristã modifica o papel e os personagens atribuídos aos mesmos atores de antes: os próprios índios. A visão é de certo pessimismo: “[...] pues tienen por tan necesarias sus supersticiones, e idolatrias, que sin ellas no les sucederá ninguna cosa bien [...]”<sup>277</sup>.

A idolatria era o mal a ser combatido, que estava enraizado em seus corações e que deveria ser eliminado. Ela estava dentro das casas, dentro das próprias Igrejas católicas, em frases que falavam, em gestos estranhos ao olhar europeu. Onde existiu algo que não se compreendia, ali poderia estar a idolatria. No modo dissimulado, em suas memórias: “[...] como en aquel tiempo no estaban olvidos los Indios de sus idolatrias, y de sus ídolos, como se

---

<sup>275</sup> Idem. *Op.cit.*p.280.

<sup>276</sup> Idem. *Op.cit.*p.277.

<sup>277</sup> Idem. *Op.cit.*p.278.

pensaba [...]”; “[...] donde está una laguna, donde los indios antiguamente idoltraban, y donde les quedo la memoria de sus idolatrias [...]”<sup>278</sup>.

No entanto, La Serna chama a atenção para a principal prática, identificada pelos cronistas, desses indígenas: “Querian servir á el Dios verdadero, y no por esso dexar la veneracion de sus dioses, y sus supersticiones, segun su antigua costumbre [...]”; eles aceitaram a religião cristã, ela foi incorporada, eles até a utilizavam, os seus santos, anjos, as orações, Virgem Maria e Jesus: todos foram aceitos, mas sem que as antigas práticas desaparecessem. Eles simplesmente somaram Jesus aos outros deuses de modo que num momento solicitam a ajuda do Deus cristão e em outro pedem ajuda aos seus deuses. Os indígenas sofrem fomes, pestes, mortes e servidão em relação aos espanhóis porque continuaram a ser idólatras mesmo após receber os ensinamentos do Santo Evangelho; eles seriam ignorantes e achavam que poderiam conservar seus antigos ritos com a nova fé. Isso é impossível para os cristãos, pois o Deus cristão é perfeito e o que é perfeito não admite acréscimo nem subtração. Além disso, o Deus cristão não é tocável e nem visível aos sentidos do corpo humano, o que implica, portanto, forte sentimento de fé, de crer, sem questionar sua existência física. Surge disso a explicação das práticas idolátricas: elas estavam centradas no “ver”, “olhar” e “tocar” para depois, segundo os franciscanos, “sentir a fé”. Os deuses indígenas, falsos, estão representados por ídolos que podem ser vistos e tocados, mas o Deus cristão não. Ele, ao contrário, é verdadeiro e só pode ser sentido. Os deuses indígenas, por outro lado, são feitos de pedra.

Algo novo certamente surge desse choque entre culturas. Os indígenas evocam Tláloc, São Tiago e Virgem Maria num ritual de sopro, de balançar a cabeça, exigindo o afastamento das chuvas: “Desta manera ussaban, y ussan ou, si ay, algunos deste officio, estos conjuros, mezclando las cosas divinas, y ceremonias de la Iglesia con sus supersticiones”<sup>279</sup>. Eles misturam as coisas divinas e as cerimônias da Igreja com os seus “erros” e, desse modo, com a máscara do Deus cristão e do culto divino, realizam as suas idolatrias. Desse modo, os cronistas religiosos identificam nessas atitudes um grande perigo que pode afetar as leis de Cristo, pois ao cruzar a devoção do catolicismo e cerimônias cristãs com a antiga fé, acabavam contagiando vários outros nativos: “[...] y no se contentaban entonces con mezclar, y confundir las cosas dichas, sino que passaban mas adelante [...]”<sup>280</sup>.

---

<sup>278</sup> Idem. *Op.cit.*p.283.

<sup>279</sup> Idem. *Op.cit.*p.290.

<sup>280</sup> Idem. *Op.cit.*p.282.

Um exemplo dessas mesclas, assim chamadas pelos padres, estava relacionado aos próprios sacramentos. Pode-se mencionar o batismo que como na própria Igreja católica usava-se de água e velas acesas. Assim, aproveitando similaridade de objetos utilizados, os índios se aproveitavam para manter o que acreditavam ser o correto: seu modo de entender a religiosidade. Disse La Serna, certa vez, sobre um índio que curava os enfermos: “[...] y uno de ellos en particular declaro, que la Virgen Sanctissima de los Remedeos personalmente le avia mostrado las yerbas de sus curas [...]”<sup>281</sup>. É uma santa católica quem ensinou um indígena a curar através de ervas. Outro exemplo descreve um índio nos seus últimos minutos de vida: “[...] estando ya para morir, se le avia aparecido el Angel San Gabriel, y el Angel San Miguel, y que los vió baxar del Cielo, y que allá truxeron una lanzeta, y se le entregaron [...]”<sup>282</sup>. Em outra passagem, a Virgem Maria autoriza novamente as curas com ervas e ela mesma aparece sob a forma de uma índia, com um manto verde, e com o menino Jesus às costas. Isso não é mais catolicismo, nem religião indígena, mas o nascimento de um continente, a partir da relação de diferentes culturas.

No sacramento da penitência e da confissão, em que não podiam mesclar com nada de suas práticas antigas, diz La Serna, faziam coisas consideradas piores: deixavam o padre confessar, eliminar os pecados e logo em seguida enviavam um de seus sacerdotes para fazer um novo trabalho, considerado melhor que o feito anteriormente pelo missionário: “[...] en saliendo el Ministro Sacerdote de la casa del enfermo, entraba el ministro del Demônio, uno de sus medicos, ó viejos, y ponía en execucion su idolatria [...]”<sup>283</sup>. Para o trabalho catequético esse talvez seja o pior mal, pois não nega e nem desqualifica em público a ação dos padres, mas o desvaloriza e realiza propaganda negativa dentro das casas a partir dos chamados “médicos indígenas”: “[...]y el daño, que generalmente les hazen estos lobos (indios médicos) ministros de Satanás, Enemigos de los preceptos de la Iglesia, totales destruydores de los sanctos Sacramentos [...]”<sup>284</sup>. Os ministros dos nativos, os chamados médicos indígenas das almas: “[...] son cierto genero de medicos, que ellos tienen entresi, que los turban de manera, que no los dexan desarraigarse de sus supersticiones, y reliquias de su idolatria”<sup>285</sup>.

---

<sup>281</sup> Idem. *Op.cit.*p.303.

<sup>282</sup> Idem. *Op.cit.*p.305..

<sup>283</sup> Idem. *Op.cit.*p.303..

<sup>284</sup> Idem. *Op.cit.*p.267.

<sup>285</sup> Idem. *ibidem*.

