



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
DEPARTAMENTO DE LETRAS.**

Juan Ignacio Jurado – Centurión López

**Os Franciscanos na Nova Espanha.
Crônica de uma experiência humanista através do seu epistolário.
1523 - 1583**

Recife, 2011



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
DEPARTAMENTO DE LETRAS.**

Juan Ignacio Jurado – Centurión López

**Os Franciscanos na Nova Espanha.
Crônica de uma experiência humanista através do seu epistolário.
1523 - 1583**

**Tese de doutorado apresentada ao
Programa de Pos-Graduação em Letras
da Universidade Federal de
Pernambuco como requisito para a
obtenção do grau de Doutor em Teoria
da literatura.
Orientador:
Alfredo Adolfo Cordiviola**

Recife, 2011

*L864f Lopes, Juan Ignacio Jurado Centurión.
Os franciscanos na Nova Espanha: crônica de
uma experiência humanista através do seu
epistolário, 1523-1583/ Juan Ignacio Jurado
Centurión.- Recife, 2011.
334f. : il.
Orientador: Alfredo Adolfo Cordiviola
Tese (Doutorado) – UFPE/CAC
1.Literatura religiosa. 2.Literatura espistolar.
3.Evangeli-zação franciscana – América.
4.Messianismo. 4. Humanismo.*

JUAN IGNÁCIO JURADO-CENTURIÓN LOPEZ

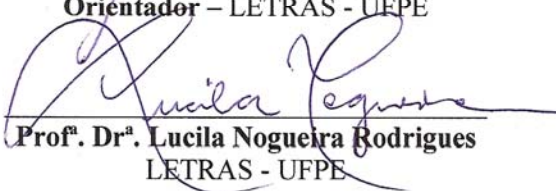
**Os Franciscanos na Nova Espanha. Crônica de Uma Experiência Humanista
Através de seu Epistolário 1523 - 1583**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Letras da Universidade Federal de Pernambuco
como requisito para a obtenção do Grau de Doutor
em Teoria da Literatura em 25/2/2011.

BANCA EXAMINADORA:



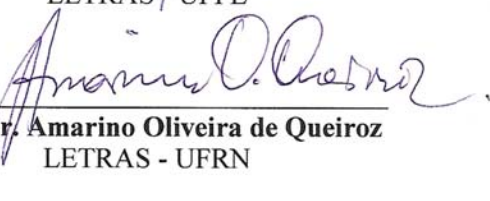
Prof. Dr. Alfredo Adolfo Cordiviola
Orientador – LETRAS - UFPE



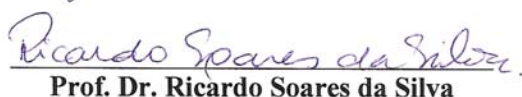
Prof. Dr. Lucila Nogueira Rodrigues
LETRAS - UFPE



Prof. Dr. Patrícia Pinheiro de Melo
LETRAS - UFPE



Prof. Dr. Amarino Oliveira de Queiroz
LETRAS - UFRN



Prof. Dr. Ricardo Soares da Silva

**À minha família dos dois lados do
Oceano Atlantico.**

**Ah oscuridad, mi luz
Lezama Lima**

AGRADECIMENTOS

À minha mulher, espelho de paciência; vinte anos não são vinte dias.

Aos meus pais, que com carinho e amor me proporcionaram acesso à educação e ao conhecimento.

À minha filha, por estar aí, por ser ela, tal e como ela é.

Ao meu orientador, Prof. Alfredo Cordiviola, pelo estímulo e a amizade, apesar da distância.

Ao meu irmão José, pelo carinho e desinteressado apoio em minhas muitas solicitações.

Ao meu irmão José Luis, pela prestativa colaboração com textos e idéias e boas conversas.

Ao Professor Paulinho Castañeda (In Memoriam) por incentivar a frutífera curva no caminho.

Ao Dr. Josemberg Marins Campos, por sua amizade e apoio proporcionado.

Aos professores do Departamento de Letras da UFPE por ter entendido que por trás da sombra tinha uma luz.

Aos colegas do DLEM, e em especial aos companheiros do Departamento de Espanhol pela compreensão nestes últimos momentos de redação da tese.

RESUMO

Em 1523, somente dos anos depois da conquista de Tenochtitlán, a capital do império Asteca, o Monarca espanhol Carlos V, atendendo aos reiterados pedidos de Fernão Cortés, decide enviar um grupo de Padres Franciscanos para dar início ao processo de evangelização das novas terras do futuro Vice-reino de Nova Espanha. Um ano depois outro grupo se juntará aos anteriores. Estes homens serão considerados os Doze Apóstolos de América e com eles começará um dos momentos mais importantes da colonização do continente americano.

A presença de religiosos servirá de intermediação entre os espanhóis e os indígenas dentro do complexo mundo das relações derivadas do “Processo de invenção de América” tal e como o denominou Edmundo O’ Gorman, e da consiguiente “Colonização do imaginário” nas palavras de Serge Gruzinski,

Para os Franciscanos, objeto desta tese, será, ao mesmo tempo, uma oportunidade única de criar na véspera do fim do mundo, um paraíso terrenal onde toda uma classe de homens seria consagrada à pobreza evangélica. (Phelan, p.88)

Registro excepcional desta presença, entre os anos 1523 e 1583, são as Cartas que este grupo de religiosos e outros que chegaram ao longo de século XVI enviaram a diferentes destinatários a um lado e ao outro do Atlântico. Esta literatura epistolar, emoldurada no humanismo e no erasmismo, nos permite analisar a história nas suas “entrelinhas” dentro deste singular período da história de América sem muita interferência por parte da denominada “história oficial”.

O corpus epistolar, assim como outros registros escritos da época, nos abrem uma porta bastante esclarecedora na nossa tentativa de entender como a sociedade Nova Hispana e como esse “Novo Mondo” idealizado pelos Franciscanos poderia ter sido erguido com a marca da nova oportunidade para a cristandade, porém foram muitos outros fatores que condicionaram os primeiros momentos da colonização e não permitiram que o sonho se materializasse.

Palavras-chave: Literatura religiosa, Literatura epistolar, Evangelização franciscana - América. Messianismo. Humanismo.

RESUMEN

En el año 1523, solamente dos años después de la toma de Tenochtitlán, la capital del imperio Azteca, el Monarca español Carlos V, atendiendo a los reiterados pedidos de Hernán Cortés, decide enviar un grupo de Padres Franciscanos para dar continuidad al proceso de evangelización de las nuevas tierras del Vice reinado de Nueva España. Estos hombres serán considerados los Doce Apóstoles de América y con ellos se iniciará uno de los momentos más importantes de la colonización del continente americano.

La presencia de religiosos servirá de intermediación entre los españoles y los indígenas dentro del complejo mundo de las relaciones derivadas del “Proceso de invención de América” tal y como lo denominó Edmundo O’ Gorman y de la consiguiente “Colonización del imaginario” en las palabras de Serge Gruzinski,

Para los franciscanos, objeto de esta tesis, será, al mismo tiempo, una oportunidad única de crear ya en la víspera del fin del mundo, un paraíso terrenal donde toda una clase de hombres sería consagrada a la pobreza evangélica (PHELAN, p.88).

Registro excepcional de esta presencia, entre los años 1526 y 1583, son las Cartas que este grupo de religiosos y de otros que llegaron a lo largo del siglo XVI enviaron a diferentes destinatarios a un lado y al otro del Atlántico. Esta literatura epistolar, imbuida dentro de movimiento humanista e de erasmismo, nos permite analizar la historia en sus “entrelíneas” dentro de este singular periodo de la historia de América sin mucha interferencia por parte de la denominada “historia oficial”.

El corpus epistolar, así como otros registros escritos de la época, nos permiten abrir una puerta en la tentativa de entender como la sociedad Novo-hispana y como ese “Nuevo Mundo” idealizado por los padres de la Orden de San Francisco podría haberse erguido, bajo la marca de la nueva oportunidad para la cristiandad, pero fueron muchos otros factores que condicionaron los primeros momentos de la colonización y no permitieron que el sueño se materializase.

Palabras-clave: Literatura religiosa, Literatura epistolar, Evangelización franciscana - America. Mesianismo. Humanismo.

ABSTRACT

In 1523, just two years after the conquest of Tenochtitlan, the capital of the Aztec empire, the Spanish King Carlos V, in view of the repeated requests of Hernan Cortes, decides to send a group of Franciscan Fathers to begin the process of evangelization in the new lands in the Vice-kingdom of New Spain. One year later, another group will join the previous ones. These men will be considered the Twelve Apostles of America and with them, it will be the beginning of one of the most important moments of the colonization in the American continent.

The presence of religious people will help to intermediate between the Spaniards and the natives into the complex world of relationships derived from the "Process of invention of America", as it was named by Edmundo O 'Gorman, and from the resultant "Colonization of the imaginary", in the words of Serge Gruzinski .

As for the Franciscans, the object of this thesis will be, at the same time, a unique opportunity to create a heaven on earth in the eve of the end of the world, where a whole race of men would be devoted to evangelic poverty (Phelan, p.88).

Between 1523 and 1583, an exceptional record of this presence is the letters sent to different recipients at both sides of the Atlantic by this group of religious people and others who came during the XVI century. This epistolary literature, placed between humanism and Erasmus' doctrine, allows us to analyze the history and read between the lines in this unique period in the history of America, without much interference from the so-called "official history".

The corpus of letters, as well as other written records from that time, opens a door in our attempt to understand how that society "New Hispania" and how that "New World" envisioned by the Franciscans could have been built with the sign of a brand new opportunity for Christianity. However, there were many other factors that conditioned the early stages of colonization and did not allow the dream to materialize.

Key-words: Religious Literature, Literature epistolary, Franciscan evangelization - America, Messianic, Humanism

SUMÁRIO

	Página
PRÓLOGO	2
INTRODUÇÃO	18
- AS DUAS MESMAS CARAS DA MESMA MOEDA.	18
1ª PARTE	
CAPÍTULO 1.	
1492, UMA DATA NA ENCRUZILHADA DO TEMPO: A POLÊMICA DO NOVO MUNDO.	36
- As religiões ancestrais: entre o sagrado e o profano	43
- Os primeiros tempos do cristianismo: crônica de uma rápida expansão.	46
- O ininterrupto avanço do cristianismo.	52
- O pensamento cristão: do messianismo ao milenarismo.	55
- Cristianismo, reconquista muçulmana e presença judaica: a consciência de três religiões na Península Ibérica	56
CAPÍTULO 2.	
OS ALVORES DA IGREJA AMERICANA.	64
- Os impedimentos por trás da falta da formação de um clero indígena.	70
- Dúvida e consciência; a sombra por trás do <i>Requerimiento</i> .	73
- A evangelização americana: alguma vez existiu um modelo fixo?	76
- As consequências derivadas da falta de um clero indígena.	89
- O amplo poder dos Nauhas no Vale de México.	90
CAPÍTULO 3.	
A CRONOLOGIA FRANCISCANA: AS PEGADAS DE SÃO FRANCISCO NAS TERRAS DO NOVO MUNDO.	96
- Das origens da ordem à chegada no Novo Mundo .	96
- As escolas formadoras franciscanas.	101

CAPÍTULO 4.	
UM NOVO MUNDO, UM NOVO MODO DE ENTENDER A CONQUISTA.	111

CAPÍTULO 5.	
OS PRIMEIROS RELATOS E A APRECIÇÃO DOS RELIGIOSOS DA QUESTÃO INDÍGENA.	116

2ª PARTE

CAPÍTULO 1.	
OS ESTUDOS EPISTOLARES: NOVAS FORMAS DE APROXIMAÇÃO À HISTÓRIA.	124

- A literatura epistolar na atualidade.	124
- O gênero epistolar e o movimento humanista.	147
- A renascença do homem: a voz da consciência ecoa no Velho Mundo.	151
- A arte epistolar na Renascença: o resgate da retórica pelos humanistas.	158
- A retórica americana e a persuasão evangelizadora de Pedro de Gante a frei Diego Valadés.	168
- A epistolografia colonial americana.	171
- A função da carta na colonização americana: por trás do epistolário das Índias.	175
-	

CAPÍTULO 2.	
DO ENTUSIASMO HUMANISTA AO ALARME CONTRA-REFORMISTA: AS DUAS CARAS DA COROA.	177

- Chegada de Juan de Zumárraga, primeiro bispo do México.	177
- A nova postura da Coroa e a chegada da ordem jesuítica.	178
- A obra franciscana: entre o coração e a cabeça.	180
- O projeto educativo franciscano e a autogestão indígena.	182
- O papel das cartas no projeto evangelizador franciscano.	183
- O epistolário franciscano: cronologia de uma relação difícil.	184
- As cartas franciscanas: do idealismo à denúncia.	186
- As vozes da Ordem Franciscana: entre informes e denúncias, do sermão à carta.	189

CAPÍTULO 2

A ANÁLISE DAS CARTAS.	192
 O epistolário franciscano: estudo cronológico.	207
- A primeira década e as primeiras letras.	207
- Sahagún e os Colóquios dos Doze.	212
- Os anos trinta. Entre o sol e a lua, a Virgem de Guadalupe.	213
- Os anos 40. as Leis Novas; cumpria-se mas não se obedecia.	230
- Os anos cinquenta: Enfrentamentos entre o vice-rei e a Audiência, o controverso fim da <i>encomienda</i> .	238
- Os anos sessenta, a utopia diabólica de Frei Jerônimo de Mendieta.	259
- Os anos setenta, jesuítas e inquisição na Nova Espanha.	278
- Os anos oitenta, a administração indiana e a crise.	281
 CONCLUSÃO.	284
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	296
 ANEXOS.	307
1) CARTAS DE INDIAS - OS FRANCISCANOS	
- Carta de Fray Martín de Valencia, y otros misioneros al emperador. (1526)	307
- Carta del Obispo Zumárraga sobre el mito guadalupano. (1530)	309
2) Cronologia americana orientativa. (1492-1600)	314
3) A orden Franciscana: Séculos XI-XVI	
Referencias cronológicas. (Na Europa e expansão mundial)	318
4) Cronologia franciscana em América. (1492 - 1600)	319
5) A Bula Sublimis Deus de Paulo III.	321

LISTA DE ILUSTRAÇÕES:

1) Santiago Mataíndios.	58
2) Carta de Dez Caciques de Yucatán solicitando religiosos da Ordem de São Francisco ao monarca espanhol Filipe II (1567).	79
3) Colapso demográfico no México central 1518 – 1623.	108
4) Diego de Valadés.	170
5) Convento de San Gabriel, Cholula, México	246
6) Convento de San Francisco de Assis, Tampico, México.	255
7) Tiziano: La religión socorrida por España. (1566)	287

Para o bom investigador da história, o estudo da presença franciscana na América é tão fascinante como difícil, pois os verdadeiros documentos dos missionários franciscanos não se escreveram mais do que no rastro do amor que deixaram nos homens que encontraram no seu caminho.

Mas a dificuldade acrescenta o desejo de conhecer a verdade do que foram essas páginas tão singulares como não repetíveis que constituem a história franciscana na América. O investigador fica surpreendido e maravilhado das proporções desta aventura e da simplicidade dos meios empregados.

E chega a compreender que a história da evangelização tem sempre atrás os acontecimentos umas motivações e uns objetivos que dificilmente podem descobrir os simples fatos narrados.

Mons. Carlos Amigo Vallejo
Arcebispo de Sevilha

PRÓLOGO

De acordo com a tradição aporética, existem determinadas questões que dificilmente encontram uma resolução, pois o caminho que leva à resposta sempre nos coloca uma nova interrogação e, assim, nunca encontramos uma resposta definitiva.

Foi dentro dessa perspectiva que o presente trabalho foi encontrando, durante o andamento e amadurecimento da pesquisa, novos desafios a serem enfrentados. Isso devido à complexidade da temática escolhida e à diversidade de fatores que confluíram no período histórico conhecido como Renascença, no século XVI.

O projeto do doutorado foi resultado de um longo processo que se iniciou ainda na época da graduação em Letras na Universidade Federal de Pernambuco, quando tive os primeiros contatos com os textos críticos que posteriormente definiriam o *corpus* analítico tanto da dissertação de mestrado quanto da tese que agora apresentamos.

Em 2003, fui convidado pelo professor Alfredo Cordiviola a integrar seu grupo de pesquisa intitulado “Discursos da identidade na literatura hispano-americana colonial” dentro do subprojeto “A escrita em tempo presente – Cartas e Relações”. Nesse grupo de estudos, tive a oportunidade de aprofundar-me em uma série de textos coloniais que já havia estudado durante a graduação; porém, devido à reduzida carga horária dedicada à literatura hispano-americana no programa do curso, não tive a possibilidade de estudar muitos textos e conhecer mais a fundo a crítica sobre a importância deles no panorama da literatura colonial sul-americana. Ao mesmo tempo, entrei em contato com outros alunos interessados no assunto, com os quais tive o prazer de compartilhar os resultados das minhas pesquisas. Com o tempo, nosso grupo revelou um profundo interesse em dar continuidade aos estudos em um projeto de pós-graduação que chegou até o doutorado. No momento em que escrevo estas linhas, alguns dos colegas do grupo já apresentaram suas teses, e outros, como é o meu caso, estão com suas pesquisas em andamento. Nos últimos anos, o grupo de estudos tem apresentado diversos trabalhos sobre o tema em inúmeros congressos e seminários principalmente no

Nordeste, mas também em outras regiões do país. Atualmente, alguns dos integrantes do grupo estão espalhados por diferentes universidades de Pernambuco, da Paraíba e do Rio Grande do Norte, entre outras.

No meu caso, na preparação da dissertação de mestrado, após a delimitação do tema e com o avanço da pesquisa, o projeto inicial foi se transformando paulatinamente em novas metas; algumas delas encaixavam-se perfeitamente no nosso campo de estudo e outras fugiam do nosso eixo central. Assim, aos poucos, foi se estabelecendo definitivamente o recorte da dissertação. Desta maneira, o objeto da pesquisa, depois de ter sofrido várias alterações tanto no seu aspecto temporal como, principalmente, temático, alcançou um grau de maturidade suficiente para darmos início à análise dos textos do *corpus* a partir dos textos críticos de apoio. Dois anos depois, em 2006, a dissertação foi apresentada e aprovada com distinção, deixando-me com vontade de ir além nessa investigação.

Assim, a partir das reflexões feitas na dissertação de mestrado, cheguei à conclusão de que seria importante dar continuidade a um dos aspectos tratados na pesquisa que se revelou como o mais apaixonante e, ao mesmo tempo, mais revelador de uma questão que é sintetizada perfeitamente por Martín-Barbero (2004): “Existe um futuro perdido no passado que é preciso resgatar”

Na dissertação, na procura das marcas de identidade que foram forjando-se nos primeiros momentos da colonização do Novo Mundo, dividimos a pesquisa em três aspectos principais. O primeiro deles contempla os textos dos primeiros navegadores, dando ênfase aos escritos de Cristóvão Colombo. A análise desses textos colombianos evidenciou algumas das marcas que iriam se perpetuar como sinais de uma identidade “importada” nos séculos seguintes na relação entre os dois mundos que se encontraram oficialmente depois da “descoberta” de Colombo. Tal identidade marcou o modo de ver e, principalmente, ajudou a entender o Novo Mundo dentro dos limites do visto e do interpretado, do velado e do revelado.