O efeito que se tem é o de destruição interna dos ensinamentos dos religiosos. Dessa maneira, os indígenas nem negam e nem contradizem os sacramentos da Igreja, mas tentam mostrar que as antigas idéias e curas podem funcionar melhor. Eles respeitam os sacerdotes indígenas: “Era el tal viejo tan obedecido, y estimado por hombre divino, que ninguno se atrevia á discrepar un punto de lo que estos tales ordenan, y mandan [...]”<sup>286</sup>. A preocupação constante é de identificar as idolatrias, de procurar no passado as pistas para que se possa descobrir as práticas que ocorrem escondidas diante dos olhos dos padres. O problema agora são os próprios indígenas que têm dificuldades em aprender, pois são instruídos por indígenas sem vontade de ensinar. Por isso, é preciso cuidar do rebanho, ensiná-lo, mas antes, conhecê-lo para que possa ser inserida a cura.

Assim, os indígenas estabeleceram uma forma de resistência que se adaptou aos sacramentos católicos. Muito mais do que bater de frente, a resistência indígena inseriu-se no sistema; ao mesmo tempo em que o reforçou, começou a destruí-lo por dentro. Nas narrativas dos primeiros missionários, como Motolinía, a proximidade das práticas indígenas com as católicas era narrada como sinal da grande devoção e propensão natural ao Catolicismo, mas em La Serna essa mesma proximidade de rituais aparece como forma de manutenção dos antigos cultos. Num primeiro momento, os frades leram a realidade de um modo em que tudo e todos colaboraram para se construir o que se queria contar - o sucesso do Evangelho na América - mas o mesmo assunto e os mesmos elementos foram usados anos depois, na tentativa de se narrar outra história – a manutenção dos rituais indígenas.

Os frades falavam em “permanências” dos antigos costumes, mas essa definição é complicada, já que transmite a falsa impressão de que a idolatria simplesmente continuou a mesma após a chegada do Catolicismo. Falar em *permanência* ou *sobrevivência* da idolatria é isolar essas práticas do choque cultural causado pela vinda de europeus e acreditar, assim, que o Catolicismo não teve nenhuma participação numa sociedade que durante cem anos conviveu com as duas culturas. Entra aqui a noção de negociação, de *vivências* culturais em que o *um* e o *outro* se mesclam, produzindo algo novo, nem indígena e nem cristão. Naturalmente o discurso cristão recebe a força e o impulso do Estado espanhol, das imposições de regras, vindas dos detentores das forças mais invisíveis em que o poder se manifesta, seja pela enunciação da culpa, pelos castigos físicos ou constantes promessas de Inferno, baseadas pelo medo. Foram negociados espaços de ação.

---

<sup>286</sup> Idem. *Op.cit.*p.390.

Os indígenas não abandonam os antigos ritos e estão como meio vivos e meio mortos, pois não largam algumas cerimônias da Igreja e nem as antigas práticas. São capazes de se confessar com Jesus Cristo e procurar as dicas do demônio com seus ministros. Para La Serna, apenas uma parte da evangelização foi feita, apenas parte do indígena se prende ao cristianismo, a outra o tempo todo procura os antigos rituais. Parece ser difícil explicar o Catolicismo, pois os indígenas logo esquecem e passam a fazer o que faziam antes: “[...] y ellos en si son tan enfermizos en la fee, que a cada passo tienen recaydas, y tan variables en su naturaleza, que siempre están tropezando en el mal antiguo, que tubieron. [...] ni obran cosa, que no sepa á los antiguos ritos, y ceremonias de su gentilidad [...]”<sup>287</sup>.

Outro ponto de destaque é o fato dos indígenas mudarem de opinião a todo instante e que o problema é que acreditavam em tudo e, por isso, acabavam gostando e se identificando com todo tipo de idéia que lhes aparecesse. “[...] pues tienen tanta diversidad de pareceres, y son de animo tan flacos, que facilmente lo convierten ya á una superstición, y ya á otra; ya se fingen unas vezes en sus mentiras, y conjuros uno de los Dioses de su gentilidad, ya otras vezes otro [...]”<sup>288</sup>. É a partir de descrições semelhantes a essa que o padre Antônio Vieira cria sua metáfora sobre o mármore e a murta ao falar sobre os índios do Brasil. Para ele, era mais fácil catequizar outros povos que seriam como o mármore que depois de exaustivamente trabalhado fornece uma imagem sólida e segura. Os indígenas, por outro lado, são fáceis de mexer, de construir, de ensinar. Mas como a murta, logo perdem a forma, são como a plante que ora cresce para um lado, para o outro e necessita de constante vigília e reparos. Em carta dos bispos da Nova Espanha à real Audiência do México é dito o seguinte: “A experiência ensina que pela facilidade destes naturais logo é esquecido o que lhes é ensinado se não houver com eles contínua assistência e cuidado”<sup>289</sup>.

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro desenvolveu essa idéia: “Gente receptiva a qualquer figura, mas impossível de configurar, os índios eram [...] como a mata que os agasalhava, sempre pronta a se refechar sobre os espaços precariamente conquistados pela cultura. Eram como sua terra, enganosamente fértil [...]”<sup>290</sup>. Esse gentio, ele afirma, não oferecia um solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deitar raízes. Não

---

<sup>287</sup> Idem. *Op.cit.*p.270.

<sup>288</sup> Idem. *Op.cit.*p.449.

<sup>289</sup> SUESS, Paulo. *A Conquista Espiritual da Améria*. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1992,p.383.

<sup>290</sup>CASTRO, Eduardo Viveiros. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. in.: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. pp.184-185

estavam acostumados a idéias centralizadoras e de submissão, como apresentava o Absolutismo e o cristianismo europeus, de reis e Deus únicos. “Sua inconstância decorria, portanto, da ausência de sujeição [...]”; “Não há quem os obrigue pela força a obedecer [...]”; “Crer é obedecer [...]”; “[...] é curvar-se à verdade revelada, adorar o foco de onde emana, venerar [...]”<sup>291</sup>. O problema maior eram os costumes dos indígenas, sua ausência de regras similares às européias e cristãs. Como disse Sérgio Buarque de Holanda, esses grupos eram versáteis ao extremo, eram-lhes inacessíveis certas noções de ordem, constância e exatidão, que no europeu formavam como que uma segunda natureza. A idéia de dogma, de “regra”, de algo fixo e fechado parece ser estranha a alguns grupos indígenas: “o inimigo aqui não era um dogma diferente, mas uma indiferença ao dogma, uma recusa de escolher”. Em trechos de narrativas, como Motolinía, de modo algum poderia aparecer a idéia de murta, mas os indígenas foram vistos como homens de cera, prontos para a impressão de uma nova forma e, nas obras desses primeiros frades, utópicos aparece sempre o mesmo entusiasmo pelo aparelho ritual dos missionários, pela disposição dos nativos em deixar os maus costumes e um vácuo religioso clamando para ser preenchido. Mas esse vácuo não existiu do modo como alguns sonharam e agora é hora de despertar.

## CASTIGOS E CURAS

As necessidades de ação na América levaram os ministros europeus a realizar reformas. Baseados nos princípios do Concílio de Trento, a Igreja católica reforçou seus dogmas e alterou a ação missionária da Igreja no Novo Mundo. Escrevem os bispos em 1565: “[...] manda a todos os seus reinos e domínios, terras e províncias que guardem e cumpram o ordenado e mandado no Santo Concílio Tridentino”<sup>292</sup>. Eis o edifício da fé em que era necessário conhecer os delitos, castigar para consumir a culpa da idolatria e, diante disso, o povo deveria orar e suplicar para diminuir a ira de Deus, construindo e erguendo os degraus que levariam à salvação eterna. As dificuldades foram muitas e os indígenas “[...] necessitam de tanto remedio, y tanto trabajo como si de nuevo se hiciese su conversión, y de nuevo se

---

<sup>291</sup> Idem. *Op.cit.*p.216.

<sup>292</sup> SUESS, Paulo. *Op.cit.*p.301.

trabajasse en ella [...]”<sup>293</sup>. Os indígenas devem guardar e observar a verdade cristã e eliminar os enganos de sua própria religião. O *Manual de Ministros de Indios* de La Serna e a obra de Sahagún apareceram com esse intuito: de mostrar quem eram os indígenas, para que os padres sejam instruídos e para que o projeto catequético possa, enfim, realizar-se. Não é uma questão de se negar o que foi feito até então pelos primeiros missionários, mas de adaptar as práticas a uma nova realidade que se anuncia e é justamente essa mudança de olhar e posturas sobre o continente que podem ser analisadas nas crônicas.

Nunca se duvidou da força das palavras de Deus, mas apenas da ação do demônio, num primeiro momento e, agora, do próprio indígena. Nesse sentido, o principal remédio contra a idolatria foi o reforço na pregação, foi o insistir com a palavra de Deus e com as verdades do catolicismo.

A figura da Igreja surgiu como a de um pai que deve educar aos seus filhos, sempre e sem parar, mesmo porque eles logo podiam esquecer o que foi ensinado; deviam ser vigiados e massacrados com os ensinamentos: “Y si todo esto atemoriza, y se es oficio cargoso, y honeroso, todo es un punto respecto de averlos de instruir en el conocimiento de Dios Nuestro Señor, y encaminarlos à su salvacion [...]”<sup>294</sup>. O remédio consiste em resistir fortemente com a fé: “[...] como verdaderos Padres los amparen [...] que como Padres los traten, y como maestros los enseñen [...]”<sup>295</sup>. Os frades deviam encaminhar a doutrina, desenganar os índios, fornecendo-lhes o entendimento para que, finalmente, conhecessem a pureza da fé cristã, pois ela não admitia mescla com outros deuses, nem mistura com o que ela considerava errado, nem superstições contras as suas verdades. Esse é o discurso de La Serna: “[...]la continuacion desta predicacion es de tanta importancia, porque es el ordinario sustento, y alimento de las almas de los que la oyen, á quienes sustenta y alimenta, consumindo poco á poco las malas costumbres de los peccados con la continua enseñanza [...]”. Não há nada que não se vença com a persistência e continuação: “[...] á de trabajar profiadamente el Ministro con estos indios hasta que conoscan á Dios, y no dexarlos de la mano hasta que vean la luz de la verdad de la fee [...]”.

Os ministros representavam a lei de Nosso Senhor Jesus Cristo e deviam perseguir os erros e as incompreensões da alma indígena, como inimigos de Deus. Eles tinham que

---

<sup>293</sup> LA SERNA, Jacinto de .*Op.cit.*p. 449..

<sup>294</sup> Idem. *Op.cit.*p.266.

<sup>295</sup> Idem.ibidem.

começar a trabalhar em suas almas e descobrir as antigas chagas, de suas idolatrias, aplicando-lhes remédio, aos que mais necessitavam e os que mais convinham. Esse foi o trabalho a ser feito. Somente depois de pregar e analisar é que os castigos e as punições puderam ser aplicadas. Antes de punir, contudo, era preciso averiguar o caso e isso deveria ser feito com calma e cautela para que não ocorressem enganos. O que não podia acontecer era que o delinqüente ficasse sem castigo e que o inocente pagasse o que não devia: “[...] y assi amonesta Dios Nuestro Señor, y manda, que no juzguemos, ni hechemos sentencia en las cosas dudosas, sin certificarnos primero muy por extenso de la justicia del innocente, y malicia del delinqüente”<sup>296</sup>.

Esses castigos, no entanto, não foram realizados para destruir os indígenas, por raiva ou falta de amor, mas foi justamente o oposto: “[...] no para quitarles la vida [...] sino para enseñarlos, corregirlos, desengañarlos de los errores, en que viven por su summa egnorancia [...]”<sup>297</sup>. É como arrancar, se preciso, os membros podres, as antigas superstições e idolatrias. Para curá-las não se poderia tratar nem com muita força - para não prejudicar a saúde da alma e nem para que o ministro fosse visto como cruel - e nem de leve - para que a doença pudesse ser curada. Há que ser severo como um leão e manso como um homem. Deus está ofendido com os naturais da América e Ele não permite várias doutrinas: “Ha de hazer Dios una visita, y pesquisa, para castigar á los que estan vestidos con vestidura de muchas colores [...]”<sup>298</sup>. O caminho é simples: castigar o mal e ensinar o bem, porque dessa atitude surge a resposta: “[...] el miedo del castigo les dispondria la enmienda”<sup>299</sup>.

Após a pregação e o exame detalhado da situação de cada enfermo, foram aplicados os castigos. A consequência de um castigo é gerar o medo, de onde nasceria a culpa, o arrependimento e a melhora, a reforma íntima: “El primer medicamento para la salud de el alma, para reconciliarse con Dios, y que se e infunda la charidad, y gracia, es su sancto temor [...]”<sup>300</sup>. Assim é o temor a Deus nas chagas dos pecados, que os curam e cicatrizam, com a introdução da caridade: “[...] es necesario, que obre primero este temor [...]”<sup>301</sup>. Só com esse temor os índios abririam os olhos e conheceriam seus enganos. Eles precisavam começar a sentir que os pecados doíam. La Serna faz citações bíblicas a esse respeito: “Não tem

---

<sup>296</sup> Idem. *Op.cit.*,p.278.

<sup>297</sup> Idem. *Op.cit.*,p.275.

<sup>298</sup> Idem. *Op.cit.*,p.449.

<sup>299</sup> Idem. *Op.cit.*,p.450.

<sup>300</sup> Idem.ibidem.