Essas marcas de identidade, com o tempo, revelaram-se como sinais de uma identidade forjada. A exuberância das paisagens americanas, assim como a docilidade de sua gente, já estava presente nas cartas e nos diários do Almirante. Algumas dessas marcas ainda hoje estão vigentes no imaginário de pessoas que enxergam a realidade latino-americana de uma perspectiva não exatamente idílica – uma visão do Novo Mundo marcada pela distância espacial e, ao mesmo tempo, pela influência de um conjunto de imagens estereotipadas que, quase sempre, estão muito distantes da realidade. Tal aspecto trouxe à tona uma das temáticas

mais importantes para refletir sobre como se deu o encontro dos dois mundos e como se desenvolveram as relações entre eles nos séculos seguintes. Essa alteridade foi tradicionalmente tratada de maneira parcial pelo fato de considerar somente a perspectiva de quem olha e nunca a perspectiva de quem é olhado.

O segundo aspecto contemplado na dissertação foi as marcas de identidade deixadas nos relatos dos soldados que participaram da chamada Conquista Militar que se iniciou em 1519 com a localização por parte das tropas cortesianas da presença da grande civilização mexica, e terminou na metade do século XVI, quando se encerrou o ciclo das grandes conquistas.

Tais marcas evidenciam uma relação entre a soldadesca e os indígenas caracterizada pela intolerância e pela crueldade, que se deve à prepotência dos espanhóis. Estes acreditavam pertencer a uma cultura superior e amparavam-se tanto no pensamento aristotélico como nas sequelas da recente reconquista na Península Ibérica. Em alguns casos, essa relação assimétrica, marcada pelo sentimento de superioridade, mantém-se presente até hoje em muitos dos que evocam a América Latina como uma terra atrasada através da pejorativa – e, ao mesmo tempo, desatualizada – denominação de “terceiro mundo”.

Não é difícil encontrar esse tom de superioridade nos textos de autores do século XVI como Fernão Cortés, Bernal Díaz Del Castillo e, principalmente, nos chamados cronistas menores como Andrés de Tapia e Bernardino Vázquez. Como veremos, ainda que pareça surpreendente, encontramos também esse sentimento nos escritos de alguns dos religiosos enviados ao novo continente para iniciar a evangelização dos nativos. Este fato evidenciará, como observaremos posteriormente, a proximidade da cruz e da espada na hora de tratar de observar o indígena desde a perspectiva comum da intelecência com o outro.

O terceiro e último aspecto tratado na dissertação de mestrado foi alguns dos textos redigidos pelos integrantes das diferentes ordens religiosas enviadas pela Coroa espanhola ao Novo Mundo. Os religiosos tinham a incumbência não só de dar fé diante de Deus e dos monarcas dos territórios descobertos, mas tinham também a missão de cuidar da evangelização dos nativos e de informar ao monarca sobre o andamento desse trabalho que, posteriormente, foi chamado de “conquista espiritual”. Tratava-se sobretudo de conquistar almas pagãs, pois essa era, desde os primeiros momentos, a única ação que legitimava a presença dos espanhóis nas terras misteriosamente esquecidas pelo criador no momento de revelar as excelências da única fé verdadeira. Era assim que pensavam as autoridades que

enviaram os religiosos para pregar a palavra de Deus como forma de incluir os naturais na nova ordem imposta pelos conquistadores.

Todas as marcas reveladas através dos documentos escritos são, sem dúvida, dentro da perspectiva da história oficial, as mais importantes dentro do processo de colonização do Novo Mundo e, em muitos casos, perpetuaram-se durante séculos e constituíram-se como as bases de um dos capítulos mais controversos da conquista do novo território. Tal aspecto o historiador francês Serge Gruzinski (2003) chamou de “controle do imaginário”, pois das constantes tensões entre os religiosos e os legisladores de ambos os lados do oceano, e às vezes até mesmo entre os próprios padres, derivaram uma forma de compreensão do Novo Mundo marcada quase sempre pela negação e poucas vezes pela negociação. A natureza brutal de algumas populações indígenas foi constatada já desde os primeiros anos da presença européia no Novo Mundo como aparece constatado parcialmente no diário de Colombo e principalmente do médico que acompanhou ao Almirante na segunda viagem. Estes primeiros retratos ajudaram a fomentar a idéia de um indígena pouco confiável, pouco disposto para o trabalho e muito menos para abrigar a fé cristã que lhe seria imposta pela força. No desenvolver desta tese serão mostrados exemplos destes primeiros retratos da população indígena através da pena do próprio Doutor Chanca e do padre Franciscano Pedro de Gante.

Isso foi observado cuidadosamente por Homi Bhabha (2003) ao analisar, a partir da perspectiva do hibridismo cultural, como deveriam ser as relações não somente entre conquistadores e conquistados senão em qualquer relação humana.

Para Bhabha, o hibridismo é uma ameaça à autoridade cultural e colonial, subvertendo o conceito de origem ou identidade pura da autoridade dominante através da ambivalência criada pela negação, variação, repetição e deslocamento. É também uma ameaça porque é imprevisível. Mas o autor adverte, em trabalhos posteriores, que não é nem o Eu, nem o Outro. Bhabha repete numerosas vezes essa descrição intrigante do hibridismo: “é menos que um, e o dobro”, provavelmente referindo-se às suas características discursivas como parciais, mas reafirmando-as no sentido bakhtiniano. Esses traços do hibridismo fazem com que este transgrida todo o projeto do discurso dominante e exija o reconhecimento da diferença, questionando e deslocando “o valor do símbolo para o sinal” do discurso autoritário. (MABORDI, Disp. em www.ufrgs.br/cdrom/bhabha/comentarios.htm)

Desta maneira, é de grande importância entender como foram os primeiros momentos da evangelização americana e, mais concretamente, no período que corresponde à colonização dos territórios que passaram a ser chamados, na década seguinte à entrada das tropas espanholas, como Vice-reino da Nova Espanha; e quais foram as consequências a curto e a longo prazo dessa controversa cristianização. Esse assunto foi tratado parcialmente na

dissertação com o intuito de estudá-lo posteriormente em uma possível tese de doutorado. A temática é tão abrangente que, pelas próprias limitações impostas pela dissertação, não foi possível ser tratada devidamente. A partir disso, considerei, então, que valeria a pena aprofundar-me nesse apaixonante tema.

Aquela que com o tempo ficou conhecida como a “Conquista Espiritual de América” seria, então, o tema central da tese. Faltava somente estabelecer qual seria o recorte temporal e escolher o *corpus* a ser analisado.

Desde as primeiras leituras na área de literatura colonial latino-americana, ainda no período da graduação, tive um especial interesse pela obra da Ordem Seráfica no Novo Mundo, porque a obra desses religiosos, bem menos conhecida que a dos jesuítas, chamava especialmente a atenção pela controvérsia que apresentava. Em uma conquista marcada tristemente pela ânsia de riqueza, de lucro rápido e de glória, a obra desses irmãos menores era, no mínimo, uma experiência com conotações quiméricas. Não sei se foi esse realmente o motor da minha inquietação, mas optei por aprofundar o meu estudo iniciado anteriormente sobre a presença da Ordem de São Francisco, as suas consequências no processo de colonização americana durante o primeiro século de ocupação dos europeus no continente e principalmente porque o projeto empreendido pela ordem seráfica não deu os frutos esperados. Todos os questionamentos me levavam a pensar numa resposta óbvia: numa conquista distinguida pelo fator econômico baseado no trabalho escravo dos indígenas, como poderia ter espaço um projeto como o empreendido pela ordem de São Francisco. A resposta era óbvia sim, porém os fatores que deram como resultado este fracasso do projeto não estavam tão evidentes. Era preciso ir além da resposta e acudir às fontes primárias; as cartas da ordem para esclarecer os fatos. Porém, isto só aconteceu mais tarde. Voltemos à genealogia da tese.

Uma vez delimitado o *corpus* dentro da bibliografia relativa à presença da ordem franciscana nos territórios do futuro Vice-reino da Nova Espanha e, principalmente, selecionados os textos redigidos por alguns dos representantes da Ordem Seráfica, fui à procura de nova documentação para juntar àqueles outros textos que já havia adquirido antes e durante o período de pesquisa e redação da dissertação de mestrado. Essas aquisições formaram uma biblioteca pessoal que, atualmente, tem mais de duzentos volumes que abrangem os mais diversos aspectos da temática americana: desde o período pré-hispânico até os nossos dias, com uma ênfase especial nos séculos XV e XVI, e na presença do pensamento humanista na Península e no Novo Mundo.

Nossa bibliografia não se limita a livros publicados no modo tradicional, mas também inclui importantes ensaios extraídos da Internet, assim como trabalhos em outros suportes como DVD, CD-ROM e revistas especializadas. Com o desenvolver da pesquisa e diante da proposta que me foi feita para dar continuidade ao projeto após a apresentação da tese, no verão europeu de 2010, aproveitando minha passagem pela Espanha, minha biblioteca foi incrementada com alguns volumes que tratam especificamente da repercussão do humanismo na América Colonial: textos como os de Marcel Bataillon e Alicia Mayer, entre outros, que, sem dúvida, trazem novos dados para entender a influência desse importante movimento de idéias que foi o humanismo. Tal movimento se desenvolveu principalmente na Europa durante o século XVI, entretanto, marcou também o desenvolvimento das colônias americanas nos séculos seguintes, configurando o que, com o tempo, se conheceria como humanismo americano. Ao mesmo tempo, essas novas aquisições bibliográficas foram fundamentais para o estudo e a redação da segunda parte da tese, em especial, para emoldurar a abordagem analítica das cartas, associada ao projeto de renovação espiritual proposto pelo humanismo nas suas mais diversas vertentes.

O desejo de obter algumas obras específicas teve que ser adiado muitas vezes, principalmente por motivos econômicos; mas finalmente em 2009 tive a oportunidade de adquirir vários códices mexicanos em edição fac-similar: são reproduções dos textos, em muitos casos, recuperados com a participação dos indígenas, pelos religiosos ou por Vice-reis como Antonio de Mendoza nas primeiras décadas de colonização. Esses códices servem-me atualmente para ilustrar e apoiar a análise da literatura pré-hispânica e dos primeiros momentos da presença espanhola no Novo Mundo nas minhas aulas de literatura hispano-americana na universidade.

Em junho de 2007, mais de um ano depois de ter defendido o mestrado, já aprovado nas provas do doutorado e com o projeto de tese aceito pela Universidade Federal de Pernambuco, viajei para a Espanha para passar o período de férias, algo que faço anualmente desde que decidi morar definitivamente no Brasil, em 1994.

Nos quarenta dias que costumo passar com a minha família, aproveito a oportunidade para adquirir nova bibliografia e entrar em contato com professores e pesquisadores da minha área com a intenção de obter tanto orientação bibliográfica como temática sobre o assunto da minha pesquisa.

Um dos “templos” que mais visito e que sempre me revela novas surpresas é a Biblioteca Nacional de Madrid, local que, junto com os Arquivos de Simancas em Valladolid

e o Arquivo de Índias em Sevilha, reúne o maior conjunto de documentos sobre o período colonial americano. Encontramos no seu acervo velhos documentos e livros há muitos anos fora de catálogo que incitam os pesquisadores a mergulhar nas empoeiradas páginas à procura de novas informações que venham a enriquecer a sua investigação.

Foi justamente na sala de *legajos* da Biblioteca Nacional de Madrid que o *corpus* inicial da pesquisa deu um giro radical e tomou outro caminho, incentivado pelo professor Paulino Castañeda que, infelizmente, faleceu poucas semanas após o nosso encontro. Apresentei para o professor o propósito central da tese de investigar, através dos textos redigidos pela Ordem franciscana, indícios sobre as relações sociais que se deram nos primeiros momentos do encontro das duas civilizações altamente organizadas como a européia e a náhuatl e porque o projeto evangelizador e integrador proposto pela ordem franciscana não teve a repercussão esperada. Diante do exposto, o professor me orientou a observar além desses documentos também a produção epistolar desses primeiros anos, pois, segundo ele, seria nesse tipo de documentos e não nos livros que eu poderia encontrar revelações do dia a dia e da convivência dessas duas comunidades aparentemente antagônicas, mas que desde aquele momento estavam unidas pelo destino.

Ao mesmo tempo, nosso estudo tentava revelar, através do conteúdo das cartas, o contínuo desgaste das relações entre a Coroa espanhola e a Ordem de São Francisco, observando esse declínio em três momentos: o precedente à missão evangelizadora da ordem durante as primeiras décadas após a descoberta, no reinado de Carlos I (1520-1556) e no de seu filho Felipe II (1556-1598). Cada momento teve características particulares: o primeiro foi distinguido pelas necessidades derivadas da conquista territorial e da presença dos naturais; o reinado de Carlos I foi marcado pelo humanismo cristão, incentivado por uma postura favorável da própria Igreja espanhola e pela importante influência de Erasmo de Rotterdam; já o terceiro, pela repercussão do Concílio de Trento e da nacional contra-reforma. Desta maneira, nosso estudo não seria possível sem entender o contexto sócio-político de cada um desses dois períodos históricos.

Andrés Bello dizia àqueles que procuravam garantias ou provas após a independência das primeiras nações americanas que o legado pré-colombiano e a construção de uma nova América deveria ser baseada nas suas origens e, então, os orientava a buscar tais garantias nos textos dos cronistas, pois esses conquistadores e autores tiveram o privilégio de ser testemunhas diretas da riqueza cultural do continente antes do catastrófico encontro com o Velho Mundo.

Aprended a juzgar por vosotros mismos; aspirad a la independencia del pensamiento. Bebed en las fuentes; a lo menos en los raudales más cercanos a ellas... ¿Queréis, por ejemplo, saber qué cosa fue el descubrimiento y conquista de América? Leed el diario de Colón, las cartas de Pedro de Valdivia, las de Hernán Cortés. Bernal Díaz os dirá mucho más que Solís y Robertson... Pedid a cada historiador sus garantías... (BELLO, 1943, p. 34-35)

Do mesmo modo, o professor Castañeda me animou a não somente pensar tomando como base os livros de estudo redigidos pela Ordem franciscana, na tentativa de entender as culturas locais, mas também orientou-me a fazer uma abordagem da literatura epistolar dos integrantes da Ordem, analisando as cartas destinadas tanto aos seus superiores como aos seus familiares e amigos.

De acordo com o professor, estas fontes primárias me permitiriam entrar na realidade daqueles momentos a partir de uma perspectiva privada e mais íntima, pois nesse suporte os diferentes autores se sentiriam mais “à vontade” para expressar as suas alegrias, dúvidas e, claro, as suas mais diversas queixas. A história costuma ser elaborada e reelaborada muitas vezes ao longo da história. As cartas só foram redigidas uma vez e ficaram assim, paradas no tempo como testemunhas privilegiadas de uma época passada.

Desde o começo do estudo dos textos coloniais, ainda durante a dissertação de mestrado, foi observada uma constante negação das culturas locais em prol da cultura presumidamente superior que traziam os europeus. Como será novamente constatado nas próximas páginas – agora com o auxílio de novos textos críticos, desde a carta de Colombo até os escritos da chamada Conquista Militar – todos os conquistadores se caracterizam por uma visão, como diria Araripe Júnior (Apud Lopez 2006), “obnubilada” da realidade, pois estes autores já desde os primeiros anos da conquista do Novo Mundo assumiam um ponto de vista muito pouco objetivo e quase sempre de “mão única”.

Una de estas primeras teorías nos remite al autor cearense Araripe Jr. y a su teoría da obnubilación brasilica, derivada de las reflexiones del pensador español José Ortega y Gasset. Según esta teoría el viajero o, en nuestro caso, el artista que arribase en las tierras tropicales, ya desde el momento de su llegada, o incluso ya en el propio barco que le traía, sufre de este fenómeno da obnubilación, que perturbaba su visión, haciendo con que desde ese momento toda su producción artística pasase a ser condicionada por este fenómeno e como producto de eso la originalidad de su obra artística en los trópicos. (LOPEZ, 2006, p. 4)

Porém, por outro lado, o minucioso estudo das culturas locais que os membros da Ordem franciscana levaram a cabo inicialmente com um propósito, como disse Bernardino de

Sahagún (2001), de diagnosticar a doença para só depois procurar administrar o remédio mais adequado, terminou por converter-se em um apaixonante trabalho de resgate de costumes e valores que, de outra maneira, teriam se perdido inevitavelmente. A monumental tarefa de resgate efetuada pela Ordem durante os cinquenta anos após a sua chegada servirá de apoio, como veremos mais adiante, para a abordagem do *corpus* epistolar desta tese.

Como se notará no desenvolvimento da tese, o gênero epistolar foi o meio ideal de comunicação dentro do projeto pedagógico pretendido pelo humanismo. Os humanistas recuperaram a cultura clássica e, por extensão, a retórica e outras artes da Antiguidade para reintegrá-las de uma forma revigorada. Quase todos os protagonistas dessa aventura humanista tiveram uma importante produção epistolar.

Nos territórios do Novo Mundo a repercussão do gênero epistolar não foi menos intensa. Foram muitas as missivas redigidas tanto pelos navegantes quanto pelos conquistadores que, com diversos objetivos, enviaram suas cartas com destino à Península Ibérica. A obra epistolar dos religiosos durante os primeiros momentos da colonização teve também grande relevância. O franciscanismo e o humanismo cristão são, então, o pano de fundo da nossa pesquisa. Podemos dizer que a retórica e a persuasão, recuperadas pelos humanistas, adaptaram-se perfeitamente dentro do modelo de evangelização praticado pelos religiosos. A técnica do *contagio* – e não da imposição –, proposta por São Francisco, foi, sem dúvida, uma importante base para o desenvolvimento dessas artes discursivas.

As considerações feitas pelo professor Castañeda pareceram-me muito pertinentes e decidi, então, mudar o *corpus* que eu havia selecionado no pré-projeto e, a partir daí, dirigir a pesquisa para a epistolografia. Em vista disso, iniciei já naquela estadia na Espanha (em 2007) a procura por uma bibliografia que me aproximasse da produção epistolar da Ordem Seráfica durante o século XVI. Esta tarefa revelou-se, em pouco tempo, algo extremamente difícil, pois não são muitos os livros que apresentam as cartas da Ordem franciscana em um único volume – ao contrário dos epistolários de outras ordens como o da Companhia de Jesus que foi amplamente divulgado tanto no Brasil (José de Anchieta e padre Antonio Vieira) como na Espanha (Santo Inácio de Loyola).

Outros testemunhos daquela época foram recopilados em um único livro, como é o caso destas cartas da Ordem Jesuítica. Ao contrário, as cartas da Ordem de São Francisco ainda não foram compiladas em um único volume - pelo menos nos é desconhecida qualquer informação sobre sua publicação e, caso tenha sido feito, é muito provável que esteja já há muito tempo fora de catálogo.

Nos meses seguintes, principalmente através de consultas pela Internet, fui pouco a pouco juntando algumas dessas cartas franciscanas e não só as dos padres que ocupavam cargos superiores da Ordem, mas também de muitos outros protagonistas desse período histórico na Nova Espanha: os diferentes Vice-reis e até algumas cartas enviadas pelos caciques indígenas ao monarca espanhol para reivindicar direitos, denunciar maus tratos e, em algumas raras ocasiões, louvar a ação dos religiosos ou da população civil vinda da Espanha.

Como já estava decidido a prosseguir o estudo abordando a literatura epistolar, durante a minha estadia em Madri, em 2008, encontrei um dos livros, mais concretamente, uma publicação dividida em três volumes, que se converteu na minha principal fonte de auxílio sobre o *corpus* epistolar. A publicação intitulada *Cartas de Índias*, editada pela primeira vez nos fins do século XVI e reeditada no ano de 1973, compila em mais de oitocentas páginas um conjunto impressionante de cartas correspondentes ao período colonial. No volume I da trilogia, o compilador Senhor Conde de Toreno conseguiu reunir quase uma centena de epístolas redigidas por religiosos e, principalmente, por membros da Ordem de São Francisco. Essa obra foi fundamental para reunir um número considerável de documentos e iniciar o estudo da epistolografia.

Com a maior parte do *corpus* epistolar já reunido, a questão que imperava era como analisá-lo e, principalmente, definir o que se procurava no conteúdo dessas cartas. Desde os primeiros dias de gestação do projeto, os temas mais recorrentes para iniciar o estudo, tanto dentro da abordagem dos livros como das cartas redigidas pela Ordem Seráfica, foram a utopia, o milenarismo e determinados sinais que revelassem algo do messianismo na obra da Ordem nos territórios da Nova Espanha. Porém, com o avanço do estudo, compreendi que esses aspectos, muito úteis como elementos de apoio, não me ajudariam muito na abordagem mais prática e menos teórica do mundo das relações sociais entre os diferentes envolvidos. Além disso, já nas primeiras abordagens do *corpus* epistolar ficou evidente que, obedecendo a um objetivo muito específico, a maioria das cartas enviadas pelos irmãos com destino à Coroa espanhola ou a algum outro cargo importante da Espanha ou do Vice-reino teria de se ajustar a um modelo mais ou menos definido e obedecer a um objetivo concreto que era o de informar como estava marchando a nova colônia e, em alguns casos, fazer sugestões, pedidos ou elogios; no máximo, o religioso poderia efetuar críticas sobre o modo como os espanhóis estavam tratando os novos súditos da Coroa. Com o tempo, constata-se que o conteúdo dessas cartas passou do mero informe em tom entusiasta às mais ousadas denúncias. Porém, o espaço

para recriar a conversão dos indígenas dentro de um desígnio divino, um espaço que teria permitido a adequação da mensagem utópica, messiânica ou milenarista, não passou dos primeiros momentos da evangelização. O discurso teórico deixou passo ao tom prático que marcou as seguintes décadas.

No entanto, a partir do conteúdo de uma epístola oficial, apesar do seu estilo humanista e familiar, dificilmente se poderia fazer observações muito profundas sobre aspectos implícitos que justificassem a presença da Ordem no Novo Mundo.

Trata-se de uma tarefa difícil abordar assuntos como a utopia, o milenarismo ou as indagações demasiado profundas a respeito da nova chance oferecida pelo criador para a redenção da humanidade através de uma nova sociedade surgida a milhares de quilômetros do Velho Mundo, baseada no cristianismo primitivo e na qual o messianismo, como aponta Phelan (1972, p. 49), lembrando o pensamento do religioso franciscano Frei Jerónimo de Mendieta, estaria representado pelas figuras de Cortés como o esperado Messias e os indígenas como o povo escolhido para a grande obra:

Se debe aquí mucho ponderar. Como sin alguna duda eligió Dios señaladamente y tomó por instrumentos a este valeroso capitán Don Fernando Cortés fue elegido por la Divina Providencia para conquistar a los Aztecas y abrir la puerta y hacer camino a los predicadores de su evangelio en este nuevo mundo donde se restaurase y se recompensase la iglesia católica con conversión de muchas animas, la pedida y daño grande que el maldito Lutero había de causar en la misma sazón y tiempo en la antigua cristiandad. (Mendieta, 1973, p. 108-9).

Porém, como ressaltam alguns autores, entre eles Antonio Rubial e Lino Gomes Canedo, de cuja opinião eu compartilho, essa orientação de Frei Jerónimo de Mendieta para o messianismo e a idade de ouro foi mais uma estratégia discursiva empregada pelo religioso na tentativa de evitar a decadência que as ordens mendicantes estavam sofrendo do que realmente a defesa rigorosa de uma argumentação verdadeira. Como veremos, na análise posterior, o discurso epistolar de Frei Jerónimo difere muito do estilo empregado no seu livro *Historia Eclesiástica Indiana*.

Por essa razão, não almejamos aprofundar sobre tais temas, mas pela sua significância, como já notamos previamente, nós os consideramos como argumentos de apoio do nosso estudo. A presença de temas como a utopia e o milenarismo na obra evangelizadora do Novo Mundo obriga qualquer pesquisador que pretenda estudar esse período histórico mais a fundo a considerá-los inevitavelmente.

Esses tipos de reflexão não eram muito abordados em correspondências oficiais e são praticamente inexistentes nas missivas da Ordem Seráfica. Por isso, abordaremos também como obras auxiliares os sermões e alguns textos maiores redigidos pela Ordem como os livros de Frei Toribio de Benavente, que tratou a questão do Novo Mundo como a esperança da cristandade mediada pela intervenção de religiosos de boa conduta, e de Jerónimo de Mendieta, que viu no Novo Mundo a idealização da humanidade baseada nos princípios do próprio São Francisco ou por seu contemporâneo Joaquim de Fiori. Assim mesmo, algumas das cartas redigidas por membros da Ordem de São Francisco fazem referência à divina missão que eles teriam no Novo Mundo, porém, tal menção tem o tom do messianismo idealizado que acompanhou toda a aventura americana, desde os primeiros momentos no discurso colombiano até os últimos momentos do período colonial americano. Um messianismo que acompanhava os espanhóis desde o período conhecido como reconquista. Liberar a península do paganismo árabe, lutar pela unidade nacional e a única fé frente às ameaças de mouros, judeus e, posteriormente de reformistas, tudo tinha um fundo messiânico. Esse messianismo viajou com os navegantes, os conquistadores e os religiosos para o Novo Mundo.

Sem perder de vista o aspecto central da tese, que é o da abordagem epistolar, nós nos dedicamos também à pesquisa da produção humanista que, dividida entre a tradição medieval e a renovação proposta por Erasmo de Rotterdam, deu novos rumos ao gênero epistolar que, como observa Pilar Concejo (1985, p. 29), é um passo para o futuro *ensayismo*.

Desde a primeira abordagem das cartas, optei por adotar uma perspectiva cronológica e, desta maneira, pude verificar que o tom dos relatos se modifica com o passar dos anos. Nos primeiros momentos, observamos, no tom afável, a surpresa e o entusiasmo por parte dos missionários e também suas dificuldades no relacionamento tanto com os indígenas como com os espanhóis, que enxergavam os religiosos protetores dos indígenas mais como um obstáculo para o “projeto colonizador” do que como uma ajuda. Como defende Perez (2001, p. 98), os colonizadores acreditavam que por darem a palavra de Deus àqueles que até então a ignoravam estavam isentos da culpa pelo grande interesse nos lucros materiais. Assim, a fé era, ao menos teoricamente, o maior tesouro que os naturais poderiam receber das mãos dos colonizadores. Esse pensamento, unido à demonização dos costumes indígenas, contribuiu muito para encontrar um forte argumento que neutralizasse o trabalho protetor empreendido pelos religiosos.

A pressão feita na Coroa espanhola tanto pelos próprios padres, então divididos entre regulares e seculares, quanto pelos civis preocupados com as duras críticas dirigidas pelos religiosos aos diferentes governadores e ao monarca espanhol intensificou o tom de confronto e anunciou gradativamente a decadência das ordens mendicantes até que, nas últimas décadas do século, o declínio alcançou o seu ponto culminante.

Como havia preconizado o professor Castañeda, as cartas são, sem dúvida, uma das melhores portas de acesso ao universo da Ordem franciscana nesse importante momento da evangelização americana. Mas essa abordagem não estaria completa sem uma série de estudos paralelos que ajudassem na posterior análise das correspondências. Foi justamente por isso que durante a minha estadia na Espanha no verão de 2008 tive como principal objetivo, além de completar o *corpus* das cartas, entrar em contato com estudiosos do campo da epistolografia.

Mais uma vez, foi dentro da Biblioteca Nacional de Madrid que me foram passados possíveis contatos com alguns professores especializados na literatura epistolar e que, embora não pesquisassem o mesmo período histórico da minha tese, poderiam talvez me indicar alguma bibliografia ou alguma via de reflexão que me ajudasse na abordagem do *corpus*.

O primeiro contato realizado foi poucos dias depois de minha chegada a Madri, na Universidade de Alcála de Henares na mesma província, com o professor Antonio Castillo Gómez, do Departamento de Historia e Filosofía, que ministrava, entre outras, as seguintes disciplinas: *Cultura escrita y sociedad*; *Escrituras expuestas: inscripciones y graffiti*; e *Historia de la cultura escrita*; além de ser integrante da Associação *Cultura Escrita y Sociedad*. Embora o campo de estudo do professor e da Associação não fosse muito próximo do meu objeto de estudo, pois estava mais ligado às questões históricas e sociológicas, considereei que dentro de uma pesquisa interdisciplinar como a minha não poderia descartar essas abordagens.

O professor Castillo apresentou-me, então, uma série de orientações sobre o método empregado por eles para analisar as cartas de seu *corpus* de investigação e, ao mesmo tempo, deu-me vários nomes que me poderiam dar uma orientação mais adequada dentro do meu campo de pesquisa que é a literatura do século XVI.

O primeiro deles foi o do professor Pedro Martín Baños que, mesmo sem nos encontrarmos pessoalmente, recomendou-me a compra de seu livro, um exaustivo estudo sobre a epistolografia na renascença europeia, que se converteu em uma das obras que são a “coluna vertebral” da tese. O professor Martín Baños também forneceu-me uma extensa

bibliografia sobre os estudos epistolares recolhida por ele que fortaleceu definitivamente minha pesquisa sobre as fontes documentais de auxílio.

Foi durante a estadia na Espanha e graças aos contatos realizados e às orientações que obtive que a primeira parte da tese e a pesquisa bibliográfica foram adquirindo sua plena maturidade.

Na fase seguinte, com grande parte do referencial teórico e do *corpus* da tese selecionado, passei a catalogar as cartas que havia compilado e comecei uma primeira análise, tentando encontrar pontos de convergência que me ajudassem a organizá-las, bem como a encontrar um método de abordagem mais útil para a pesquisa – a maior dificuldade era precisamente encontrar o método.

Aparentemente todas as epístolas obedeciam a um mesmo padrão: um pequeno relatório acompanhado de uma série de reclamações, da mais diversa índole, sempre centradas na difícil relação entre indígenas e colonos. Um aspecto importante foi se revelando com a leitura: o modo de narrar os fatos e de fazer as denúncias, nos primeiros anos, obedecia sempre a um mesmo recurso narrativo, a persuasão. Os religiosos evitavam um confronto direto e sutilmente levavam o destinatário a entender qual era o seu objetivo. As metáforas, as analogias e as referências aos textos sagrados serviam de base para a apresentação do exórdio e de outras partes da epístola. Porém, posteriormente este estilo mudará progressivamente até alcançar o confronto direto. O discurso de Mendieta nas últimas décadas do século será a junção dos dois anteriores.

Assim, procurando situar a carta no seu contexto e dentro de uma metodologia específica do campo epistolar, comecei a percorrer as páginas do livro do professor Martín Baños para entender a epistolografia desde a época clássica até o século XVI, período em que foram redigidas as cartas do *corpus*. Em uma tentativa de ir além do próprio texto e entender as entrelinhas das epístolas, passei a estudar os tipos e as funções que elas exerceram ao longo do tempo para, então, voltar novamente às cartas já com uma visão mais contextualizada e propriamente dentro do gênero em questão.

Em julho de 2010, mais uma vez em viagem à minha terra, participei de um encontro na mítica cidade de La Rabida, na província espanhola de Huelva, mais especificamente nos arredores do convento franciscano que um dia, há mais de cinco séculos, recebeu Cristóvão Colombo e lhe incentivou a continuar com o seu projeto ultramarino. Esse encontro intitulado *De Oriente a Occidente. Los Franciscanos en la evangelización y representación de un Mundo Nuevo*, tinha como objetivo debater, durante os três dias, diferentes aspectos sobre o

surgimento e o trabalho evangelizador da Ordem Franciscana ao redor do mundo. Foi nesse local tão importante para o posterior desenvolvimento da aventura americana que participei de inúmeras palestras e tive o privilégio de entrar em contato com o verdadeiro espírito franciscano. O contato com alguns dos participantes membros da Ordem, como o padre Alonso Del Val, foi uma epifania para mim. O Padre Del Val, cujos textos fazem parte da bibliografia desta tese, é dono de uma impressionante erudição, que compartilhou com todos os ávidos participantes naquela ocasião. Posteriormente tive a oportunidade de debater em particular com o padre ideias sobre a evangelização americana e sua posição revelou-se pouco comum e, em alguns casos, muito diferente da defendida por outros historiadores que fazem parte da bibliografia consultada. Depois de um tempo de conversa, chegamos à triste conclusão de que na América Colonial, parafraseando o ditado usado para ilustrar o período que antecedeu a revolução francesa, “tudo foi pensado *para* o indígena, porém, *sem* o indígena”.

Naquele mesmo ano, um mês depois da minha participação no curso em La Rabida, comecei a lecionar na universidade na qual trabalho até hoje as disciplinas *Literatura latino-americana 1* e *Literatura Espanhola 2*. O programa das duas disciplinas compreende assuntos muito pertinentes ao tema central da tese, o que me permitiu colocar em debate alguns dos aspectos que a minha investigação vinha mostrando ao longo do último ano. Na disciplina de *Literatura latino-americana* abordei temas que iam desde as primeiras manifestações literárias antes da chegada de Colombo até os primeiros séculos de colonização espanhola, destacando entre os diferentes aspectos do programa as produções literárias indígenas pré-hispânicas e das primeiras décadas de presença espanhola, além dos textos pertencentes à chamada Conquista Espiritual. Já na disciplina *Literatura espanhola 2* apresentei um programa que enfatiza o chamado “Século de ouro da literatura nacional”, um período histórico que abrange os momentos conhecidos como Renascença e Barroco. A caracterização da Renascença espanhola e a influência do pensamento humanista na Península e, posteriormente, no Novo Mundo foi também um tema debatido que possui uma grande afinidade com o tema central da pesquisa. As reflexões sobre o assunto feitas tanto na preparação das aulas como nos debates com os alunos ajudaram-me a questionar alguns dos argumentos que depois foram o pano de fundo da minha investigação.

Atualmente, no momento em que me dedico à revisão do que já havia escrito e a redigir as páginas finais desta tese, todos os assuntos vêm à minha cabeça e parecem um

Lopez. J.I

carrossel que precisa ser parado para que eu possa delimitar entre os muitos temas o que pode e não pode ser incorporado na tese.

Necesario fue destruir las cosas idolátricas y todos los edificios idolátricos, y aun las costumbres de la república que estaban mezcladas con ritos de idolatría y acompañadas con ceremonias idolátricas, lo cual había casi en todas las costumbres que tenía la república con que se regía, y por esta causa fue necesario desbaratarlo todo y ponerlo en otra manera de policía que no tuviese ningún resabio de cosas de idolatría.

Fray Bernardino de Sahagún

INTRODUÇÃO

As duas caras da mesma moeda

Há pouco mais de quinhentos anos, no ano de 1492, com a chegada de Cristóvão Colombo à frente de uma pequena frota de três embarcações, a Europa estabeleceu as suas definitivas relações com o continente americano. O destino dos dois mundos, o Velho e o Novo, ficou selado para sempre e o mundo tal qual era conhecido até então nunca mais foi o mesmo em nenhum dos lados do Atlântico.

De acordo com a concepção de Walter Mignolo sobre os espaços geográficos marcados pelos legados coloniais e, posteriormente, no âmbito do “pos-ocidentalismo”, o Novo Mundo, após a “descoberta” e a consequente colonização, converteu-se em um anexo da velha Europa tanto no sentido da influência socio cultural como no sentido econômico.

En América Latina es posible plantear un problema semejante con respecto al occidentalismo y de la razón pos-occidental, teniendo en cuenta claro que el occidentalismo, por un lado, no es el reverso del orientalismo sino su condición de posibilidad y, por otro, que América Latina se construye históricamente no como Oriente sino como el margen de Occidente. (MIGNOLO. Disponível em: <<http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>>)

O novo continente é apenas uma margem do ocidente que, segundo Mignolo, já vinha anunciado nas diferentes designações que lhe foram atribuídas até ser finalmente chamada de América.

Desde el bautizo de las "Indias Occidentales" hasta "América Latina" (es decir, desde el momento de predominio del colonialismo hispánico hasta el momento de predominio del colonialismo francés), "occidentalización" y "occidentalismo" fueron los términos claves (como lo fue "colonialismo" para referirse al momento de predominio del imperio británico). De modo que si "post-colonialismo" calza bien en el discurso de descolonización del "Commonwealth", "post-occidentalismo" sería la palabra clave para articular el discurso de descolonización intelectual desde los legados del pensamiento en Latinoamérica. Digo "en Latinoamérica" y no "Latinoamericano" porque me es importante distinguir las historias locales (en Latinoamérica) de su esencialización geo-histórica (Latinoamericano) (MIGNOLO, 1998 Disponível em: <<http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/mignolo.htm>>)

A consequência direta do encontro entre o Novo e o Velho Mundo foi o desencadeamento de uma nova ordem mundial que arrastou-se pelos quatro continentes conhecidos naquele momento e teve uma influência direta na descoberta do quinto.

Como adverte o historiador norte-americano J.H. Elliot (1972), a contribuição da América para a formação de uma nova ordem mundial e do capitalismo ainda por vir foi fundamental, não somente da perspectiva econômica, mas também da intelectual. A presença desse imprevisível quarto continente suscitou uma série de idéias entre as quais se destacou a exaltação do antigo desejo de redenção para o Velho Mundo. Tal ideia acompanhava o homem desde a Antiguidade, havia encontrado fortes aliados durante a Idade Média e, com a descoberta dessas inesperadas terras, viria a se concretizar, ao menos teoricamente.

Todas as pretensões de criar uma sociedade que fosse capaz de deixar para trás os vícios e os pecados do velho continente encontraram, como veremos mais adiante, um campo bastante fértil de experimentação nas terras que em pouco tempo foram chamadas de Novo Mundo. Esse nome foi dado não somente porque essas regiões eram uma grande novidade para a concepção de planeta, mas também porque realmente vislumbrou-se a chance de criar um verdadeiro mundo novo.

Em poucas décadas, o adjetivo *novo* apareceu como um prenúncio da utopia. Diante de muitos nomes que antes só remetiam à geografia europeia como Nova Espanha, Nova Granada e Nova Galícia – e mais tarde, Nova York e Nova Orleans – essas localidades converteram-se na esperança ao mesmo tempo teórica e prática de uma nova terra que, na sua fundação, teve entre seus principais objetivos o distanciamento em relação aos aspectos negativos das cidades do Velho Mundo.

No entanto, essa concepção explícita do novo só aparecerá de forma diluída e carregada de um recorrente preciosismo nos momentos imediatamente posteriores à colonização. O assunto do momento, nos primeiros anos, foi a rentabilidade das terras conquistadas e a ampliação do comércio ultramarino por uma via alternativa que definitivamente driblaria a tradicional rota instaurada por viajantes como Marco Polo e que, ao mesmo tempo, evitaria os altos custos que significavam trazer as especiarias e demais matérias-primas pagando os atravessadores.

No início da colonização, as idéias a respeito das novas terras estavam mais vinculadas ao fator econômico do que ao fator humano ou mesmo à idealização da novidade. Segundo Elliot (1972, p. 31), não foi fácil a assimilação do Novo Mundo no horizonte intelectual europeu. Foram, segundo o autor, muitos os obstáculos que dificultaram a incorporação das

novas terras ao imaginário do velho continente. Assim, como observa o autor, as possibilidades de rentabilidade econômica prevaleceram durante décadas como fator fundamental de incorporação do continente americano.