<sup>301</sup> Idem.ibidem.

necessidade de médico os sãos, mas sim os enfermos”; “Se faz maior festa no Céu por um pecador convertido, que por noventa e nove justos”. A dificuldade será imensa, diz o cronista, é como tentar transformar o manco, o cego e o surdo em corpos perfeitos novamente, assim como eram no dia de seu nascimento. Para Deus, não podia haver um sacrifício tão agradável como lutar contra os vícios para que houvesse a correção dos índios: “[...] á los índios se de á entender la gravedad destes delictos por sus clausulas [...]”<sup>302</sup>.

Mas essa era a própria missão da Igreja e, talvez, sua particularidade: ela pune, mas absolve. Deus em sua bondade permite os pecados, mas também previne os remédios para eles. Os missionários são os médicos das almas. Esse ponto é também tratado por Sahagún e diz respeito à descrição que ele faz dos médicos indígenas: “El buen sábio, como buen médico, remedia bien las cosas; da buenos consejos y buena doctrina con que alumbra e guia a los demás, por ser él de confiança [...]”<sup>303</sup>; “[...] da ordem y concierto, con lo cual satisfaze e contenta a todos, respondiendo al deseo y esperanza de los que se llegan a él a todos favorece y ayuda con su saber”<sup>304</sup>. O sábio e o médico, para Sahagún, se associavam ao confessor, como ele próprio afirmou no *Prólogo* de sua obra. Ao falar de sábios e médicos, reproduziu seu ideal de confissão e de postura que os missionários deveriam ter diante dos hábitos indígenas que eram vistos, naturalmente, como problemas ou doenças a serem resolvidos; “El buen médico es entendido [...] experimentado en las curas [...]”<sup>305</sup>; conhecedor de todas as enfermidades. O confessor deveria ser, antes de tudo, um sábio e conhecer o idioma, saber livrar o doente das portas da morte para finalmente salvá-lo. Quem não tivesse essa capacidade de conhecimento, não curaria o enfermo, mas o faria piorar ainda mais.

Os ministros tinham que dar conselhos, instruir, mostrar as verdades, pregar em particular e mostrar conhecimento das idolatrias para que o indígena pudesse se libertar do que fazia e, com isso, ter medo. Mas se isso implicou, no fundo, uma tentativa de exame de sua consciência, a confissão não poderia receber novo significado e assumir, assim, grande importância no projeto de cura dos índios? “Primero, pues, es conocer los delictos, que castigarlos; y assu lo mas importante es buscar los Reos, y obrar de manera, que no se escondam [...]”<sup>306</sup>. Nada deveria ficar escondido aos olhos da Igreja e o interesse de se

---

<sup>302</sup> Idem. *Op.cit.*p.464.

<sup>303</sup> SAHAGÚN, frey Bernardino. *Op.cit.*p.778.

<sup>304</sup> Idem. *ibidem.*

<sup>305</sup> Idem. *ibidem.*

<sup>306</sup> LA SERNA, Jacinto de. *Op.cit.*p.468.

conhecer o indígena de perto, para melhor salvá-lo, valorizou a ação dos confessores; “[...] para que sin negar cosa confiessen su culpa [...]”<sup>307</sup>. A Igreja e os frades tentaram criar uma história baseada no medo, em gerar terror nas populações nativas. O primeiro passo é pregar, ensinar mais de perto, com mais clareza e constantemente. Disso vem a compreensão plena das palavras de Deus e em seguida o temor, o medo de sua reação diante das falhas do fiel, lugar em que nasce a culpa, a confissão e a vontade de eliminar as antigos ritos, a partir da prática de penitências que o levariam à salvação eterna: “[...] y moverlos á penitencia con la suavidad de su doctrina [...]”<sup>308</sup>. Por isso, “assi, en estas matérias, como en todas las demas la prudencia del Confessor en el fuero penitencial [...] se á de mediar [...]”<sup>309</sup>. O confessor tinha que ser brando e deveria ter conhecimento, como um cientista, médico, que sabe tudo a respeito das doenças.

Alguns missionários acreditavam na reação em cadeia, em que um indígena salvo e bem comportado poderia influenciar e agir para salvar os outros. La Serna pareceu deixar claro: o indígena cometia muitas idolatrias pelo fato de desconhecer o quanto é *errado e pecaminosas* as coisas que faz, de acordo com a doutrina cristã. Tudo não passa de falta de conhecimento e ele, o índio, não sabe por dois motivos: por falta de pregação e por, facilmente, crer em qualquer doutrina. Mesmo em Sahagún, o indígena não é mais a vítima de ações demoníacas, mas sim o sujeito vivo e presente de suas próprias ações. O fim do sonho parece ser acompanhado da valorização do indígena como sujeito histórico e do confessor em seu papel de juiz e conhecedor da cultura indígena, com aquele que corrige as ações desses indígenas. O confessor é visto como ponte entre as duas culturas, como remédio, eficaz e real contra o desconhecido. A confissão é a prova viva de que a utopia fracassou. É preciso conhecer para poder eliminar. Mas ainda assim Sahagún alerta para o despreparo dos confessores que não sabem o que perguntar e nem como identificar, nas respostas, indícios da manutenção dos antigos hábitos e costumes dos gentios.

E La Serna conclui: “Assi es muy necessário con estos, para descubrirlos, hazerles manifestar sus idolillos, y los instrumentos, con que curan, el affectar los Ministros curiosidad en quererlo ver todo, y sabes las palabras, y modos de sus idolatrias, para assegurarlos, y

---

<sup>307</sup> Idem. *Op.cit.*p.300.

<sup>308</sup> Idem. *ibidem.*

<sup>309</sup> Idem. *ibidem.*

hazerles que confiessen; que despues entra el castigo [...]”<sup>310</sup>. Depois de se converter e ser salvo, *um* chamará *os outros*.

É o confessor, portanto, quem pôde fazer a análise minuciosa das práticas indígenas e seu papel se tornou importante na medida em que não apenas transmitiu os valores cristãos, mas escutou e interpretou as falhas indígenas. O principal era ensinar os bons costumes e arrancar os erros. Aquele que se perdia nos vícios e deixava de se arrepender dos seus pecados era visto como desobediente às leis dos deuses. Uma pessoa assim, afirma Sahagún, certamente desonra e enfrenta a dignidade, pois o bom comportado está sempre em retidão e nunca e em nenhuma situação deixa de honrar e reverenciar a vontade dos deuses, pois é dela que depende a justiça. A manutenção dessa ordem dependeu do castigo e da humilhação daqueles que não tinham respeito. O frade descreveu uma sociedade baseada no temor aos deuses e na humilhação dos castigos para todos aqueles que fugiam ou se deslocavam da ordem estabelecida. O que movia a sociedade indígena (antes da vinda dos espanhóis), para Sahagún, era o medo, e era esse mesmo medo, já existente, que os faziam obedecer ao Deus cristão. A ordem se estabeleceria a partir do sentimento de erro; pois aquele que interiorizaria o erro e creeria ter pecado, imediatamente veria refletido e ecoando dentro de si a regra, aquilo que “deveria” ter sido feito ou pensado. Nesse sentido, o discurso culpabilizador não deixava de reproduzir o utópico, presente nos primeiros anos de colônia. O utópico indicava um lugar ou momento que “deveria ser”, em algum local ou época, e o culpabilizador aponta o comportamento ou o pensamento que “deveria existir”. Imaginar e sonhar condutas ideais, que fariam parte das regras pré-estabelecidas se tornava tão utópico quanto a procura do Paraíso Terrestre. Buscava-se, nas narrativas, um Paraíso comportamental e tentava-se encontrar pessoas e condutas que não existiam prontas, mas que se fossem encontradas, confortariam o caos de atitudes ambíguas e contraditórias da qual se forma a realidade da colônia.

A confissão, o pecado, a culpa e o controle das consciências é uma tentativa de se formar um todo igual e unitário, a partir da concepção de que todos são universalmente iguais. Era o discurso moral que a Igreja tentaria aplicar à toda cristandade, incluindo a Nova Espanha: “La producción del discurso moral era el campo privilegiado y exclusivo de un pequeño grupo de hombres respaldados por una institución [...]pronunciado por quien tenía

---

<sup>310</sup> Idem. *Op.cit.*p.472.

derecho (el sacerdote), ejercía su influencia en la vida de toda la sociedad”<sup>311</sup>. O sacramento da penitência, nesse sentido, tornava-se uma tentativa de tornar externo e visível uma padronização de atitudes e pensamentos, a partir de uma idealização utópica da relação entre as pessoas, os deuses e seus desejos mais secretos. A confissão seria o lugar em que a expectativa tentaria remodelar o real, que fugia e escorregava da idealização, para que este novamente se encaixasse nos padrões e regras pré-estabelecidos pela imaginação do sonho europeu.

Muito mais do que a vontade dos deuses, o que se encontrava em jogo é a questão da obediência e do controle sobre as mentes indígenas. Mais importante do que os atos, que por ignorância e despreparo dos europeus, os indígenas continuavam a realizar, o fiel, submisso e entregue à vontade de seu deus era o tempo todo vigiado e, mais do que as ações, suas vontades mais secretas deveriam ser controladas. O discurso e as perguntas feitas no confessionário assumiam, assim, relativa importância. Na presença dos deuses é difícil mentir, pois nada se esconde de quem já sabe tudo de antemão: “[...] en vuestra presencia se acusan y tachan en sí sus malas obras, y se castigan por ellas”<sup>312</sup>.

Nesse caso, a confissão, muito mais do que uma revelação de pecados, transformava-se num teste de confiança entre o fiel e seu deus. Será que o fiel irá falar e confirmar seus atos e pensamentos diante de um deus que já sabe o que ele fez ou pensou? A pressão se dá pelo fato de o fiel ser coagido a dizer tudo o que pensa, com medo de ser julgado por não confirmar o que o plano divino já conhece. Daí, talvez, a importância dada à verdade e a repugnância apresentada por Sahagún diante daqueles que mentem. O castigo aparece sempre no sentido de correção. Aplicado pelos deuses ou pelo próprio penitente, ele tem a função de marcar no plano externo e visível o pecado e a infração cometida. Muito mais do que corrigir, o castigo se transformaria em memória. A dor e os sofrimentos e, dependendo do caso, as marcas deixadas no corpo serão sempre lembranças vivas e visíveis de alguém que ofendeu sua divindade e que, por acaso ou vontade, esteve fora do conjunto de regras comportamentais estipuladas por determinada doutrina. A penitência seria a marca da mentira e uma possível cicatriz, no corpo, a eterna lembrança do erro.

A doutrina e o sustento da fé. Era isso o que deveria ser usado; através das palavras virá a salvação, a partir da pregação. Mas uma fala só nasceria diante de uma longa e silenciosa escuta e a valorização da doutrina privilegiaria inevitavelmente o que entrasse pelos ouvidos.

---

<sup>311</sup> MANCERA, Sonia. *Op.cit.*p.16.

<sup>312</sup> SAHAGÚN, frey Bernardino de. *Op.cit.*p.425.

“De manera que por el oído de la feé les á de entrar la doctrina para hazer concepto del Dis verdadero [...]”<sup>313</sup>. O confessor é o único que pode assumir um diálogo menos ritualizado com o indígena e, a partir disso, introduzir sua crença, tentando buscar a sua cura. Os frades não questionavam as verdades de Deus e nem a força das palavras contidas nos textos sagrados, mas apenas de que modo elas eram passadas para os infieis, na intensidade e de que maneira são transmitidas. Uma vez bem ensinada, a doutrina cristã seria aceita, pois os missionários trabalhavam com um conceito universal de ser humano, em que a tradução das palavras, de modo direto e literal, bastaria para que o efeito fosse o mesmo, tanto no indígena quanto no espanhol; “[...] cómo án de creer á quien no án oído [...]”<sup>314</sup>. Basta ouvir para acreditar. É necessário na pregação desenganar os indígenas das coisas que eles fazem, mostrar a luz da verdade para os cegos de fé; “[...] para que los Predicadores prediquen contra ellas, refutandolas muy em particular, y para el fuero penitencial [...]”<sup>315</sup>. O coração deve ser sempre cultivado para que não se criem os espinhos. É como se cada indígena necessitasse de um ministro: “[...] es muy necessário, que el Ministro conosca qual es su officio, y de qué calidad son los delictos, que se án de inquirir para castigar, y la calidad, y natural de los Reos que los cometen”<sup>316</sup>. É preciso se aproximar dos indígenas, parecer ser um deles, para ganhá-los; “[...] para descubrir suas fraudes, y enganos, y entenderlos, y conocerlos con tanta prudência [...]”<sup>317</sup>.

Ocorre aqui, contudo, a valorização do sacramento da penitência, em que pode ser possível o contato mais individualizado e onde, de fato, pretende-se controlar o pensamento indígena. Talvez por isso mesmo criou-se a necessidade de um manual, já que os atendimentos individualizados precisarão de uma regra, de uma conduta semelhante para que o projeto missionário não perca a unidade. O fim da utopia valorizou o confessor e ele, por sua vez, reforçou a padronização de condutas o que, de algum modo, foi de encontro aos princípios do Concílio de Trento. Para Sahagún, o confessor tem papel primordial, na medida em que está perto do indígena e, portanto, mais próximo de conseguir mudar suas atitudes idolátricas. Nesse caso, a obra assumiu tom de manual catequético, que teve como função provocar certas condutas nos próprios padres envolvidos no projeto colonizador. Ao relatar que para os indígenas, mentir e ocultar verdades de seus deuses diante do confessor era visto como grande

---

<sup>313</sup> LA SERNA, Jacinto de. *Op.cit.*p.457.