La consiguiente expansión del comercio significaba necesariamente una “expansión de las ideas”. La esencia de este argumento reside en que los descubrimientos significaban “un aumento de oportunidades” en que “el sistema de los negocios cambiaba con el ensanchamiento del horizonte económico” y que esas nuevas oportunidades surgió una clase de entrepreneurs con un espíritu capitalista y de individualismo económico, que actuaba como un disolvente de la sociedad tradicional. (ELLIOT, 1972, p. 75)

As riquezas americanas alimentaram não apenas a cobiça de reis e mercadores europeus, mas atingiram também mercados tão distantes e imprevistos como o asiático. A prata das “Índias” chegou a ter uma procura maior que o poderoso ouro, chegando a provocar, em certo momento, a subida do primeiro metal devido a sua escassez no mercado.

A presença do Novo Mundo na nova ordem mundial alterou, como já foi visto, a realidade do resto do planeta, mas nos primeiros momentos foram poucas as influências provenientes do mundo indígena. As imagens que se iam formando da paisagem e dos moradores do Novo Mundo quase nunca contemplavam a própria visão dos naturais. Essa falta foi suprida com a superposição de imagens que misturavam, por um lado, elementos reais a modo de comparação, como no caso das descrições multicromáticas de Colombo da paisagem nos seus primeiros relatos e, por outro lado, as recriações fantásticas dos diversos Cronistas de Índias para tentar explicar o que não conheciam. De Colombo nos fins do século XV até Von Humboldt já no século XIX, muitos foram os retratos da realidade americana que chegaram ao ávido leitor europeu. Desta maneira, a América foi desenhada como uma superposição de mitos, um amálgama de lendas que construía uma nova realidade que se transforma de acordo com a pena de cada cronista, de cada viajante e até mesmo dos religiosos que enxergavam demônios em quase todas as manifestações indígenas.

Em 1492, na carta de Cristóvão Colombo anunciando a chegada e a descoberta das terras que ele supunha que fossem as míticas Cipango e Catay, já aparecem de um modo implícito as muitas possibilidades que as novas terras da Coroa teriam a oferecer. Colombo traz, através de seu relato, uma idílica visão da terra que acabara de descobrir, uma descrição que não deixa de lado a perspectiva econômica:

Hay palmas de seis o de ocho maneras, que es admiración verlas, por la diformidad hermosa dellas, mas así como los otros árboles y frutos é yerbas: en ella hay pinares á maravilla, é hay campiñas grandísimas, é hay miel, y de

muchas maneras de aves y frutas muy diversas. En las tierras hay muchas minas de metales é hay gente in estimable número.

La Española es maravilla: las sierras y las montañas y las vegas y las campiñas, y las tierras tan ferrosas y gruesas para plantar y sembrar, para criar ganados de todas suertes, para edificios de villas y lugares. [...] En conclusión, a fablar desto solamente que se ha fecho este viage que fué así de corrida, que pueden ver Sus Altezas que yo les daré oro cuanto hobieren menester, con muy poquita ayuda que sus altezas me darán: agora especería y algodón cuanto Sus Altezas mandaran cargar, y almastiga cuanto mandaran cargar; é de la cual fasta hoy no se ha fallado salvo en Grecia y en la isla de Xio, y el Señorío la vendo como quiere, y lignaloe cuanto mandaran cargar, y esclavos cuantos mandaran cargar, é serán de los idólatras; y creo haber fallado ruibarbo y canela, e otras mil cosas de sustancia fallaré, que habrán fallado la gente que allá dejo; [...] (Carta de Colón, anunciando el descubrimiento del Nuevo Mundo. Disponível em: <<http://www.ensayistas.org/antologia/XV/colon/>>).

A partir dessa visão, não é difícil imaginar qual era a prioridade do relato do Almirante em descrever para os monarcas espanhóis a relevância das terras achadas. Apesar da primeira viagem colombiana não ter atingido um resultado muito atraente, tanto a carta como o diário de abordo, redigido anos mais tarde pelo padre Bartolomé de las Casas a partir do diário original de Colombo, deixam-nos ver que essas “Cipango e Catay” poderiam trazer ainda muitas boas novas se o rei da Espanha financiasse uma segunda viagem, dessa vez mais preparada. Tal visão esperançosa do que a terra tem para oferecer foi o que Fernando Ainsa (1998) chamou de “*fuga hacia adelante*” e foi uma constante no discurso dos Cronistas de Índias. Nesse sentido, quando algo não aparece diante dos nossos olhos é porque está um pouco mais adiante.

O conteúdo da primeira epístola hispano-americana corrobora o pensamento de Elliot exposto anteriormente: a perspectiva de lucro estava acima da visão idílica. Porém, esse olhar pré-romântico se faz necessário para garantir a pertinência da presença nessas novas terras que, pouco depois, reforçando essa atribuição divina, o próprio Papa de Roma referendou com diversas Bulas Papais. Menos de dez anos depois da descoberta, o próprio Almirante Colombo parece deixar de lado o aspecto meramente econômico do seu descobrimento e no seu controverso *Livro das profecias* adotou uma visão providencial, retratando a sua viagem às novas terras como uma missão divina. O padre Bartolomé de las Casas reiterou essa idéia ao justificar que o próprio nome “Cristóvão” o proclamava como o “Portador de Cristo”. Assim, a ânsia pelo lucro e a intenção de empreender uma missão divina caminharam juntas, dando um caráter dicotômico à futura conquista.

O sonho de encontrar os tesouros narrados pelo viajante italiano Marco Polo no *Livro das maravilhas* vários séculos antes poderia parecer até frustrado diante do panorama do primeiro contato com as chamadas, pelo próprio Colombo, de ante-ilhas ou *Antillas*. A dúvida de que não se encontrava em um continente como era presumidamente esperado pelo navegador não pareceu, contudo, frustrar o sonho colombiano.

As ilhas que não pareciam, pelo menos para os companheiros de viagem do Almirante, ser as terras do Gran-Khan não intimidaram Colombo. As terras, em um primeiro momento, não mostravam aquelas riquezas descritas por Marco Pólo que foram usadas como pretexto para convencer os futuros marinheiros a encarar a viagem e mesmo durante a travessia, quando os marujos ameaçavam a fazer rebelião devido à promessa de uma terra que não chegava nunca. Além disso, os habitantes não tinham os traços físicos descritos pelo veneziano e por outros viajantes posteriores.

Porém, em um exercício de inusitada retórica, o Almirante inaugurou uma narrativa na qual tudo é possível e aquilo que não tinha uma fácil interpretação era relatado através da comparação ou da invenção. Pode-se dizer que Colombo não somente abriu o caminho geográfico para o Novo Mundo, mas também para o controverso discurso narrativo da conquista, como o observa Beatriz Pastor (1993).

Para o europeu, responsável pela escrita da história oficial, a data de 1492 marcou, como já foi observado, o início de importantes mudanças que, na maioria das vezes, eram desfavoráveis para os futuros americanos. Tal qual no Velho Mundo, no novo continente também se produziu um *antes* e um *depois*. A diferença é que esse *depois* não foi favorável para a totalidade dos envolvidos na colonização do Novo Mundo.

Essa dramática mudança havia começado no território que viria a ser chamado de América, muito tempo antes que o primeiro europeu colocasse seu pé em terra firme depois da revolucionária odisséia marítima de Colombo. Para o devir histórico do continente o encontro dos dois mundos foi somente um novo capítulo na sua trajetória, mas talvez o episódio mais importante da sua longa jornada.

Os presságios que havia nas diferentes culturas pré-colombianas anunciavam a volta daquele que há muito tempo havia deixado as terras do continente e atravessado o mar com a promessa de um dia retornar para dar fim a uma das eras previstas pelos taumaturgos de Moctezuma e pelos seus antecessores. A chegada dos navegantes provocou um duplo sentimento nas diferentes comunidades indígenas: por um lado, a alegria do retorno do tão esperado Quetzalcoatl e, por outro lado, diante dos acontecimentos que se sucederam após a

Lopez. J.I

chegada dos europeus, a desconfiança sobre as intenções desse retorno. Como veremos mais adiante, no caso dos territórios do atual México, os Nahuas também experimentaram esse duplo sentimento de alegria e de desamparo por ver que o seu mundo se desmoronava e eram abandonados pelos seus deuses. Esse momento não seria desperdiçado pelos representantes da religião cristã que a partir de então apresentaria aos incrédulos indígenas, desde aquele momento, único deus verdadeiro.

La huida de los dioses y la muerte de los jefes habían dejado al indígena en una soledad tan difícil de imaginar para un hombre moderno. El catolicismo le hace reanudar sus lazos con el mundo y el trasmundo. Devuelve sentido a su presencia en la tierra, alimenta sus esperanzas y justifica su vida y su muerte (PAZ, 1971, p.60-61)

O mito do retorno do Deus, embora até hoje seja muito discutida a sua veracidade, explicaria a aparente tolerância do governante mexicana com os estrangeiros e, por sua vez, o controverso relacionamento com os demais líderes, entre eles o próprio irmão de Moctezuma que, desde o princípio, desconfiou dos invasores.

O período anterior à chegada dos estrangeiros que se aproximaram da costa nas suas “casas flutuantes” foi marcado na cultura mexicana pela passagem entre o fim da era de Quetzalcoátl e a nova era de Huitzilopotchtli. Os Mexicas haviam encurtado o tempo da era da serpente com penas e isso os fazia sentir usurpadores do poder do deus e, portanto, temiam a sua vingança.

Nos últimos anos, muito se tem discutido sobre a veracidade do mito da serpente com penas e a sua relevância dentro da cosmogonia nahua ou, melhor dizendo, para a genealogia de um povo que preferiu ocultar seu abominável passado e reinventar a sua própria história. O historiador Matthew Restall (2006), na sua revisão particular dos sete grandes mitos da conquista espanhola, desconstrói a famosa lenda e oferece-nos uma visão bem diferente, na qual não são os nativos os que começaram a confusão:

Segundo Bernal Diaz, alguns cempoalanos exclamaram, ao tomarem conhecimento das armas de fogo, “certamente eles (os espanhóis) devem ser *teules*”. A palavra *teules* costuma ser traduzida como deuses, mas seu sentido é mais ambíguo. O náuatle para deus é *teotl*, *teteoh* no plural, mas seu significado é menos restrito que o inglês *god* (“Deus”) ou o espanhol *dios*. Podia ser combinado a duas outras palavras, por exemplo, para qualificá-lo não como especificamente divinos ou sagrados, mas como fantásticos, extraordinários, grandes poderosos e assim por diante. Desse modo, sem o apoio substancial de outras evidências, a qualificação casual dos espanhóis como *teules* sugere um reconhecimento não de seu estatuto divino, mas de seu significado político e militar na região. (RESTALL, 2006, p.195)

Os Mexicas estavam convencidos de que os seus deuses não estavam ajudando muito na luta contra o invasor e, provavelmente, certamente foi por isso que grande parte da população que resistia ao assédio militar e ao extermínio provocado pelas doenças trazidas pelas tropas terminou, como única opção possível, por se submeter à cultura e à religião cristã. Porém, em muitos casos, tal conversão foi mais uma adequação estratégica à nova realidade do que um ato sincero de reconhecimento de um novo deus que lhes parecia mais um demônio do que o Deus amoroso que os religiosos insistiam em apresentar. Esta forçada conversão constitui-se como um etnocídio de características bem mais cruéis e de consequências mais duráveis que o próprio genocídio.

A ambivalência americana: *outopia* e *eutopia*

O Novo Mundo passou rapidamente a desempenhar no cenário internacional uma dupla função: uma de ordem teórica e utópica, e outra de ordem prática e econômica. Essas duas correntes convergiram com o tempo no processo de relacionamento entre as duas sociedades.

J. H. Elliot foi um dos primeiros historiadores que fez um balanço das principais idéias sobre esse polêmico assunto que, ao longo dos últimos quinhentos anos, tem suscitado constantes debates. Precisamente quando a América atingiu cinco séculos, o mercado editorial foi abastecido de textos sobre o assunto: começando pelo próprio Elliot e passando por autores como Anthony Padgen, Magnus Morner, Serge Gruzinski, Walter Mignolo, Beatriz Pastor, Edmundo O'Gorman e Fernando Ainsa, entre muitos outros. Essa nova geração de pesquisadores é, atualmente, encarregada de questionar o eterno debate da descoberta do Novo Mundo. Como os autores tratam de assuntos pertinentes ao objetivo desta tese, todos foram contemplados na bibliografia.

Quanto aos estudos sobre o franciscanismo no Novo Mundo, vale dizer que foram também muitos os autores apreciados nesta pesquisa. Foram consultados obras de autores de diferentes gerações que focalizaram o assunto de diferentes perspectivas: desde a visão mais clássica e conservadora de autores como Robert Ricard e Joaquim Garcia Icazbalceta até o olhar mais inovador de pesquisadores como Antonio Rubial, do Colegio de Mexico, e de Lino Gomés Canedo; sem esquecer os textos fundamentais de John Phelan, Mário Cayota, que trazem importantíssimas reflexões sobre a presença e as ações da Ordem de São Francisco na Nova Espanha.

Para auxiliar nos estudos epistolográficos, foi imprescindível o extenso estudo sobre a literatura epistolar desde a época clássica até a Renascença do professor Pedro Martín Baños. Outros estudos sobre o tema como os de Trinidad Arcos Pereira e Pilar Gonzalbo Aizpuru trouxeram importantes informações para suscitar a discussão sobre o assunto central da tese.

Na abordagem do período humanista e das suas repercussões, foram indispensáveis os textos de Marcel Bataillon, Joseph Perez e John Lynch. Todos eles abordaram o tema em questão a partir de uma perspectiva mais atual e mais atenta às últimas investigações sobre as particularidades do movimento na Península Ibérica e nas terras do Novo Mundo.

John Elliot (1972, p. 14), ao questionar um ensaio do abade Raynal sobre a transcendência da viagem colombiana e da descoberta do Novo Mundo, interroga a real importância do fato e as suas conseqüências diretas, trazendo de volta uma das discussões mais importantes sobre o tema. Essa polêmica discussão havia surgido em 1783 na França, quando o mesmo Abade Raynal, por celebração do terceiro centenário da descoberta da América, convocou um concurso com o objetivo de promover a reflexão sobre uma questão que, por um lado parecia bem explícita, mas por outro, era claramente subjetiva: foi útil ou nociva para o gênero humano a descoberta do Novo Mundo?

Como resultado dessa iniciativa, surgiu uma série de ensaios que seriam, com o tempo, as bases da denominada “Polêmica do Novo Mundo”. Tal controvérsia, que poderia nos parecer nos dias de hoje absurda, envolveu intelectuais do porte de Alexander Von Humboldt e Montesquieu que debateram durante décadas as vantagens e as desvantagens da América para considerar aspectos como o tamanho das espécies e a capacidade intelectual dos seus habitantes, entre outros assuntos. A emancipação das jovens nações americanas e a perda de poder das antigas potências coloniais aumentaram ainda mais a polêmica que, nos anos seguintes, chegou a pensadores latino-americanos como José Vasconcelos, no México, e Sílvio Romero, no Brasil.

O debate sobre esse assunto se atualiza constantemente, apesar de nos acompanhar há cinco séculos. Até hoje as respostas remetem-nos a um campo um tanto difuso que vai do retórico ao teórico, da obviedade da importância à controversa pertinência da colonização.

Além de fonte de riquezas, o continente americano desempenhou um importante papel no processo de catarse a partir do momento em que a América passou a ser vista como uma nova chance oferecida ao mundo civilizado, uma possibilidade de redenção dos pecados e de renascer livre de vícios e da corrupção generalizada que tomou conta da Europa.

Nessa oportunidade de redimir o Velho Mundo criando um novo mundo, como definiu o franciscano Jerônimo de Mendieta, as ordens religiosas e, especialmente, a Ordem Seráfica tiveram uma importante participação no decorrer do século XVI.

Foi nesse ambiente de cultivo de uma sociedade que floresceram, com grande força, as idéias milenaristas e messiânicas que vinham germinando na Europa desde a Idade Média. Pensamentos como os de Joaquim de Fiori e de Thomas More encontraram no novo continente um perfeito espaço de concretização. A materialização da utopia, que já vinha acompanhando o homem ao longo de sua história e havia se mostrado muito prática em determinados momentos, parecia que encontraria novamente um terreno fértil. Na combinação desses dois pensamentos, o espiritual e o temporal, as complexas relações entre os dois mundos encontraram seu campo de cultivo mais fecundo.

Foi, em um primeiro momento, tarefa dos navegantes encontrar a possível rentabilidade das novas terras para agradar não só a Coroa, patrocinadora da aventura, mas também os banqueiros que haviam investido grande quantidade de capital em troca de uma parte dos lucros futuros. Mas, como ironiza Alejo Carpentier no seu magnífico e polêmico livro *A harpa e a sombra* (1987), o próprio Colombo não tinha como não deixar transparecer o seu outro objetivo quando adentrou no mar tenebroso com a divina missão de chegar às distantes terras das Índias e, principalmente, não podia voltar à Europa sem ao menos anunciar a esperança de futuras riquezas.

No he visto árboles de especias e auguro que aquí deber haber especias. Hablo de minas de oro pero no sé de ninguna. Hablo de perlas, muchas perlas, tan sólo porque vi algunas almejas “que son señal de ellas”. Sólo he dicho algo cierto: que aquí los perros parece que no ladran. Pero con perros que ni siquiera saben ladrar no voy a pagar el millón que debo a los malditos genoveses de Sevilla, capaces de mandar a su madre a galeras por una deuda de cincuenta mes que no tengo la maravedís. Y lo peor de todo es que no tengo la más mínima idea de donde estamos [...] Vuelvo a tomar la pluma y sigo redactando mi Repertorio de de buenas nuevas, mi Catalogo de Relucientes Pronósticos. (CARPENTIER, 1987, p. 130-131)

Diferente do pensamento imaginado pelo escritor cubano, o discurso colombiano presente tanto no seu epistolário como nos seus diários só deixa ver de maneira implícita a questão econômica. Ela só aparece por trás da narrativa da aventura e raras vezes de forma objetiva. As riquezas que as novas terras descobertas podem gerar para a Coroa espanhola alimentam o sonho nos primeiros momentos, porém, será a missão de levar a palavra de Deus a essas terras desconhecidas o suposto objetivo principal do Almirante. Espiritualidade e temporalidade se misturam num único discurso no conteúdo da primeira carta do navegador.

Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les decía. Y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían. Yo placiendo a nuestro Señor llevaré de aquí al tiempo de mi partida seis a vuestras altezas para que deprendan fablar. (COLÓN, 1985, p. 43-44)

Coube a Colombo e a um reduzido número de pioneiros o trabalho de viabilizar uma possível rentabilidade nas terras do Novo Mundo; já aos militares coube o trabalho de oferecer a cobertura necessária para tal propósito e, ao mesmo tempo, dar condições para a entrada de um terceiro grupo, o dos religiosos, que teve certamente a mais difícil missão e o contato mais direto e fraterno com as diferentes populações locais.

Foi de responsabilidade da Igreja o trabalho, entre idílico, messiânico e de denúncia, de dar continuidade às complexas relações entre os dois mundos, que não haviam começado muito bem por parte dos primeiros conquistadores.

Caberia também aos representantes da Igreja a incumbência de refletir sobre as relações humanas no Novo Mundo e tentar colocá-las no eixo do pensamento do velho continente. O que Gruzinski (2003) chamou de “colonização do imaginário” foi a consequência imediata da necessidade de adaptação do Novo Mundo a uma realidade europeia. Essa colonização, entre utópica e distópica, deu um novo sentido ao continente e colocou em colapso o legado cultural de grandíssima importância que já possuía.

No processo de adaptação à nova realidade devem ser considerados vários aspectos que, sem dúvida, ajudaram a consolidar a revisão do conceito de Novo Mundo recém atribuído por parte dos europeus: por um lado, a estranheza provocada pela exuberante paisagem, cujas novas espécies animais e vegetais fomentaram a fantasia e a imaginação do recém chegado e, por extensão, do leitor europeu que recebia os relatos. Desta maneira, lendas e superstições encontraram nas terras americanas um espaço propício para sua revitalização. Assim, primeiramente o legado greco-latino e, mais tarde, o africano e o oriental ajudaram a dar sentido a um mundo difícil de decifrar: mitos como as mulheres Amazonas, imagens como a cidade cheia de ouro descrita por Marco Polo séculos atrás, entre outros, povoaram o imaginário sobre essas terras imprevisíveis. Até o século XVI a verossimilhança era algo muito questionável nos textos e somente décadas depois da chegada do europeu ao Novo Mundo tal conceito, como aponta Cordiviola (2005, p. 66), mudou radicalmente.

Vespúcio e os portugueses inauguram a narrativa das viagens renascentistas, a que levava relatos como os de Mandeville ao ostracismo.

Os critérios de verossimilhança mudam no século XVI, e as histórias de monstros e maravilhas (que, longe de desaparecer, se multiplicam) passaram, no entanto a ser vistas com suspicácia e relegadas a um outro âmbito, o da provável ficção. (CORDIVIOLA, 2005, p. 66)

Por outro lado, no nosso ponto de vista, o mais importante fato desse momento foi o aparecimento no pensamento europeu de um conjunto de povos isolados e mais de uma sólida sociedade com características bem diferentes a tudo que era conhecido até então pelos navegantes de ultramar.

O pensamento e os costumes indígenas levaram o Velho Mundo a questionar o seu modo de vida. As primeiras notícias enviadas pelo Almirante Colombo relataram uma série de qualidades dos moradores das “ante-ilhas” que naquele momento os europeus já haviam perdido: a vida harmoniosa, o pouco ou nenhum apego aos bens materiais e a inocência mostrada pelos chamados estrategicamente de índios. Tal informação, primeiro surpreende e depois faz pensar sobre a possibilidade de conceber as relações sociais e a convivência com a natureza de outra maneira.

Apesar desse retrato idílico ter sobrevivido por pouco tempo, o curto período foi bastante frutífero para levantar uma das polêmicas mais importantes no campo das relações humanas até então. O indígena era como no imaginário dos primeiros cristãos marcado pela inocência por não conhecer os sete pecados capitais; por isso, estava mais do que apto para fazer parte e até para ser o protagonista do Novo Mundo. Isso fez com que o homem “civilizado” analisasse se era lícito ocupar as terras e acabar com o modelo exemplar de vida dos nativos.

Pela primeira vez, um povo conquistador teve a oportunidade de questionar não só a pertinência de seus atos, mas ir muito mais longe, refletindo sobre a natureza dos conquistados e sobre a pertinência de escravizá-los. Já nos primeiros momentos da colonização do Novo Mundo, os religiosos mostraram seu repúdio ao modo como estava sendo conduzida a relação com os indígenas, enviando correspondências à Coroa e às autoridades locais, apelando para que colocassem um freio na atitude dos conquistadores antes que terminassem por apagar a presença dos naturais nas suas próprias terras. Tal pensamento, com o tempo, fundou as bases do direito natural.

Por primera vez en la historia de un pueblo – los españoles – prestaron honda atención a la naturaleza de la cultura de los pueblos que encontraban y, más sorprendente todavía, las controversias que se desarrollaron en el siglo XVI acerca del método justo de tratar a los indios llevó a una consideración fundamental sobre la naturaleza misma del hombre (HANKE apud XIRAU, 1973. p. 14)

Defensor da mesma opinião sobre a legitimidade da presença espanhola, John Phelan (1972, p.15) considera a evangelização americana dentro de três correntes: a primeira como uma missão civilizadora amparada no pensamento de Juan Ginés de Sepúlveda; a segunda baseada nos teólogos dominicanos que defendiam a soberania dos espanhóis sobre os indígenas; e uma terceira que corresponderia à interpretação mística da conquista. A esta última pertenceu figuras importantes como Frei Jerónimo de Mendieta, um dos principais representantes da Ordem Franciscana na Nova Espanha e o encarregado, segundo Phelan, de atribuir à missão seráfica no México um tom milenarista e, por extensão, messiânico.

A polêmica questão da legitimidade da ocupação das terras indígenas e da pertinência da chamada guerra justa definiu as bases do Direito natural americano. Esse novo Direito natural foi gestado pacientemente no corpo do texto das constantes denúncias que religiosos como os irmãos menores da Ordem de São Francisco enviavam à Coroa ou às autoridades locais. Isso provocou que os doutores da Igreja e até o próprio Papa emitissem a sua decisão sobre um tema polêmico na época. Em 1537, mais de meio século depois do primeiro encontro entre europeus e indígenas, quando as populações nativas apresentaram uma queda demográfica alarmante, o debate sobre a humanidade dos índios foi concluído e foi favorável a eles.

A *Bula Sublîmis Dei*, produto de muitas considerações entre o Papa Paulo III e a sua equipe de teólogos, determinou que os indígenas eram humanos e, mais importantes ainda, providos de alma. Contudo, por causa do seu desconhecimento da fé no único Deus verdadeiro, deveria ser permitido que eles alcançassem o bem celestial por si mesmos. Esse processo de aproximação de Deus é chamado de antropogênese: por intervenção do Espírito Santo o ser humano poder alcançar o bem celestial, mas para que isso se dê adequadamente é preciso que o indígena estivesse inserido no mundo espiritual cristão.

De manera paralela al conocimiento de los indígenas novohispanos, concebidos como lo Otro, en la medida en que no participan del universo simbólico europeo, surge la cuestión de cuál será el lugar que ocupan dentro de este proceso universal de la Antropogénesis. Esta verdad revelada universalmente, según los manuscritos cristianos, es descifrada por los cronistas en las costumbres y textos mesoamericanos. Se extrae un grupo de ceremonias y creencias que los indígenas tienen en común con los españoles y que son concebidas como deformaciones diabólicas del original cristiano. De este proceso resulta la formación del Otro como ente de naturaleza diabólica y la convicción de que es necesario extirpar esa idolatría. Es la misma ruta conceptual que recorrió San Agustín al considerar lo pagano como sinónimo de diabólico, resultado de sus antecedentes neoplatónicos y maniqueístas. Esta vena alimentaría las ambiciones de aquellos españoles

que desvirtuaron la naturaleza indígena, apoyando la esclavitud ilimitada de los indígenas, con fines de lucro. (BARRAÑÓN. Disponível em: <<http://razonypalabra.org.mx/antiores/n34/abarranon.html>>)

Tristemente, naquele momento muita coisa mudou e nem a *Bula* papal nem as Novas Leis de Índias, promulgadas poucos anos depois, alteraram a realidade do desastre que estava sendo anunciando há várias décadas. Grande parte das populações locais foi vitimada pelas doenças importadas pelos europeus, pois os indígenas não tinham imunidade a elas; e, ironicamente, o número de mortos pelos efeitos da Conquista Militar foi bem inferior.

Outro aspecto a ser considerado é que a Península Ibérica, em um primeiro momento, e mais tarde, o resto das potências européias enxergaram as terras não somente como espaço da redenção humana, mas também como a desejável região das riquezas, um “El Dorado” que com o tempo alimentou a cobiça de países como França, Inglaterra e Holanda.

Os aspectos observados nas páginas anteriores se fossem examinados isoladamente poderiam ter desencadeado outra forma de colonização, porém, seria impensável observá-los de modo independente, pois foi justamente com a confluência de todos eles, com as múltiplas relações que se criaram que foi possível dar sentido à presença europeia no Novo Mundo. O termo foi utilizado para dar uma nova identidade a uma realidade que nos mais diversos aspectos – religioso, sociológico, entre muitos outros – não conseguiam entender.

Se em um primeiro olhar foi a natureza o que mais chamou a atenção do navegante Cristóvão Colombo, também foi, quase simultaneamente, a possibilidade de muitas relações econômicas. Todo o lucro obtido, sem dúvida, não poderia ter sido alcançado sem a presença do indígena que, com seu trabalho forçado, cumpriu a profética visão de Américo Vespúcio poucos anos depois da chegada às costas americanas: “Deixa que o indígena faça o trabalho que o europeu não quer fazer”.

A pertinência da conquista americana

A tão formulada e reformulada pergunta sobre a pertinência do modelo de colonização praticado pelos espanhóis no Novo mundo surgiu no mesmo instante em que eles colocaram seus pés sobre as supostas Índias.

Desde o fim do século XV, quando o desafio era descobrir o modo adequado de colonização e, posteriormente, de evangelização dos naturais, até meados do século seguinte,

quando a população indígena já havia sido praticamente eliminada, temas como a guerra justa, o requerimento e a colocação em prática de diversos projetos de colonização como o do Bispo Vasco de Quiroga e, no século seguinte, as célebres missões jesuíticas nas terras pertencentes às coroas portuguesa e espanhola ocuparam as discussões dos eminentes pensadores da Igreja e dos principais legisladores da Europa e levaram ou provocaram um debate nunca visto na conquista de um território por outra potência estrangeira.

Durante muitos anos, a questão indígena foi motivo de grande conflito na Europa entre a alta intelectualidade, envolvendo doutores da Igreja, professores universitários e os mais altos cargos do governo e da realeza. Considerando a alta categoria dos participantes se poderia esperar uma solução rápida e satisfatória do problema em questão, no entanto, os primeiros momentos da “aventura” americana foram marcados mais pelo espírito da contradição do que pela coerência, desta maneira, o assunto arrastou-se por décadas sem ter chegado nunca a uma solução convincente. Não faltaram considerações teóricas das mais diversas índoles, mas foram poucas e de pequena repercussão as raras iniciativas que pretendiam proteger o indígena do avanço letal de uma sociedade que não o reconhecia como indivíduo e que o condenou a uma imagem estereotipada da qual seria muito difícil sair.

Foram vários os fatores que levaram o tema indígena a debate. Entre os principais, está o empenho dos monarcas e de alguns representantes da Igreja em cumprir a única ação possível para legitimar a presença dos espanhóis no Novo Mundo: levar a palavra de Deus às terras distantes até então – por alguma razão desconhecida – esquecidas pelo doador da vida.

No entanto, essa divina missão da Coroa espanhola entra em contradição na Real Cédula de 20 de dezembro de 1503, que continha as instruções dos Monarcas para o novo governador das Índias, Nicolas Ovando. Tal documento foi entregue a Ovando antes de ele embarcar para tomar posse do seu novo cargo e constitui um claro exemplo do espírito de contradição dos primeiros anos do período colonial hispano-americano. O governador foi instruído, obedecendo à missão divina, a cuidar das almas dos indígenas, como podemos observar neste fragmento do documento real:

Primeramente, procuraréis con mucha diligencia las cosas del servicio de Dios, e que los oficios devinos se fagan con mucha estimación e orden e reverencia, como conviene.

Item: porque Nos deseamos que los yndios se conviertan a nuestra Sancta Fee Cathólica, e sus ánimas se salven, porque éste es el mayor bien que les podemos desear, para lo qual es menester que sean ynformados en las cosas de nuestra fee, para que vengan en conoscimiento della, ternéys mucho cuidado de procurar, sin les facer fuerza alguna, como los religiosos que allá están los ynformen e amonesten para ello con mucho amor, de manera que,

lo más presto que se pueda, se conviertan; e para ello daréys todo el favor e ayuda que menester sea.

(Disponível em:

<http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1501_323/Instrucciones_al_comendador_fray_Nicol_s_de_Ovando_997.shtml>)

Mas, por outro lado, as outras instruções não eram tão benevolentes e misericordiosas como a primeira. A busca pelas riquezas das novas terras parecia não deixar muito tempo aos indígenas para traçarem seu caminho místico de encontro com a nova fé:

Item: e porque para coger oro e facer las otras labores que nos mandamos facer, será necesario aprovecharnos del servicio de los yndios, compélir los eis que trabaxen en las cosas de nuestro servicio, pagando a cada uno el salario que xustamente vos pareciere que debieren de aber, sygund la calidad de la tierra. (Real cédula del 20 de diciembre de 1503)

O interesse maior de Ovando, conforme o monarca orienta na Real Cédula, era a extração de ouro, um trabalho muito exaustivo que não permitia ao indígena, como anos mais tarde propôs a já citada Bula papal *Sublimis Dei*, encontrasse livremente a fé cristã, o bem celestial.

Outro aspecto importante que deve ser considerado é que uma boa parte dos homens que defenderam a causa dos índios nunca haviam pisado no novo continente; deste modo, a sua posição estava muito mais próxima da teoria do que da prática. Ao mesmo tempo, aqueles que conheciam de perto os problemas da nova colônia, como Bartolomé de las Casas e o padre Antonio Montesinos, encontravam sérias dificuldades para que se ouvissem as suas reivindicações.

Por outro lado, aqueles que foram enviados com a missão de proteger e encaminhar as almas dos índios foram afetados por um fenômeno que, no âmbito dos estudos culturais, é conhecido como *ambivalência* e que se traduz, como observa Phelan (1972, p. 86), nas duas correntes que se criaram na relação com os indígenas. A primeira corrente era encabeçada por Sahagún, partidário do estudo científico das culturas locais como forma de erradicar a idolatria da base; a segunda era representada pelo padre Betanzos que, pelo contrário, afirmava que o indígena era incapaz de obter a fé e que não demoraria muito tempo para que todos eles acabassem.

No caso de alguns dos religiosos – é esta a maior ambivalência –, o duplo sentimento se produz de modo simultâneo, há ao mesmo tempo rejeição e aproximação na convivência diária com os indígenas. Essa aparente contradição levou os missionários a desconfiarem da sua missão evangelizadora e a acreditar, cada vez com mais convicção, que a idolatria nunca

seria erradicada e o que parecia ser uma conversão sincera somente era uma forma disfarçada de heresia, ou desde a perspectiva dos indígenas uma forma de tentar neutralizar os terríveis efeitos provocados pelo apagamento das suas tradições e o desajuste dos seus ciclos cerimoniais. Esta atitude dos nativos fomentou em muitos religiosos um sentimento de desesperança de uma verdadeira conversão dos naturais. Porém, por cima de todos os conflitos, angústias e debates provocados pelo dramático convívio, o que se procurava, pelos menos no espírito dos religiosos e de alguns intelectuais, era encontrar um modo de convivência entre colonos e indígenas que fosse além dos benefícios econômicos que a terra poderia trazer para os colonizadores e do interesse dos indígenas em preservar, dentro do que era possível, as suas tradições, considerando que uma nova sociedade estava sendo construída.

Como afirma Gruzinski (2003, p. 9), a nova sociedade que surgia estava marcada pelo efeito devastador da ruína da cultura anterior. A confusão de imagens, de novos costumes e novas formas de entender o mundo produziu nos indígenas e nos colonizadores uma reação simultânea de admiração e de desprezo mútuo.

Esse fenômeno certamente aconteceu de modo similar em um tom mais ou menos dramático para as populações indígenas e, principalmente, para aqueles que haviam pertencido às classe dirigentes das principais comunidades. Os novos súditos da Coroa espanhola não conseguiam entender a mudança que estavam vivenciando: em pouco tempo as suas crenças e valores foram arruinadas por uma nova cultura que lhes estava sendo imposta.

Foi nesse momento que ganhou notoriedade a utilidade das alianças e as adaptações estratégicas entre as duas culturas, tanto no âmbito militar quanto espiritual, como observaremos mais adiante.

Nos primeiros momentos, como em todo processo de conquista, a evangelização passou por várias fases: desde o período de preparação até o declínio das ordens mendicantes, provocado por uma mudança política por parte da Igreja espanhola motivada, entre outros aspectos, pela decisão do Monarca Felipe II de acabar com qualquer tipo de manifestação que pudesse ser relacionado com a religião pré-hispânica e, portanto, suspeita de heresia. Posteriormente, a chegada da Ordem de São Inácio marcou o novo destino da evangelização nas colônias ultramarinas e colocou fim em aquele que poderia ter mudado o rumo da colonização durante o período insular e continuaria inevitavelmente no período continental.

Durante o período inicial, as alianças entre as duas culturas tiveram um momento importantíssimo no aspecto religioso. A necessidade de adequação à cultura hegemônica fez com que muitas das culturas indígenas, em uma desesperada tentativa de sobrevivência,

enraizassem suas genealogias à tradição cristã. Essas estratégias provocaram, como já observamos, episódios inusitados na formação da Igreja americana. Um dos mais relevantes foi a aparição da Virgem de Guadalupe nos arredores da cidade do México em 1531. Como poderemos comprovar, tomando como referência algumas cartas redigidas por membros da Ordem de São Francisco que fazem referência a alguns aspectos do milagre, o evento mudou para sempre a relação dos indígenas com a religião cristã e, ao mesmo tempo, pareceu transformar a relação entre eles.

O papel da correspondência epistolar no estudo das relações entre os envolvidos no processo de colonização do Novo Mundo é de suma importância. Por meio da literatura epistolar produzida pelos diferentes membros da Ordem Seráfica podemos acompanhar muitos aspectos pouco conhecidos que influenciaram aquele relevante período da nossa história e que ainda guarda muitos mistérios.

O auxílio da literatura epistolar pode ser fundamental para encontrar o *futuro possível* que se esconde no nosso *passado perdido*. É por este motivo que iremos investigar nesta tese as epístolas dos franciscanos, procurando respostas e, ao mesmo tempo, formulando novas perguntas, contribuindo, de alguma forma, com o debate.

Que o desejo da Ordem Franciscana de incluir os naturais dentro da nova sociedade novo-hispana nunca se consolidou é um fato que não precisa ser comprovado. As consequências dessa negação são apreciáveis até hoje em qualquer país da América Latina, onde a marginalização das comunidades indígenas é notória. Porém, já entender quais foram os fatores que impossibilitaram o trabalho de evangelização dos seráficos e não permitiram que este desejo fosse concretizado é mais difícil, porém, pode ajudar-nos a entender um capítulo de nossa história americana que pouca vezes é considerado. Desde o discurso ufanista de Gómara até as palavras do Papa João Paulo II sobre o mito guadalupano, todas eles consideram este período desde uma perspectiva marcadamente idealizada e alheia aos fatos concretos.

É aqui onde a literatura epistolar da ordem franciscana pode ajudar-nos a entender, desde um ponto de vista cronológico, a sequência de fatores que determinaram a decadência das ordens mendicantes e, em consequência, a inviabilidade desse anseio.

Nas próximas páginas repassaremos os fatos históricos que cercaram este período, os antecedentes, assim como os fatores que determinaram a não consolidação da louvável aspiração de alguns membros das ordens de integrar o indígena na sociedade que no encontro de dois mundos surgia. Muitas foram as idealizações teóricas, poucas as práticas.

Lopez. J.I

1ª Parte

CAPÍTULO 1

1492, UMA DATA NA ENCRUZILHADA DO TEMPO: A POLÊMICA DO NOVO MUNDO

A partir da perspectiva da historiografia ocidental mais tradicional, o ano de 1492 é considerado como a data que marca o fim da Idade Média e o começo da denominada Idade Moderna ou Idade Nova; porém, de acordo com o ponto de vista da história da Península Ibérica e mais concretamente da futura Espanha, esse ano é essencial para entender uma parte fundamental de seu processo histórico e dos antecedentes diretos do período que será debatido nesta tese. O ano de 1492 revela, ao agora considerado Velho Mundo, um campo aberto para um sem número de portas que se vislumbram desde as primeiras décadas; perspectivas que, amparadas na visão humanista da época, atingiram os mais diversos campos de conhecimento e revolucionaram, como será explicitado nas próximas páginas, muitos dos conceitos da velha Europa dados como imutáveis.

No entanto, não podemos entender o processo de mudança que se experimentou nas décadas finais do século XV sem antes apreciar devidamente os antecedentes desse crucial momento. Muitos de tais antecedentes derivaram nos múltiplos fatores que influenciaram o surgimento do ideário renascentista e das consequentes repercussões daquele período histórico.