<sup>314</sup> Idem. *ibidem*.

<sup>315</sup> Idem. *ibidem*.

<sup>316</sup> Idem. *ibidem*.

<sup>317</sup> Idem. *Op.cit.*p.471.

pecado, Sahagún não estaria tentando fazer com que os padres forçassem, a todo custo, que eles, os indígenas, lhes falassem essas verdades? E, portanto, Sahagún não forçaria uma padronização da conduta dos católicos, já que todos deveriam seguir o que diz sua obra? Não forçaria também a unidade de comportamento do indígena que se seguissem os padres atingiriam a salvação? Sahagún quer conhecer o outro, compreendê-lo em sua plenitude, ele ama a diferença ou, ao contrário, se esforça para conseguir a unidade e encontrar o humanamente idêntico?

Ao destacar a confissão dentro do mundo indígena, o mesmo autor pareceu querer que os padres católicos convocassem cada vez mais pessoas para se confessar, pois sua obra os faria acreditar que esse sacramento era importante no universo dos nativos. Ele criou um mundo indígena, suas condutas e falas com a intenção de que os evangelizadores repetissem isso em suas preces e confessionários. Muito mais do que falar sobre os indígenas, seu relato parece ter a intenção de formar religiosos preparados para o que ele acredita ainda poder acontecer: a conversão dos naturais. Antes da padronização de comportamentos indígenas, talvez seja necessário se padronizar a conduta dos padres, a partir de obras como a sua.

Apesar de tudo, num pequeno trecho, Sahagún quase confessa o que sente sobre os métodos e sucessos do projeto missionário: “Cerca de los otros sacramentos como fue el de la confesión y comunión, havido tanta dificultad en ponerlos en el camino derecho de ellos, que ain agora hay muy pocos que vayan vía recta a recibir estos sacramentos, lo cual nos dan gran fadiga y mucho conocimiento de lo poco que han aprovechado en el cristianismo”<sup>318</sup>.

---

<sup>318</sup> SAHAGÚN, frey Bernardino. *Op.cit.* p.820.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Depois de tantas análises, algumas perguntas foram lançadas ao passado e os documentos selecionados responderam, em parte, alguns questionamentos, a partir de seus limites e da limitação de minha própria leitura. As obras escolhidas foram as crônicas franciscanas produzidas durante a colonização na Nova Espanha, entre o século XVI e a primeira metade do XVII. O critério foi cronológico e, nesse sentido, foram lidos os textos de Motolinía, Sahagún, Mendieta e La Serna.

A força que moveu a busca por esses textos foi uma preocupação presente; fato que justifica o trabalho do historiador e que, a meu ver, é a única coisa que lhe atribui sentido. O interesse residia no discurso moral e controlador do cristianismo, que cria regras, que proíbe algumas atitudes, discurso gerador de culpa, de penitência, mas que promete a salvação como prêmio pelo esforço. Era isso o que tanto inquietava, o conflito entre o permitido e o proibido, entre o querer e o poder.

O objetivo da pesquisa foi o estudo das crônicas religiosas no início da evangelização na América, para se chegar, talvez, à origem desse discurso moral e culpabilizador, lugar em que as forças entraram em ação e onde o choque entre culturas produziria uma nova sociedade. As sociedades indígenas certamente apresentavam condutas e valores morais desconhecidos para os europeus e sua maneira de ver e entender o mundo era, sem dúvida, muito diversa da cristã. Os frades e missionários religiosos encontraram, muito mais do que “novo”, um Outro Mundo e era a partir desse desconhecido que se tentaria erguer o novo. Pode-se dizer que a tentativa de conversão sistemática dos indígenas começou no início do século XVI e essa pesquisa escolheu como eixo inicial a chegada dos doze franciscanos na Nova Espanha em 1524.

No entanto, muito mais do que conceitos e explicações teológicas, os frades deveriam ensinar novas condutas para os fiéis. O discurso da Igreja vem acompanhado de um manual moral de comportamento, de um “modelo” a ser seguido e colocado em prática, tenha Jesus ou São Francisco como exemplos. Esse modelo parece se basear, em parte, por conceitos filosóficos clássicos, como o Estoicismo, em que o domínio sobre si mesmo, sobre os desejos, deve ser o tempo todo aplicados à vida real. Controlar os impulsos e as paixões é controlar o lado animal do ser humano e a verdadeira virtude consiste em utilizar a razão, o domínio, a calma, a temperança, o desprezo pelos bens materiais. Muito mais do que religião, os

franciscanos trouxeram para a América uma conduta de vida a ser seguida e regras muito claras do que pode ser ou não permitido. Dois mundos distintos, duas visões de mundo diferentes foram obrigadas a conviver e, desse convívio, nasceu uma nova sociedade.

A Igreja era detentora de um discurso sobre a realidade e os indígenas de outro, mas a primeira se serviu do aparato do Estado, da coroa espanhola e, nesse caso, a disputa por espaços de ação tornou-se desigual. Essa disputa poderia até mesmo ser chamada de conflito de patrimônios culturais, mas entendo e priorizo que o maior choque se dá nas relações humanas cotidianas, nas disputas realizadas em silêncio. É no silêncio do pensamento que uma e outra visão de mundo se mesclam, se misturam, se modificam, se adaptam e fazem gerar novos mundos, o tempo todo, já que a mudança não cessa nunca. É o negociar constante que surge para que certo discurso permaneça válido.

Acredito que parte do pensamento produzido e gerado na colônia se modificou e foi muitas vezes significado, mas creio igualmente que a compreensão de sua produção possa nos fornecer informações sobre os caminhos tomados nesse longo trajeto até a contemporaneidade. Por onde as coisas seguiram e por quê? Que discursos foram criados sobre a salvação indígena em relatos escritos em momentos diferentes da evangelização? De que modo se descreveu e se significou o sacramento da penitência dentro desses escritos? Naturalmente não pretendi dar conta e nem esgotar as obras selecionadas para essa pesquisa: um recorte foi feito e minha leitura é apenas parcial e, sem dúvida, provisória. Pensar o contrário é fantasia e ingenuidade positivista e é tão utópico quanto o próprio milenarismo.