O próprio termo Renascença remete-nos ao conceito latino de *renovatio* ou renovação, algo que vinha sendo gestado desde vários séculos antes. Entretanto, essa corrente de idéias que mudou radicalmente a visão do homem muitas vezes é concebida como uma manifestação produzida por geração espontânea, e não como a sequência lógica de acontecimentos que culminaram na Renascença. Algo como se a história tivesse sofrido uma parada e depois começado novamente seu andamento. Não se pode deixar de observar que o movimento na Itália nega parcialmente seu passado mais recente e volta os olhos à Antiguidade Clássica, o que não acontecerá – ao menos não do mesmo modo – na Espanha, país em que a Renascença se adaptará mal.

Muitos dos postulados que a corrente renascentista predica podem ser encontrados nos últimos séculos da Idade Média. Um deles é o movimento de renovação cristã planejado na Península Ibérica dentro da própria igreja. Como veremos mais adiante, a influência do erasmismo foi um aliciente de vital importância nas primeiras décadas do século XVI, sendo que as idéias do pensador holandês seriam contempladas por alguns intelectuais como uma esperança. A entusiasta aceitação de seu pensamento surpreendeu até o próprio Erasmo. Intelectuais como Antonio de Guevara, Juan Luis Vives e os irmãos Valdés acolheram sua obra no solo hispânico durante um controverso período em que os territórios da Coroa se dividiam entre a corrente humanista trazida pelo monarca estrangeiro e os conservadores que o enxergavam como um usurpador.

Do mesmo modo que em outros países europeus, a reforma religiosa era vista como algo fundamental para moralizar uma igreja cada vez mais envolvida em corrupções e vendas de indulgências. Principalmente desde o final da Idade Média, evidenciava-se um paulatino afastamento dos princípios da igreja dos primeiros cristãos. Na Espanha, uma vez passada a febre erasmista, o medo de uma reforma – considerada como pagã – provocou a perseguição implacável contra qualquer manifestação julgada herética. Assim, a igreja espanhola, juntamente com a igreja de Roma, organizou o Concílio de Trento, que definiu as bases da Contra-reforma. Do mesmo modo que a reforma modificaria o modo de viver a fé, tal contraproposta mediterrânea também teve que se adaptar ao clima de mudança.

É muito importante observar que a reforma religiosa já havia atingido a Espanha desde muito antes que a voz de Martin Lutero ganhasse força, e foi precisamente esse fato o que favoreceu que a proposta luterana não tivesse tanta vigor nem na Espanha, nem em suas possessões ultramarinas. A pré-reforma tinha encontrado, no seio das ordens religiosas, uma aproximação a um modo de vida mais cristão. Dominicanos, Agustinianos e principalmente Franciscanos ganharam na época um papel muito importante na vida religiosa e cultural. Não é uma casualidade que um dos homens mais importantes do reino fosse membro da ordem Seráfica: Francisco Jiménez de Cisneros, bispo, inquisidor geral e regente da Coroa de Castella em duas ocasiões, foi o grande impulsor da reforma da igreja católica no reino e, ao mesmo tempo, o grande incentivador da cultura no país. A edição da Vulgata ou Bíblia Poliglota e a fundação da Universidade de Alcalá, entre outros empreendimentos, criaram o ambiente propício para a efervescência cultural que se produziu nas primeiras décadas do

Lopez. J.I

século XVI, além de permitirem a disseminação das idéias humanistas entre os principais intelectuais do país.

Porém, como já foi observado, o fato de o processo da reforma religiosa ter se iniciado na Espanha muito antes da explosão luterana fez com que esta tivesse uma menor repercussão no país.

El hecho de que la iglesia española ya hubiera emprendido su propia reforma privo al protestantismo de una gran parte de los argumentos reformistas que utilizaba en el norte y centro de Europa, y contribuyo a que España estuviera menos expuesta que otros países a la propaganda protestante. por otra parte, la reforma española se había iniciado bajo los auspicios de la monarquía y con independencia de Roma, a cuyo renacimiento religioso se anticipo en muchos años. (LYNCH, 2007, p.176)

Tal fato não evitou que a influência de Erasmo de Rotterdam tivesse, num primeiro momento, uma ampla acolhida no país; posteriormente, após sua morte, tal influência perdeu força e algumas de suas idéias foram acusadas de incentivar o protestantismo.

Dessa forma, movimentos como o franciscanismo, assim como outros pensamentos reformadores que procediam a partir do próprio interior da igreja, já vaticinavam desde os séculos precedentes a mudança por vir e o advento do humanismo cristão. A reforma luterana na Europa e a cisneriana na Espanha modificaram radicalmente a igreja, bem como as relações entre o clero e a sociedade civil.

Segundo alguns historiadores, entre eles o padre Alonso Del Val, ainda está por ser reconhecida a figura de São Francisco como um dos precursores do humanismo. Alguns dos valores presentes no pensamento do fundador da Ordem Seráfica, como a urgência de uma reforma interna da igreja ou o seu amor proclamado pela natureza, estão entre as principais características do humanismo que se estendeu pelo mundo nos séculos seguintes.

Outro movimento de grande importância, prenunciador dessa mudança foi, sem dúvida, o empreendido pelo Imperador Carlomagno ainda no século XII. Em pouco tempo, tal movimento espalhou-se pelos vastos domínios de seu império.

No puede ponerse en duda la significación de la renovatio carolingia o el protohumanismo del siglo XII. Cuando Carlomagno se propuso reformar las administraciones política y eclesiástica, las comunicaciones y el calendario, el arte y la literatura, su idea rectora era la renovatio imperi romani. [...] La renovatio carolingia se extendió a todo el imperio y afectó a todas las esferas de la civilización. (ARRESE, 1986, p.9)

O século XIV, quando se produz o canto do cisne da Idade Média, foi marcado, entre outros fatores, pelo surgimento de uma nova classe social que, a partir das denominadas cidades-Estado italianas, determinou o ritmo de uma mudança em pouco tempo difundida por quase toda a Europa. Essa classe social emergente, beneficiada economicamente pela rápida expansão comercial produzida na Europa a partir do século XIII, experimentou os favores derivados da não dependência, nem da nobreza nem da igreja para poder satisfazer seus desejos. Desejos que, amparados pela renovada capacidade de estudar o próprio homem e suas muitas possibilidades, traduzem-se em estudos nos mais diversos campos da ciência, num avanço tecnológico sem precedentes na história da humanidade. Em poucas décadas, algumas das inovações apresentadas por esses renovadores mudaram os rumos da humanidade apesar da estrita observância da igreja.

Por outro lado, a queda da cidade de Constantinopla em mãos dos turcos, em 1453, provocou o impulso que esse movimento de renovação necessitava. A derrocada do último bastião da cristandade no Oriente, um dos poucos lugares no qual a cultura clássica greco-latina havia sido preservada sem a excessiva contaminação do pensamento cristão, causou o exílio de numerosos bizantinos, que se assentaram nas cidades-Estado italianas. Entre esses exilados, havia um importante grupo de intelectuais responsáveis por levar consigo um tipo de pensamento que se afastava parcialmente do hermético ideário medieval.

Durante séculos, o modo de pensar, de agir e de ver o mundo arredor foi ditado pela igreja, o que Lukács (2003) denomina de “culturas fechadas”. Tratava-se de culturas nas quais não cabiam questionamentos, pois todos eles já estavam respondidos de antemão. De acordo com o autor, “o grego conta com as respostas antes de formular as perguntas” (p.28).

No período aqui em questão, o mundo começa a questionar sobre numerosos assuntos para os quais até então não tinham resposta, pois sequer a pergunta era possível ser feita. Um desses relevantes questionamentos alterou para sempre o modo de entender o processo de conquista de novos territórios pelo homem. É lícito a um povo conquistar as terras de outros apenas pelo fato de ser militarmente mais forte? A busca pela resposta trouxe à tona questões que encontraram no Novo Mundo um espaço perfeito para o debate. Temas como a guerra justa e o direito dos naturais das terras conquistadas, entre outros, foram o centro de algumas das perguntas que, sob a influência do humanismo, passaram a buscar respostas.

Segundo Lukács, as culturas fechadas estiveram presentes no mundo helênico na Antiguidade Clássica e posteriormente na Idade Média. Em ambas, o peso da verdade única se sobrepôs a qualquer outro raciocínio fora dessa verdade primal.

Quando a alma ainda não conhece em si nenhum abismo que a possa atrair à queda ou a impelir a alturas ínvias, quando a divindade que preside o mundo e distribui as dádivas desconhecidas e injustas do destino posta-se junto aos homens, incompreendida mas conhecida, como o pai diante do filho pequeno, então toda a ação é somente um traje bem-talhado da alma. Ser, destino, aventura e perfeição, vida e essência são então conceitos idênticos. (LUKÁCS, 2003, p.28)

Assim, num dos momentos mais paradoxais da história e tal como havia acontecido nos séculos prévios à queda do Império Romano, com a irrupção do cristianismo, os últimos séculos da Idade Média tiveram como principal missão a abertura para a nova visão fora da verdade dada *a priori* como única e verdadeira. Como já advertimos, a chegada de um importante grupo de intelectuais vindos após a queda de Constantinopla e o surgimento de uma classe social que favorecera a renovação dos valores tradicionais preparou o terreno para o pensamento humanista que floresceu no século XV e teve seu momento culminante no XVI.

Essa nova classe social desvinculou-se gradualmente do férreo jugo do passado e passou a buscar outros horizontes além do medievo, experimentando, principalmente, uma nova forma de entender a existência, bem como seu próprio papel na Terra. Assim, o vale de lágrimas no qual a vida havia sido convertida durante o período anterior foi substituído pelo prazer de viver e pela possibilidade de viver cada momento com intensidade. Foram essas então as bases do humanismo que revolucionam, durante os dois séculos seguintes, a forma de entender a vida e, por extensão, as criações artísticas e científicas do homem.

Porém, é importante ressaltar que não existiu somente uma vertente do humanismo, mas várias: por um lado, acompanhando o pensamento surgido nas cidades-Estado como Florença ou Toscana, emergiu um humanismo antropocêntrico, que debruçou seus objetivos no estudo do homem e nas muitas de suas possibilidades dentro de campos da ciência, tais como a anatomia, a medicina, e muitas outras. O desenvolvimento desse conhecimento, em suas diversas áreas, traduziu-se nos importantes avanços tecnológicos, filosóficos etc. produzidos nas décadas seguintes.

Al terminar la Edad Media, el entibiamiento del fervor religioso en ciertos sectores y los acontecimientos históricos (descubrimientos geográficos y científicos, hallazgo de insospechados tesoros culturales...) engendraron un sentimiento de orgullo e independencia que acabó de desmoronar las concepciones tradicionales. Si el hombre medieval aceptaba humildemente

el orden establecido en el cosmos por creerlo obra de Dios, y veía en Éste el centro del universo, el renacentista invertirá los términos considerándose a sí mismo como eje del mundo y como dueño de un destino propio, sujeto tan sólo a las leyes de una naturaleza divinizada. La antigua visión teocéntrica deja paso a un orgulloso antropocentrismo que exalta el poder de la naturaleza humana y rechaza altivamente, con acentuado sentido individualista, la imposición de cualquier norma que no derive de su propio criterio. (LOPEZ, 1973, p.142)

Entretanto, conforme questionado anteriormente, esse individualismo que se acentua no espírito renascentista, assim como a nova imagem do homem na condição de artífice de seu próprio destino, não surge de forma espontânea; ele é o resultado de um processo que vinha se forjando desde vários séculos antes. Exemplo dessa atitude pode ser visto no caso do viajante genovês Marco Polo. Em 1271, encantado pelos maravilhosos relatos que tanto seu pai como seu tio faziam das terras recém visitadas, o jovem de pouco mais de quinze anos decide ver com seus próprios olhos as tais terras e empreende junto com eles uma viagem que durou quase um quarto de século e que lhe permitiu visitar grande parte dos territórios asiáticos, conhecendo de perto suas incríveis civilizações. Sua capacidade de observação possibilitou o conhecimento, em primeira mão, de alguns dos produtos ou invenções que em poucos anos revolucionaram todo o mundo ocidental. Nem o próprio Cublai Ca, grande senhor da China entre os anos 1259 a 1294, poderia imaginar que certas pedras – uma que ardia, outra que indicava o caminho a seguir – ou determinado pó – o qual, depositado num recipiente, explodia e destruía tudo o que tocava – terminariam por alterar o rumo da humanidade, mudando radicalmente o sentido das guerras e até as estruturas das próprias cidades europeias.

Coube também ao jovem genovês o privilégio de mostrar ao mesmo Cublai Cá, na volta de uma de suas missões, um produto que sem dúvida teria como destino, mais de cinco séculos depois, erguer-se como o motor da evolução tecnológica do planeta. “Na zona limítrofe da Geórgia existe uma grande fonte que sai um licor semelhante ao óleo, em tal abundância que podem carregar-se cem navios de uma só vez; mas não é proveitoso para beber e sim para queimar” (POLO, 1996, p.49).

Outro jovem italiano, contemporâneo de Marco Pólo, anunciou uma das mais importantes mudanças que a igreja romana viveu em seu segundo milênio de existência. O filho de um importante mercador da cidade italiana de Assis foi o encarregado de apresentar ao próprio Papa, em 1209, um projeto de reforma da igreja que alteraria para sempre o modo

de compreender o cristianismo e as relações entre a igreja dos homens, os crentes e Deus. No capítulo dedicado à cronologia franciscana, será tratada com maior detalhe a importância do projeto do futuro São Francisco, projeto encarado por alguns historiadores como um pré-humanismo cristão, baseado na reforma religiosa e inspirado no retorno aos princípios da regra da igreja dos primeiros cristãos e no amor pela natureza conforme um pioneirismo neoplatônico.

Porém, como já advertimos nas páginas anteriores, a crise que a igreja vinha sofrendo desde o final da Idade Média foi um fator de vital importância para o surgimento de tal movimento renovador que, apesar de ter um forte componente pagão, tinha também entre suas bases uma forte presença religiosa. Essa crise surgida no interior da própria igreja teve a idéia de retornar ao evangelismo dos primeiros cristãos como um meio para tentar moralizar a instituição. Tal movimento alternativo, historicamente muito anterior e de caráter endógeno, foi chamado de humanismo cristão e teve em Erasmo de Rotterdam um de seus principais representantes; na Espanha, havia também uma série de intelectuais que desde as primeiras décadas do século vinham pensando em uma reforma interna do catolicismo. Esse fato ajudou na rápida expansão do erasmismo num país que então acolhia, com maior ou menor agrado, a corte humanista que acompanhava o monarca estrangeiro Carlos V na sua entrada no país que não lhe recebia com muito agrado.

Para o pensador holandês, a solução para redimir a igreja católica de seu estado atual de perdição seria retornar à essência do evangelismo cristão: somente este poderia ser considerado o verdadeiro ideal cristão. Voltar os olhos para os primeiros momentos da cristandade seria, de acordo com Erasmo, uma forma de extirpar os pecados que, ao longo dos séculos, tinham se instalado no seio da igreja romana. É devido a esse pensamento que podemos considerar o fundador da Ordem de São Francisco como um dos precursores do humanismo cristão.

Séculos depois, por uma ironia do destino, a Ordem Seráfica reconheceu na figura de Erasmo um inimigo declarado, uma vez que ele havia considerado como uma das causas da corrupção dentro da igreja a atitude negativa de alguns dos membros desta e de outras ordens. Porém, o pensador holandês não deixava de observar que no interior de cada uma das ordens religiosas existiam alguns membros dignos.

Não por menos, a pena do holandês acusara veementemente alguns dos membros da Ordem Franciscana. Mas, como observa Bataillon (2007, p.819), talvez este não estivesse

Lopez. J.I

muito informado do trabalho que estava sendo feito naquele mesmo momento nas terras de Nova Espanha por alguns dos integrantes da Ordem que, no interior da própria, eram considerados como subversivos e rebeldes em razão da estrita observância das regras pregadas pelo próprio São Francisco nos tempos da fundação. Observância que colocava em evidência até seus próprios irmãos de ordem que não guardavam com tanto rigor regras como a pobreza, a descalces ou a humildade, entre outras.

!La cristiandad tiene miríadas de Franciscanos entre los cuales habrá muchísimos que ardan verdaderamente en fuego seráfico! Y no hay menos miríadas de dominicos, y es natural que haya entre ellos muchísimos de espíritu querúbico. De estas cohortes elíjanse hombres automáticamente muertos para el mundo, vivos para Cristo, que con limpieza de corazón enseñen la palabra de Dios entre las gentes bárbaras. (ERASMO *apud* BATAILLON, 2007, p. 818)

As religiões ancestrais: entre o sagrado e o profano

Desde a aparição do homem na terra e principalmente a partir do momento em que ele passa a viver em sociedade, a religião converte-se num dos elementos mais importantes da existência do ser. Em todas as sociedades que surgem ao redor do planeta – tanto nas menores quanto nas maiores –, a necessidade de explicar determinados fenômenos da natureza, (assim como a constante dúvida sobre o ciclo da vida e o destino do homem após sua morte), tem suscitado uma profunda preocupação. Em alguns casos, tal preocupação, convertida por vezes em temor e outras em esperança, tem alcançado os dias de hoje e, apesar de toda a tecnologia, ainda não se têm todas as respostas sobre o enigma da vida e da morte. Eis aí o sentido que a religião – seja ela católica, protestante, budista ou qualquer outra – tem na hora de constituir-se como o eixo sobre o qual se desenvolve determinada sociedade.

Nas sociedades pré-hispânicas e mais concretamente para os nahuas, a religião não estava ligada a nenhum conceito de moral nem ao conceito de uma vida na terra em que a pessoa devesse alcançar os méritos para ascender à outra. Tais conceitos religiosos pré-cortesianos dificultaram a evangelização dos nahuas, assim como a de outras sociedades americanas.

Creían los aztecas en la vida eterna, sin embargo, para ellos, el alma es inmortal y, una vez salida de este mundo, continuaba viviendo en el cielo o en el infierno. Pero esta vida no era resultado de una sanción, ni el cielo era recompensa, ni el infierno. No importaba como había vivido el hombre, lo importante eran las circunstancias en que éste había muerto. (RICARD, 2005, p.97)

Este último fato em muito surpreendeu aos soldados espanhóis durante os primeiros enfrentamentos com os indígenas. Seu modo de lutar não tinha como objetivo matar o inimigo, mas somente feri-lo para capturá-lo como prisioneiro e, posteriormente, sacrificá-lo numa cerimônia em que o guerreiro conseguiria que a sua alma imortal fosse merecedora de alcançar a nova vida.

Ao começar uma batalha, os guerreiros lançavam brados ensurdecadores, reforçados pelo uivo lúgubre dos búzios e pelo som agudo de assobios de osso. [...] Mas quando se chegava o corpo-a-corpo, a batalha tomava um aspecto completamente diferente do que qualquer outra do nosso mundo antigo. E que não se tratava de matar inimigos, como capturá-los para sacrificá-los. Os combatentes eram seguidos por "especialistas" para amarrarem com cordas aqueles que eram derrubados, antes que pudessem voltar a si. A batalha disseminava-se numa multidão de duelos em que cada qual procurava menos matar o adversário do que apoderar-se dele. (SOUSTELLE, 1962, p.267-8)

No processo de conquista e posterior evangelização, não foi esse o único fato que surpreendeu os espanhóis no que se refere aos aspectos religiosos do povo nahua. Durante tal processo de conquista espiritual, os religiosos ficaram admirados com a devoção demonstrada pelos naturais para com seus deuses e rituais, algo que os próprios espanhóis não tinham em sua relação com seu único deus verdadeiro. Essa triste realidade, rapidamente assimilada pelos religiosos, levou-os a pensar numa educação indígena afastada daqueles que deveriam servir de exemplo a ser seguido pelos novos súditos da Coroa espanhola.

Porém, como esclarece Oviedo (1995, p.33) ao referir-se ao papel crucial da religião nas culturas pré-colombianas e mais concretamente à importância, dentro da comunidade, dos códices, esses documentos serviam de registros históricos, genealógicos e religiosos, entre outras funções, e podiam mostrar, como no caso do Códice Mendocino, a genealogia mítica do povo Asteca, ou, como no caso do Códice Borbónico, a função da religião como elemento unificador de todo o grupo. Como adverte o mesmo autor, a complexidade dos códices fazia com que sua compreensão ficasse reduzida a um pequeno grupo formado pela elite da comunidade.

Hay que recordar en este punto que, hasta la conquista, el secreto arte de compilar, fijar e interpretar los libros sagrados, lo compartían sólo unos cuantos: la lengua era de todos, pero las llaves de sus enigmas estaban en las manos de una casta de elegidos. El saber era hermético y exclusivo. (OVIEDO, 1995, p.34-35).

Apesar desse detalhe, as religiões mesoamericanas tinham um estreito laço com o cosmos e a natureza, laço que se traduz no papel que tais povos desempenhavam na hora da organização do mundo pré-colombiano dentro de um aspecto cíclico.

Nas religiões primitivas, segundo Eliade, há uma grande diferença entre as experiências sagradas e as profanas. A atual dessacralização, por parte de muitas religiões, da natureza e do cosmos, assim como o afastamento de muitas crenças consideradas naturais pelos povos primitivos ou pelas sociedades pré-cristãs, evidenciam essa separação entre o sagrado e profano e levam-nos a refletir sobre as conseqüências desse distanciamento.

La revelación del espacio sagrado, tiene un valor existencial para el hombre religioso: nada puede comenzar, hacerse, sin una orientación previa, y toda orientación implica la adquisición de un punto fijo. Por esta razón el hombre religioso se ha esforzado por establecerse en el «Centro del Mundo». Para vivir en el Mundo hay que fundarlo, y ningún mundo puede nacer en el «caos», y ningún mundo puede nacer en el «caos» de la homogeneidad y de la relatividad del espacio profano. El descubrimiento o la proyección de un punto fijo —el Centro— equivale a la Creación del Mundo; en seguida unos ejemplos vendrán a mostrar con la mayor claridad el valor cósmico de la orientación ritual y de la construcción del espacio sagrado.

Por el contrario, para la experiencia profana, el espacio es homogéneo y neutro: ninguna ruptura diferencia cualitativamente las diversas partes de su masa. El espacio geométrico puede ser señalado y delimitado en cualquier dirección posible, mas ninguna diferenciación cualitativa, ninguna orientación es dada por su propia estructura. Evidentemente, es preciso no confundir el concepto del espacio geométrico, homogéneo y neutro, con la experiencia del espacio «profano», que se opone a la experiencia del espacio sagrado y que es la única que interesa a nuestro propósito. El concepto del espacio homogéneo y la historia de este concepto (pues ya lo había adquirido el pensamiento filosófico y científico desde la antigüedad) constituyen un problema muy distinto, que no abordamos. Lo que interesa a nuestra investigación es la experiencia del espacio tal como la vive el hombre no religioso, el hombre que rechaza la sacralidad del Mundo, que asume únicamente una existencia «profana», depurada de todo presupuesto religioso. (ELIADE, 1981, p.15-16)

Cunhando o termo *hierofania*, o autor adentra-nos na revelação do sagrado e em sua manifestação visível nos elementos do cosmos ou da natureza, além de oferecer-nos uma tentativa de explicação, por parte das religiões ancestrais, daquilo que não encontra fácil explicação. Diferentes elementos que conformam o nosso mundo, diferentes manifestações encontram seu significado por meio dessa *hierofania*.

Assim, o homem explica e até justifica o mundo que não consegue entender plenamente. A sublimação dos elementos sagrados mediante a *hierofania* é a base das religiões primitivas. Segundo Eliade, o “mundo profano na sua totalidade, o cosmos totalmente dessacralizado é uma descoberta recente na história do espírito humano” (1981, p.27) Para o autor, a revelação de um tempo histórico deslocou a tensão dos símbolos que propiciam a união do homem com o sagrado.

La fe cristiana depende de una revelación histórica: es la encarnación de Dios en el Tiempo histórico lo que asegura, a los ojos del cristiano, la validez de los símbolos. Pero el simbolismo acuático universal no quedó abolido ni desarticulado a consecuencia de las interpretaciones históricas (judeocristianas) del simbolismo bautismal. Dicho de otro modo: la historia no logra modificar radicalmente la estructura de un simbolismo arcaico. La historia añade continuamente significaciones nuevas, pero éstas no destruyen la estructura del símbolo. (ELIADE, 1977, p.27)

A *hierofania*, como observaremos posteriormente, está na base da Bula papal de 1537 denominada de Sublimis Dei. Esta bula será fundamental para entender o rumo que a evangelização americana tomou a partir do primeiro terço do século XVI e findou, pelo menos teoricamente e de modo favorável, a questão da debatida humanidade dos naturais.

Os primeiros tempos da cristandade: crônica de uma rápida expansão

Antes de entrar no estudo da irrupção do cristianismo nas terras americanas, é importante entender como essa religião, surgida inicialmente como um culto local, foi paulatinamente ganhando um espaço maior até erguer-se como uma das religiões mais importantes do planeta e abranger, com a sua influência, grande parte do mundo. A assimilação de elementos de outros cultos, assim como sua capacidade de adaptação a novos âmbitos, será fundamental para compreender posteriormente como se produz a adequação do cristianismo nas terras americanas.

No contexto da dominação romana, de um império que se alargou por grande parte da atual Europa, do Golfo Pérsico, do Mar Negro e do Mar Vermelho, chegando a atingir, em seu momento de maior esplendor, uma extensão de mais de seis milhões de quilômetros quadrados, o cristianismo surge no interior das linhas de diversos pensamentos vigentes na época, dos quais recebera uma importante influência na hora de erguer as bases sobre as quais se edificará todo o pensamento cristão.

Considerada como absurda por outras religiões, desde então consideradas pagãs, foi a sociedade romana que com maior força atacou a nova religião que propugnava um único deus verdadeiro. Entre os que criticaram a nova doutrina, destaca-se a voz do intelectual pagão chamado Celso. Segundo ele, a doutrina cristã era absurda diante da razão. Sua crítica aparece em seu livro *Discurso verdadeiro*, publicado no ano 248.

Comienza Celso su obra acusando al cristianismo de ser una secta secreta contra las leyes, de origen bárbaro, clandestina en la transmisión de sus

enseñanzas, que no representa ninguna originalidad, pues se encuentra en otros pensadores en el campo de la ética, ni en el rechazo en el culto a las imágenes. Celso acusa a los cristianos de practicar la magia, acusación ya presente en los evangelios y en algunos textos de los rabinos de los primeros siglos. Celso opina que los milagros de Jesús se deben a la magia y al conocimiento de ciertos demonios. Acusa a los cristianos a seguir una doctrina contraria a la razón. (ALVAR, 1995, p.173)

O cristianismo surgiu dentro do que Max Weber define como uma nova concepção de religiões de salvação, e estava marcado pela esperança da chegada de um Messias salvador.

Este mesianismo surgía especialmente en épocas calamitosas de plagas y hambres. Entre estos primeros mesías sobresalieron Aldeberto en el siglo VII, Eón de Bretaña en el X y Tanchelmo de Amberes en el XII. Paralelamente evolucionó la creencia de salvadores contra las huestes del Anticristo, sobre todo identificado con los infieles musulmanes -a través de la lucha de las cruzadas- y los judíos, aunque también era extendida la creencia de que el Anticristo sería un clérigo o un emperador. Las primeras cruzadas en Tierra Santa, en 1096 y 1146, se tiñeron de un transfondo milenarista con la participación de los pobres y de los niños; los movimientos mesiánicos de las masas eran más hostiles hacia los ricos y los privilegiados. (CERVIGÓN, s/d)

Como será contemplado nos capítulos seguintes, essa ideia messiânica foi transportada já nas naves de Colombo e propiciada pelo próprio navegante, que se considerava o encarregado de levar a palavra de Deus e a conseguinte salvação àquelas terras dominadas pelo paganismo.

A missão divina de Colombo, trazida à tona pelo relato de Bartolomé de las Casas, como adverte Beatriz Pastor (1983, p.45), não ficou apenas no anedótico, mas colocou o Almirante num segundo plano ao ser simplesmente um instrumento de Deus. Porém, uma vez que em sua empreitada produziu-se a intermediação de Deus, isso lhe proporcionou uma credibilidade quase inquestionável.

Tal fato pode ser corroborado pela redação, por parte do Almirante, junto ao Frei Gaspar Gorricio, monge da Cartuxa de Sevilha, de seu particular *Livro das profecias*, em 1502. Nele o navegador, por meio de uma interpretação arbitrária e fazendo uso, controvertidamente, apenas de alguns fragmentos das mesmas, tenta provar, num período em que sua fama tinha-se apagado, que, como afirma Las Casas, ele era o predestinado pela providência divina para revelar ao mundo as terras até então desconhecidas.

Essa não será a única vez em que se utilizará o argumento da missão encomendada por Deus na hora de alcançar novas terras. Talvez, os tripulantes do *MayFlower* tivessem essa mesma ideia, ou até o próprio Álvares Cabral, em sua “fortuita” descoberta do Brasil, tivesse

pensado que aquele vento que o desviou de sua rota original foi também produto da providência divina.

Porém, tal providência divina faz-se significativa quando surge num momento em que o elegido ou os elegidos passam por uma situação delicada: de infortúnio, de perda da fama conquistada tempos antes ou simplesmente do esquecimento apesar das glórias de antanho. Se no período insular da colonização do Novo Mundo destacou-se a figura, já mencionada aqui, de Cristóvão Colombo, na chamada de conquista peninsular temos o caso do apelo ao providencialismo, também realizado num momento em que o reconhecimento desse grupo de elegidos estava em franca queda.

Estamos referindo-nos aos membros da Ordem de São Francisco e dos apelos, dentre os mais notórios, de Frei Jerónimo de Mendieta a partir da segunda metade do século XVI, quando as ordens mendicantes, diante dos acontecimentos que marcaram o reinado do Monarca Felipe II, tinham entrado em decadência para dar passagem ao novo modelo de evangelização que se vislumbrava com a chegada da Ordem Jesuítica. O próprio Monarca Felipe II e sua divina missão, herdada do pai Carlos V, de salvaguardar a unidade da cristandade frente aos ataques reformistas também teve certo caráter messiânico.

A partir da perspectiva atual, tal “manipulação” do discurso poderia parecer artificial e sem fundamento. “Pero esto es así desde una perspectiva actual, no en el contexto religioso de la época” (PASTOR, 1983, p.43).

Poucas décadas depois e dessa vez pelas mãos da Ordem de São Francisco, o messianismo encontrou seu espaço ideal nas terras do agora Vice-reino de Nova Espanha. Não são esses os únicos exemplos de messianismo em terras americanas; desde as missões jesuíticas até o sertão de Antônio Conselheiro, muitos serão os espaços para a adequação da velha missão salvadora do cristianismo.

Porém, como veremos mais adiante, o espírito providencialista e milenarista da Ordem Seráfica no Novo Mundo é algo bem mais complexo do que pode parecer num primeiro momento. Para alguns historiadores, como Phelan, a presença desse milenarismo dentro do projeto da ordem resulta em algo notório; já para outros, como Alonso Del Val ou Gómez Canedo, essa evidência é muito discutível.

Especialista de la talla de L. Gómez Canedo y Melquiades Andrés analizaron el tema del milenarismo, utopismo, apocaliptismo, escatologismo... que tanto se ha tratado en los últimos años, sobre todo en relación con la misión evangelizadora de los primeros “doce apóstoles” de México. Estos postulados siempre han sido rechazados por la historiografía franciscana dedicada al estudio de la misión evangelizadora de las primeras misiones en

el Nuevo Mundo. Gómez Canedo concluyó que en sus estudios sobre Fr. Toribio de Benavente “Motolinia” y Jerónimo de Mendieta, no encontró elementos sobresalientes por los que atribuirles algo que pudiera titularles de promover esperanzas escatológicas, dejando cierto margen de aplicación al concepto “utopía”. (VAL, 1999, p.379)

Examinando as fontes diretas presentes na obra do padre Frei Toribio de Benavente, citado acima por Alonso Del Val, encontramos algumas referências míticas ao quinto reino de Jesus Cristo:

Lo que yo a V.M es que el quinto reino de Jesucristo, significado en la piedra cortada del monte sin manos, que ha de enchar y ocupar toda la tierra, de qual reino V.M es el caudillo y capitán que mande V.M poner toda la diligencia para que este reino se cumpla y ensanche y se predique a estos infieles o a los más cercanos, especialmente a los de la florida, que están aquí a la puerta. (BENAVENTE, 2001, p.312)

Seja dentro de uma missão milenarista, messiânica, utópica ou simplesmente evangelizadora, a palavra do Deus cristão sempre foi apresentada dentro da concepção do único deus verdadeiro, aquele destinado a salvar a humanidade mediante seu juízo final e depois de que cada indivíduo tivesse obrado corretamente – sempre de acordo com os postulados do representante terreno desse tribunal.

Segundo Max Weber, tais religiões, por ele descritas como de salvação, são as principais impulsionadoras desse messianismo: uma corrente de pensamento encarregada de alimentar a esperança da vinda de um salvador que há de lutar contra o inimigo e proteger o povo escolhido. Essa imagem foi muito recorrente em diferentes momentos da história da igreja, e a conquista espiritual de um alto contingente de almas no Novo Mundo também apresentou as influências de tais ideais redentores.

A figura do mistagogo surge como o mediador entre o homem e o Ser superior.

El prestigio de ciertos brujos, y de los espíritus y divinidades en cuyo nombre realizaban sus milagros, les atraía una clientela que era independiente de sus pertenencias locales o tribales. En condiciones propicias esto promovió la creación de una comunidad "religiosa" autónoma respecto de las comunidades étnicas. Algunos "misterios", aunque no todos, se desarrollaron en este sentido. Ofrecieron a los individuos, como individuos, su salvación respecto de las enfermedades, la pobreza y toda clase de desventuras y peligros. El brujo devino así un mistagogo, y se desarrollaron dinastías hereditarias de mistagogos u organizaciones de personal instruido bajo un jefe determinado, conforme a cierta normativa. A este jefe se lo reconoció como reencarnación de un ser sobrehumano, o bien simplemente como un profeta, es decir, como portavoz y emisario de su dios. Así surgieron organizaciones religiosas colectivas ocupadas en el "sufrimiento" individual *por sí mismo* y en su "salvación". (WEBER, 1999, p.14-15)

A concepção teológica das culturas mesoamericanas, provinda da experiência acumulada ao longo dos séculos por caçadores e coletores, estava baseada na compreensão íntima do entorno natural.

Esta comprensión del mundo creó un vínculo entre los amerindios y su medio de forma que el mundo natural fue entendido en términos de su propio medio social. El paisaje no era sólo un lugar de realidades físicas, sino también de mito y magia. Los paisajes amerindios estaban entrecruzados por líneas invisibles de poder, lo que vinculaba el mito, el parentesco y el conocimiento del mundo físico y sobrenatural. El hecho de recordar y transmitir esta información era un acto cultural que se conseguía mediante la observación, la instrucción, los ritos de paso y las historias míticas que daban una dimensión espiritual y una explicación sagrada a los detalles de la vida cotidiana. (COTTEREL, 1999, p.282)

Essa concepção teológica não é exclusiva das culturas mesoamericanas; outras sociedades ao redor do planeta vislumbraram o meio natural como uma parte de seu mundo social e desenvolveram uma série de crenças baseadas na convivência harmoniosa com a natureza. Nas bases do cristianismo produziu-se uma fusão de cultos e mitos, os quais derivaram na religião que, em poucos séculos, expandiu-se pelo mundo. A aproximação do cristianismo aos cultos locais das terras que iam abrangendo foi o modo estratégico que a crença encontrou para sua consolidação. Com as terras americanas, o processo não seria diferente.

Porém, não foram somente as influências de rituais e datas de outras mitologias que ajudaram o cristianismo a se erguer, em poucos séculos, como a religião mais importante de uma grande parte da humanidade. Em seu avassalador avanço, os principais representantes da cristandade buscaram nas alianças uma forma de hibridação mística que permitisse atingir seus objetivos.

Esse sistema de alianças e empréstimos entre as diferentes correntes filosóficas da época foi de vital importância não apenas nesses primeiros momentos da cristandade, mas durante toda sua longa trajetória. A capacidade de assimilação e de adaptação da igreja cristã é o que justifica a grande importância que ela teve em pouco espaço de tempo por quase todo o mundo ocidental, numa primeira instância, e, posteriormente, nas novas terras descobertas a partir do século XV, um século marcado pela distensão entre a igreja de Roma e as religiões locais que surgiram ao longo do velho continente.

O Novo Mundo, como não poderia deixar de ser, também conheceu suas adaptações locais; porém, nesse caso, a adequação de mitos importados e locais foi mútua. Se para a religião cristã tratou-se de uma transposição – às vezes um tanto forçada, como no controvertido caso da aparição e posterior consolidação do culto à Virgem de Guadalupe –, para os diferentes cultos pré-hispânicos, a adaptação de seus mitos e principalmente de suas genealogias, na tentativa de aproximá-las ao referencial cristão, foi um complexo exercício de avizinhamento que algumas vezes ganhou um matiz próximo ao surrealismo ainda por vir.

Por estas distintas razones, que son siempre difíciles de distinguir en la práctica, los historiadores indígenas nahuas y mayas adaptamos lo que hoy llamaríamos “el mito cristiano” del origen del hombre y de la historia de la salvación cristiana y procuraron adaptar a él las historias de sus pueblos. [...] El primer problema que enfrentaron los historiadores indígenas fue el de la súbita y absoluta obsolescencia de sus antiguos relatos sobre el origen de los hombres. [...] La solución que encontraron los tetzcoscanos a este problema fue suprimir cualquier mención a una creación o nacimiento sobrenatural de su pueblo en territorio novohispano y dar un renovado énfasis en la idea de que habían venido de lejanas tierras. (NAVARRETE, 2000, p.17-18)

O pensamento cristão, tal como afirma Weber, era uma religião de comerciantes que com o tempo espalhou-se pelo mundo. A adoção de um só Deus verdadeiro causou certo tumulto na concepção politeísta de muitos povos que dificilmente aceitariam a visão imposta pelo cristianismo. O Império Romano, em um primeiro momento, permitira que esse novo culto entrasse no seu Panteão dos Deuses como mais uma deidade de seu extenso repertório. Porém, a intenção de proclamar seu Deus como o único verdadeiro significou um dos principais motivos de sua perseguição nos primeiros tempos e da controvérsia em todos os lugares onde a crença foi implantada.

Nas terras americanas, como será explicitado posteriormente, a irrupção do cristianismo foi marcada pela negação dos cultos locais, vistos como manifestações diabólicas que era preciso primeiro conhecer para depois poder erradicar, como enfatizou o padre franciscano Frei Bernardino de Sahagún. A possibilidade de aproximação aos cultos locais foi rapidamente freada pela chegada às terras americanas do Tribunal do Santo Ofício e pela proibição de textos que tratassem dos cultos pré-hispânicos.