Para esses doze missionários do século XVI, a missão era clara: fundar na América uma Igreja das Índias, pura, livre de vícios e muito próxima dos primeiros anos do chamado cristianismo primitivo. O pensamento utópico de alguns cronistas europeus chega ao continente. Esse é o caso do franciscano Toribio de Benavente, o Motolinía: em partes de sua obra *Historia de los indios de la Nueva España* o indígena é, na maioria das vezes, narrado como bom, puro, manso e pronto para o cristianismo. Sua vontade em tornar-se cristão faz parte de seu ser e seus hábitos reprováveis são obras do demônio. A salvação, para ele, ocorre de modo rápido e são os próprios índios quem procuram os padres para se livrar de seus vícios e atingir a glória do reino de Deus. É a visão edênica que antecede o próprio encontro com a América. Em Motolinía, as esperanças de se formar um mundo cristão perfeito a partir da instrução dos franciscanos é bastante otimista e o sacramento da penitência é visto como uma bênção, o

confessor como um pai e os indígenas como filhos obedientes, prontos a seguir os ensinamentos.

Se o que está escrito é real ou não, se foi realmente desse modo que as coisas aconteceram, essa não é a preocupação dessa pesquisa, mas sim entender que há uma modificação dessas representações e que essas alterações tem motivos específicos de acontecer.

Anos mais tarde, Gerónimo de Mendieta e seu texto *História Eclesiástica Indiana* mostram o universo indígena de outro modo. Nitidamente descrente e pessimista quanto à conversão, Mendieta valoriza o passado dentro da própria América e ao fazer isso desqualifica, em certa parte, a qualidade da evangelização no presente em que ele mesmo escreveu a crônica. O autor ama o passado como imagem crítica do seu próprio momento. A segurança sobre a salvação já não é tão clara e os indígenas apresentam comportamentos reprováveis. A diferença é que agora os culpados pelos vícios indígenas são os espanhóis e não mais o demônio. O sacramento da penitência, idealizado no passado, continua a ser procurado pelos próprios índios que serão narrados como cristãos em potencial, na medida em que pertencem à mesma humanidade e, por isso, apresentam as mesmas chances de serem salvos.

Em Bernardino de Sahagún com *Historia General de las cosas de la Nueva España* e Jacinto de La Serna com o seu *Manual de Ministros de indios* a representação muda de modo mais acentuado. A ação do demônio parece desaparecer com o passar dos anos e os indígenas passam a ser narrados com mais culpa sobre suas próprias ações. O primeiro inimigo da cristandade na América era o próprio demônio, o segundo eram os espanhóis e agora passam a ser, também, os indígenas. Essa mudança também é perceptível no que diz respeito à ação do confessor. De pai, mestre e instrutor, sua imagem passa a ser associada ao vigilante comportamental a serviço do conhecimento técnico e metódico que Trento tenta impor aos padres. O confessor não tenta mais conhecer o indígena para salvá-lo de imediato, mas tenta saber sobre sua cultura para eliminar a idolatria que, para autores como La Serna e Sahagún, não parou nunca de acontecer. A partir de agora a salvação será em longo prazo. Daí, inclusive, a necessidade de se conhecer o idioma indígena.

O que se pode perceber é uma lenta e gradual mudança na figura dos nativos construída dentro das crônicas. De filhos de Deus, moralmente superiores, passam a ser representados como adoradores de coisas diabólicas e, em parte, culpados por suas condutas. A salvação conseguida de modo tão rápida e eficaz dos primeiros anos da catequese transformou-se num projeto longo e sistemático dos anos tridentinos em que o sacramento da

penitência ganhou certa credibilidade, na medida em que se tornou a porta de entrada para os segredos indígenas. Anteriormente, a confissão era o lugar em que os índios contavam seus segredos para que pudessem fazer parte do corpo da Igreja, serem salvos e entrar no reino de Deus, mas agora o sacramento transformou-se dentro das narrativas. Não é mais a porta de entrada para se chegar a Deus, mas agora é Deus quem entra para vasculhar a vida indígena. A mudança mora entre a certeza e a desconfiança. O sonho da utopia, o despertar dos frades e o grande pesadelo da idolatria em que o diálogo pouco acontece, já que se tratam de culturas e visões de mundo tão diversas. O sonho e o despertar: o diálogo solitário da confissão

É difícil afirmar, a partir das fontes lidas, se houve um projeto catequético baseado diretamente no uso do confessor e das práticas penitenciais. Mas é possível traçar uma mudança na postura do confessor e do significado atribuído ao seu papel, o que mostra claramente a adaptação das realidades e sacramentos cristãos quando deparados com outra realidade, com outra cultura, no Outro Mundo. O sacramento se adapta às respostas que os indígenas oferecem às tentativas de conversão. Como já foi dito acima, de pai e professor, de médico da alma e responsável pela salvação, o confessor se transforma no investigador, naquele que vigia a alma e os comportamentos dos nativos. Comportamentos que deverão se adequar à cultura européia, posturas antes vistas como permissíveis para as sociedades mesoamericanas passam a ser proibidas a partir de um novo código moral. O que era normal torna-se anormal e visto como crime, que deve ser punido, castigado, para que ocorra a salvação. É uma história do medo, de tentar colonizar o pensamento indígena.

As representações sobre o universo indígena, como pôde ser visto no decorrer do texto, variam de autor para autor e elas têm uma conexão direta com a realidade que cerca os cronistas. Do mesmo modo que as práticas reais determinam de algum modo as representações que delas surgem, as mesmas representações também determinam as novas práticas que farão parte dessa nova realidade que, do mesmo modo que as representações, também está em constante mudança. Alguns frades, inicialmente, como Motolinía imaginam os indígenas mansos, pacíficos e aptos para o cristianismo. Crêem sobretudo na rápida conversão, já que o fim dos tempos está próximo e as esperanças milenaristas ganham força.

Dessa maneira, os frades passam a representar o indígena de modo que possa se encaixar na percepção de mundo que carregam e em seguida interagem com ele a partir do que se acredita ser, de fato, o indígena. Ao mesmo tempo essa relação estabelecida, essa prática, faz com que se tenha uma outra visão do que “é o indígena” e, portanto, se institui uma nova

representação que, por sua vez, fará com que novas atitudes sejam tomadas, novas formas de se relacionar e assim sucessivamente. O que permite surgir está ou aquela representação e os motivos delas emergirem naquele exato momento, parece ser trabalho digno de historiador.

De algum modo a América tornou-se cristã, não da maneira como pensavam os missionários franciscanos, mas os valores e as condutas morais podem ser percebidas ainda hoje, em cada Igreja e, sobretudo, no pensamento das pessoas, no severo código moral que impõe a si mesmas, na proibição interna dos desejos, a partir de uma colonização de comportamentos em que, muitas vezes, a salvação ocorre pela penitência, pelo castigo, pela palavra, numa conversa, num desabafo, pela confissão.

## FONTES

- CASTILLO, Bernal Díaz Del. *Historia Verdadera de la Conquista de la Nueva España*. Madrid: Espasa, 1997.
- COLOMBO, Cristóvão. *Los cuatro viajes – Testamento*. Madrid: Alianza, 1996.
- LA SERNA, Jacinto de. “Manual de Ministros”. in.: AGUILAR, Pedro Sánchez. *El Alma Encantada – Anales Del Museo Nacional de México*. México: FCE, 1987.
- MENDIETA, fray Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. México: Cien de México, 1997.
- MONTAIGNE, Michel. *Dos canibais*. São Paulo: Editora Abril, 1995.
- MOTOLINÍA, fray Toribio Benavente. *Historia de los indios de la Nueva España*. México: Porrúa, 1995.
- \_\_\_\_\_. “Carta do franciscano Motolinía a Carlos V comunicando 300 mil batizados e expressando o seu desacordo com a atuação do dominicano Las Casas”. in.: SUESS, Paulo. *A Conquista Espiritual da América Espanhola*. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.
- TORQUEMADA, fray Juan de. *Monarquía Indiana*. Madrid: Nicolas Rodríguez Franco, 1723.
- VARAZZE, Jacopo de. *A Legenda Áurea*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.p.845.
- VETANCOURT, fray Augustín de. *Teatro Mexicano – Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México – Menologio Franciscano*. México: Porrúa, 1982.

## BIBLIOGRAFIA

- AÍNSA, Fernando. *De la edad de oro a El Dorado: génesis del discurso utópico americano*. México: FCE, 1992.
- ARIÉS, Philippe. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1981.
- AUERBACH, Eric. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- AZEVEDO, Celia Maria Marinho. “A Nova História Intelectual de Dominick La Capra e a noção de raça”. In.: *Narrar o passado, repensar a História*. Campinas: Editora da Unicamp, 2000.
- BAUDOT, Georges. *Utopia e História en México – los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*. Madrid: Espasa, 1983.
- BLOCH, Marc. *Introdução à História*. Lisboa: Fórum da História, 1997.
- BOTTERO, Jean. *O nascimento de Deus: a Bíblia e o historiador*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- BOXER, C.R., *A Igreja e a expansão ibérica: 1440-1770. Lisboa*. Edições 70, 1989.
- BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1969.
- BRUIT, Héctor Hernán. “América Latina: quinhentos anos entre a Resistência e a Revolução”. In.: *Reforma e Revolução – Revista Brasileira de História*. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.p.142.
- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Atena, 2001.
- CASTRO, Eduardo Viveiros. “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”. in.: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia: a História entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2000.
- DELUMEAU, Jean. *A Confissão e o perdão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- \_\_\_\_\_. *O pecado e o medo. A culpabilização no Ocidente: séculos XIII e XVIII*. Bauru: Edusc, 2003.
- DUBY, Georges. *Diálogos sobre a História*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.
- DUFFY, A; Regis. “Os sacramentos em geral”. in.: *Teologia Sistemática*. São Paulo: Paulus, 1987.

- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- FEBVRE, Lucien. *O problema da descrença no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Editorial Início, 1987.
- FERNANDES, Luis Estevam de Oliveira. *Histórias de um silêncio: as leituras de 'História Eclesiástica Indiana de frei Gerônimo de Mendieta*. Campinas: IFCH. Dissertação de mestrado defendida em 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Cocanha: a história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das letras, 1998.
- FREITAS NETO, José Alves. *Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana*. São Paulo: Annablume, 2003.
- FROST, Elsa Cecília. “El milenarismo franciscano en México y el profeta Daniel”. in.: *Historia Mexicana* (vol.XXVI, n.1). México: El Colegio de Mexico, 1976.
- GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- GERBI, Antonello. *O Novo Mundo – história de uma polémica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GEREMEK, Bronislaw. “Igreja”. In.: *Enciclopédia Einaudi* Lisboa: Imprensa Nacional, 1987.
- GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- GOMES, Plínio Freire. *Um berege vai ao Paraíso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Virando os séculos: 1480-1520*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- HAIGHT, Roger. “Pecado e Graça”. in.: *Teologia Sistemática*. São Paulo: Paulus, 1987.
- HALL, Stuart. “A questão da Identidade Cultural”. in.: *Textos Didáticos*. Campinas: IFCH/Unicamp, no.18, 2003.
- HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso*. São Paulo: Brasiliense; Publifolha, 2000.
- KARNAL, Leandro. “Mendieta: novo mundo e fim do mundo”. in.: *Revista Brasileira de História*. São Paulo. anpuh/Marco Zero, vol11.n.21 – setembro/fevereiro, 1990-1991.
- \_\_\_\_\_. *Teatro da fé – representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998.
- KOCHAKOWICZ, Leszek. “Heresia”. In.: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1987.
- KRAMER, Lloyd. “Literatura, crítica e imaginação histórica: o desafio literário de Hayden White e Dominick La Capra”. in.: *A Nova História Cultural*.
- LA CAPRA, Dominick. *Historia Intelectual: repensar a historia y leer textos*. Buenos Aires: Universidade Nacional de Quilmes, 1998.

- LAFAYE, Jacques. *Quetzálcoatl y Guadalupe – la formación de la conciencia nacional en México*. México:FCE, 1992.
- LE GOFF, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1984.
- \_\_\_\_\_. “Pecado”. In.: *Enciclopédia Einaudi* (vol.12).Lisboa: Imprensa Nacional, 1987.p.266
- MANCERA, Sonia Corcuera de. Del amor ao temor: ? ,catequesis Y control en la Nueva España. México: FCE, 1994
- O’GORMAN, Edmundo. *A Invenção da América*. São Paulo: UNESP, 1992.
- PHELAN, John Leddy. *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley: University of California Press, 1970.
- RIBEIRO, Márcia Moisés. *A Ciência dos trópicos*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- RICARD, Robert. *La Conquista espiritual de México*. México: FCE, 1994.
- ROUILLARD, Philippe. *História da penitência*. São Paulo: Paulus, 1999.
- RUBIAL, Antonio García. *La hermana pobreza..* México: UNAM, 2000.
- SALINAS Samuel Sérgio.”A Igreja Católica e a Conquista Espiritual do Novo México”.in.:*Confronto de culturas: conquista, resistência, transformação*. São Paulo: Edusp, 1997.
- SOUZA, Laura de Mello. *Inferno Atlântico*.São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SUESS, Paulo. *A Conquista Espiritual da Améria*. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1992.
- THEODORO, Janice. *América Barroca*. São Paulo: EDUSP, 1992.
- TODOROV, Tzvetan. *A Conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- TRACY, David. “Tratado da compreensão de Deus”, in.: *Teologia Sistemática*.São Paulo: Paulus, 1987.
- WECKMANN, Luis. “Las esperanzas milenaristas de los franciscanos de la Nueva España”.in.: *Historia Mexicana* (vol XXXII, n.1). México: El Colegio de México, 1982.
- WEST, Delmo C. “Medieval ideas of apocalyptic vision and the early franciscans en Mexico”.in.: *The Americas*, vol.XLV, n.3, January. Maryland: AAFH, 1989.