Comentando os problemas que Sahagún encontrou para dar continuidade ao seu trabalho de estudo e compilação das culturas locais, Ricard afirma:

Es una de las razones aparentes que hubo para juzgar la Historia general de las cosas de nueva España como una obra inútil, sin interés y hasta peligrosa.

El Santo oficio y la Corona, en su afán de hispanización, procedían en el mismo sentido, en 1577, como ya vimos, Felipe II prohibió que se escribiera acerca de las costumbres de los indios, y sin duda como una consecuencia de tal mandato no fueron publicados los Coloquios que Sahagún había recogido y la mayor parte de esta obra se perdió. (RICARD, 2005, p.134-5)

Nos anos seguintes, grande parte das obras, tanto aquelas que tratavam de temas indígenas quanto as que retratavam a própria conquista, caiu no esquecimento e permaneceu desaparecida durante séculos em bibliotecas, conventos ou arquivos como os de Sevilha e Simancas, na Espanha.

A proibição filipina foi somente uma mostra da nova forma de entender a relação entre os dois mundos, o Velho e o Novo. A idade de ouro da evangelização, como a definiria Jerónimo de Mendieta, estava chegando ao fim. A possível conciliação entre os dois implicados nessa singular aventura, ou seja, o sonho de incluir o indígena dentro da sociedade da Nova Espanha que se forjava dia a dia, parecia destinada ao fracasso. As consequências disso se perpetuaram durante o longo caminhar da América Latina.

O ininterrupto avanço do cristianismo

Voltando à genealogia cristã, o ano 301 d.C. pode ser considerado como o marco de início da expansão definitiva do cristianismo na Europa. Foi nessa data que Armênia, país localizado no Leste Europeu, converteu-se no primeiro país do velho continente a adotar oficialmente o cristianismo como religião oficial.

O cristianismo havia surgido, como já observamos, no século primeiro de nossa era, como uma religião monoteísta. A apresentação de Jesus como o Messias esperado e o anúncio da existência de uma única divindade faziam com que ele se assemelhasse a muitas outras crenças contemporâneas da época; porém, como veremos adiante, o cristianismo trazia algumas novidades que, em pouco tempo, caracterizariam-no como um culto singular e, em alguns casos, inconveniente.

Despontada em pleno fulgor da dominação romana, essa religião de caráter monoteísta não aceitou, de forma alguma, o convite realizado por Roma para fazer parte de seu “democrático” Panteão dos Deuses e ser uma das divindades às quais os romanos dedicavam oferendas e solicitavam seus favores.

Mas, ao contrário dos outros cultos, a religião dos cristãos ia contra a sociedade e as crenças romanas: queria igualar escravos e senhores, negava o culto ao imperador divinizado e não permitia as práticas religiosas das numerosas seitas existentes em Roma. Diante desse fato, em pouco tempo a nova religião tinha criado um grande clima de animadversão. Tal situação adversa provocou as primeiras perseguições contra seus seguidores e o início dos martírios dos futuros santos cristãos. Se por então o fim não justificava os meios, pelo menos o fim ajudaria a encontrar esses meios.

Nos primeiros anos, a divulgação da nova crença foi feita através dos apóstolos, que formaram pequenas comunidades responsáveis por assentar as bases dos futuros princípios cristãos. As perseguições repetiram-se, com maior ou menor virulência, durante os três séculos seguintes, até que finalmente em 313 o imperador Constantino, já convertido ao cristianismo, promulgou o Edito de Milão, que concedia liberdade religiosa e igualdade de direitos aos cristãos. Doze anos antes, como já observamos, a Armênia tinha adotado o cristianismo como religião oficial; nas décadas seguintes, muitos outros países seguiram seu exemplo. A cronologia do cristianismo na Europa seguiu um processo rápido e, em poucos séculos, quase todo o continente havia adotado a nova religião.

No entanto, ao mesmo tempo em que o poder da igreja romana se estendeu rapidamente por toda a Europa, a corrupção no interior da mesma desvirtuou o espírito original e, poucos séculos após a oficialização do cristianismo, ele entrou em crise. Nos últimos séculos da denominada Alta Idade Média e durante toda a Baixa Idade Média, tal crise entrou em colapso e provocou a série de mudanças que marcaram a passagem da Idade Média para a Idade Moderna, de acordo com a historiografia oficial.

Na Península Ibérica, o cristianismo também avançou rapidamente diante da força missionária dos apóstolos que visitaram as terras das futuras Espanha e Portugal, levando a palavra de Cristo a essa Finisterrae, como um dia os romanos referiram-se erroneamente. Séculos mais tarde, a história mostrou que além daquele mar tenebroso, imaginado pela concepção cristã da geografia terrestre, ainda existiam outras terras para serem descobertas, conquistadas e para onde também levar a mensagem cristã.

Os momentos iniciais foram, como em muitos outros lugares, marcados pela perseguição e pelos martírios dos primeiros santos hispânicos, até que, no século V, depois de muitas vicissitudes, a nova religião havia se estendido por toda a península, chegando até as ilhas Baleares. A Península Ibérica foi um terreno tão fértil para a religião cristã que converteu-se num dos principais núcleos da cristandade no Ocidente durante a Idade Média.

Porém, na entrada da Idade Moderna e diante da irrupção do humanismo, passou-se a respirar outros ares; nem por isso Espanha e Portugal deixaram de carregar fervorosamente o cajado da fé cristã.

O também chamado humanismo pagão abriu espaço para a entrada de ideias, em muitos casos, contrárias ao cristianismo vigente. A volta ao cristianismo primitivo e a erradicação de determinados abusos cometidos pela igreja foram a base, tanto no seio da própria igreja quanto fora dela, de um movimento de reforma que em poucos anos estendeu-se por todo o continente e alcançou as terras um dia evangelizadas pelo Apóstolo Santiago. Movimentos reformistas ou contra-reformistas foram as conseqüências desse clima de animadversão contra a poderosa igreja de Roma.

Foi nesse momento crucial para a cristandade que surgiu no firmamento europeu a imagem do Novo Mundo. Sob a concepção desse Novo Mundo, a futura América sublimou o desejo não só dos que duvidavam da existência de novas terras além do mundo conhecido, como dos que rapidamente enxergaram nesses novos territórios as muitas possibilidades que tinham para oferecer.

Para entender o contexto da evangelização americana e o processo de adaptação do pensamento cristão à realidade do Novo Mundo, é importante entender a diferença entre o humanismo pagão e o humanismo cristão.

O humanismo pagão ou antropocêntrico havia surgido na Itália nos últimos momentos da Idade Média, favorecido pelo aparecimento de uma nova classe social que se declarava laica e tentava, por meio das artes plásticas, dos estudos científicos e principalmente através da literatura, encontrar um novo homem. Um homem que, liberado, ao menos em parte, da pesada lousa do pensamento cristão, colocar-se-ia na procura do conhecimento de sua própria essência, alcançando campos do saber tão diversos como a anatomia, a navegação ou o domínio da perspectiva, entre outros muitos.

Como se observará na segunda parte deste trabalho, em poucas décadas esse desejo de busca trouxe profundos câmbios no modo de ser e de pensar do novo homem, revolucionando a ciência e trazendo importantes avanços tecnológicos. Em poucos momentos de nossa história o homem tem avançado num ritmo tão prodigioso como no experimentado nos últimos anos da Idade Média e nos primeiros da Idade Moderna.

Por outro lado, o humanismo cristão, liderado pelos ideais de Erasmo de Rotterdam propugnava também um novo homem. Porém, a concepção antropocêntrica do humanismo chamado pagão seria observada de modo diferente, e apesar de não desdenhar a capacidade de

o homem correr atrás de seu próprio conhecimento, a forte e necessária ligação com Deus permaneceu inalterável.

A crise interna da igreja que vinha se evidenciando desde a Idade Média fez com que alguns religiosos questionassem a então situação da mesma e procurassem alternativas para moralizá-la e acompanhar o ritmo das mudanças provocadas pela nova posição do homem ocidental diante de si mesmo. Essa série de movimentos de renovação interna da igreja, que tinha entre seus mentores nomes como o próprio São Francisco, Erasmo de Rotterdam ou o Cardeal Cisneros na Espanha, entre outros, estariam na base do humanismo cristão. Do mesmo modo que a outra vertente do humanismo, essa também será considerada com maiores detalhes na segunda parte desta tese.

O pensamento cristão: do messianismo ao milenarismo

Como já foi observado anteriormente, o cristianismo primitivo, que passou a ser reivindicado por alguns movimentos reformadores, surgiu como uma amálgama de outros doutrinários da época. Porém, apresentava como elemento inovador a presença de um particular modelo de messias que em nada se parecia com os presentes nas outras religiões ou correntes de pensamento surgidas até então.

Para os cristãos, o messias salvador não surgiria como um ser heróico, nem como um senhor todo poderoso que salvaria seu povo por meio da luta e da cruel vingança contra os inimigos. Na concepção messiânica cristã, tal figura era apresentada como alguém humilde e sem a aparência grandiloquente imaginada habitualmente. A humilde entrada de Jesus na cidade de Jerusalém sobre um burro e sem a grandiloquência de outros messias, os quais tinham como principal atributo a espada e a determinação na hora de derrotar seus inimigos, não era uma imagem muito adequada para os padrões da época.

A idéia do messianismo, como temos observado, era anterior ao cristianismo e aparece nos escritos do Profeta Isaías já no século VIII a.C. A imagem deste em nada se parece a de Jesus; o seu castigo é implacável com os inimigos, mas sua justiça com os débeis é justa.

Sairá um filho do tronco de Jesé, um retonho das suas raízes brotará. Repousará sobre ele o espírito de Yahvé: espírito de sabedoria e inteligência, espírito de conselho e fortaleza, espírito de ciência y temor de Yahvé. E lhe inspirará no temor de Yahvé. Não julgará pelas aparências, nem sentenciará de ouvidas. Julgará com justiça aos débiles, e sentenciará com retidão aos pobres da terra. Ferirá ao homem cruel com a vara da sua boca, com o sopro dos seus lábios matará o malvado. Justiça será a correia da sua cintura, verdade o cinto de seus flancos. Serão vizinhos o lobo e cordeiro, e o leopardo se deitará com o cabrito, o novilho e o cachorro comerão juntos, y

uma criança pequena os conduzirá. (http://www.tendencias21.net/crist/Los-inicios-de-la-concepcion-del-mesias-en-el-Antiguo-Testamento-I-2-27-10_a198.html)

Porém, foi com o surgimento da religião cristã e influenciado pelos acontecimentos derivados dessa aparição que messianismo e milenarismo encontrarão um terreno bastante fértil para sua materialização. Como não poderia deixar de ser e obedecendo a uma ordem cronológica, primeiro a Península Ibérica e mais tarde o Novo Mundo não escaparam da influência dessas idéias messiânicas.

Cristianismo, reconquista muçulmana e presença judaica: a consciência de três religiões na Península Ibérica

O Cristianismo havia chegado à Península Ibérica já nos anos da aparição de Jesus Cristo como o filho de Deus. A missão dos seus doze apóstolos de levar a palavra de Deus pelo mundo tinha levado Santiago a visitar a Península Ibérica e a fazer as primeiras conversões e os primeiros discípulos na Hispania, os conhecidos como os Varões apostólicos.

A lenda, que séculos depois deu início a uma das peregrinações mais importantes da cristandade, diz que pouco após sua volta a Jerusalém, o apóstolo foi decapitado por ordem de Herodes. Segundo a lenda, o corpo foi recolhido por seus discípulos e, com ajuda sobrenatural, o corpo do santo apóstolo o seu séquito chegaram às costas da atual Galiza, onde ele foi finalmente sepultado. O futuro santo sepulcro permaneceria oculto durante quase nove séculos, até a intermediação de luzes misteriosas (Campus Stelae) e de um eremita que via tais destellos e encontrou o lugar exato do enterro do santo. Comunicado o Bispo Teodomiro, ele, por revelação divina, confirmou que o achado se tratava dos restos do apóstolo Santiago que havia sido trazido por seus discípulos de Jaffa até as terras galegas após seu martírio e morte no ano 44. Começou assim um dos cultos mais importantes da Europa medieval, culto que servira para unir definitivamente uma cristandade que já tinha Jerusalém e Roma como lugares santos. As peregrinações para visitar o túmulo de Santiago tiveram início pouco depois da edificação da primeira igreja por instância do Papa Paulo III e do Rei Alfonso II. O culto se estendeu rapidamente por toda a Europa e ajudou a divulgar a fé cristã num momento particularmente difícil para a Península Ibérica: a reconquista dos territórios ocupados pelos árabes desde o século VIII. A figura de Santiago, que aparecera ao Monarca Ramiro I de Astúrias e estimulara-lhe a lutar contra os muçulmanos na decisiva batalha de Clavijo, na qual

o próprio apóstolo lutara junto com os cristãos, foi fundamental para afiançar definitivamente o cristianismo na península.

O culto a Santiago, que se estende até hoje, leva todos os anos milhares de peregrinos a visitar o lugar onde ele supostamente está enterrado. O Caminho de Santiago, atualmente, ultrapassa os domínios da religião para se erguer como uma travessia de matizes históricos, esportivos ou simplesmente de contato com a natureza; porém, em seus primeiros momentos, teve uma importância fundamental para a implantação da fé cristã. Fenômeno parecido aconteceu no Novo Mundo, mais concretamente nos territórios de Nova Espanha, com a aparição do mito de Santiago Mataíndios. O guerreiro que, lado a lado com as tropas espanholas teria ajudado a vencer os pagãos, representava, claro está, um importante referencial do cristianismo medieval ainda presente no imaginário da soldadesca que saiu da península poucas décadas depois de concluída a demorada reconquista dos territórios ocupados pelos árabes. Levar a fé do único Deus verdadeiro às terras distantes e liberar os naturais de sua cegueira milenar eram objetivos que continham um claro componente messiânico, como deixa claro o padre franciscano Frei Jerónimo de Mendieta em sua *Historia eclesiastica indiana* (1973, p.108).

Durante el periodo de la Reconquista, los Reyes de Castilla y de Aragón habían recibido del Papa prerrogativas considerables en materia eclesiástica con la condición de tomar a su cargo la defensa de la cristiandad contra el Islam. Luego, el descubrimiento de América, en 1492, sobrevino en el mismo año de la caída de Boabdil, último rey moro de Granada. El Espíritu de la Reconquista, todavía vivo pero ya sin sentido en la Península, va a trasladarse a ultramar, y América va a aparecer como el territorio de una nueva cruzada: el Nuevo Mundo es confiado a la Corona español, la que a cambio recibe la misión de transformarlo en tierra cristiana. (DUVERGER, 1993, p.17)

Considerando a situação em que se encontrava essa nova terra como altamente propícia para a chegada de um salvador dentro do marco de uma esperada Idade de Ouro, não surpreende muito que alguns dos principais mitos da cristandade encontrassem também um previsível eco no solo americano.

Nada tiene de extraño que el apóstol Santiago apareciese en el Nuevo Mundo justo cuando se estaban definiendo los espacios políticos y militares en la Europa de la primera modernidad, y en un momento de cambio cuando el foco de poder ya no estaba en Roma sino en España. Al igual que anteriormente sucedió con Hispania durante los principios de la baja Edad Media, la inclusión del territorio del Nuevo Mundo, y con ello el sentido del pasado, llegó retrospectivamente desde el futuro. Es decir, el fenómeno jacobeo se manifestó en América, el nuevo extremo de occidente, mediante un complejo sistema de hierofanías que legitimaban la necesidad de un futuro todavía por construir y que empezaba a manifestarse por medio de

una cultura dirigida. En estos espacios emergentes, y en el proceso de construcción de nuevas identidades, es donde cobran importancia las apariciones de los símbolos, religiosos y monárquicos, orientados a la inclusión de identidades previamente definidas mediante la unificación de vínculos simbólicos entre los súbditos y el poder centrípeto que emana de la autoridad cultural. (DOMÍNGUEZ, s/d)



1. Santiago Mataindios

Na península, a presença do santo entre os cristãos que no momento estavam lutando pelo que se denominou de reconquista ou retomada dos territórios das mãos muçulmanas, fortaleceu o espírito dos soldados que participavam, com poucos meios e pouquíssima autoestima, nas muitas batalhas contra o paganismo. A figura de Santiago, apelidado de Matamouros, apresentada como aquela imagem primitiva do messias guerreiro e libertador visto no comando implacável das suas tropas, ajudou a vencer o inimigo, e o fator providencial da campanha contra os mouros estimulou a força guerreira e a certeza da fé na vitória final.

A lenda do Apóstolo, que auxiliou os cristãos diante do paganismo na península, na luta destes contra a invasão árabe, apareceu, como acabamos de ver, séculos mais tarde no Novo Mundo com o nome de Santiago Mataindios, dessa vez para ajudar na luta contra os inimigos da fé nas terras americanas.

La conquista de Tenochtitlan señaló el principio de la extensión del poderío español y de la imposición de nuevos patrones culturales en Mesoamérica. Los castellanos estaban seguros de que Dios estaba de su parte y de que la Conquista era obra de la Providencia. Santiago, el Santo patrono de la Reconquista, era invocado constantemente. Muchos soldados creían haberlo visto en las batallas. Otros llegaron a ver a la Virgen peleando entre ellos. (HEYDER, s/d)

A aparição recorrente de diferentes santos ou personalidades dentro do panteão cristão acompanha a história dessa crença desde seus primórdios. De mártires a pessoas que se destacaram pelas boas ações, tais figuras sempre tiveram a função estratégica de fortalecer ou

consolidar a fé, em determinados lugares e em determinadas épocas, dos velhos ou dos novos seguidores da palavra de Deus.

Se o surgimento do mito de Santiago serviu para trazer a fé a Finisterrae e formar, junto com Roma e Jerusalém, a Santíssima Trindade dos lugares de culto da cristandade, com a instalação desse novo ponto de peregrinação do extremo ocidental da cristandade, completava-se os domínios da fé cristã. Nos séculos seguintes e acompanhando a expansão da fé ao redor do planeta, outras aparições recorrentes surgiram para fortalecer a religião cristã nas terras americanas.

Como se observará posteriormente, o Novo Mundo não só conheceu santos guerreiros como o Apóstolo Santiago, mas teve representantes mais pios que cumpriram, como observa Dominguez, a missão de unificar os vínculos simbólicos entre os súditos da Coroa e o poder centrípeto emanado da autoridade cultural.

Retornemos para a Península Ibérica; durante os quase oito séculos de convivência com a cultura árabe, a velha Hispania dos fenícios passou por diferentes etapas, desde a severa intolerância religiosa e social, até a crença de que a convivência com tal cultura era bem melhor que com a apresentada pelos cristãos.

Até os dias de hoje, o chamado de *Andalucismo* defende, entre outras coisas, que a decisão de expulsar ou da forçada reconversão dos muçulmanos na Península Ibérica teve um efeito muito negativo sobre o conjunto do país, efeito que repercutiu de perspectivas tão diferentes como a cultural, a social e inclusive a religiosa. A repercussão sobre esta última, como afirma Duverger (1977, p.21) em referência ao principal inconveniente no processo de evangelização americana, foi talvez o mais nocivo: o fato de a evangelização não aparecer com uma lógica própria, mas como o produto de uma imposição, do culto dos vencedores, fez com que a conversão dos naturais virasse algo quimérico quando se pretendia que se abandonasse o culto anterior e se aceitasse o novo sob pressão. Como veremos na segunda parte desta tese, a sentença “Vencer não é convencer”, pronunciada por Miguel de Unamuno nos primeiros dias da Guerra Civil espanhola, cabe perfeitamente nesse forçado processo de transculturação que se impôs nos primeiros momentos da colonização americana.

A Península Ibérica não ficou isenta desse tipo de doutrinação forçado, e prova disso foi a *Casa de la doctrina del Albayzin* na cidade de Granada. Essa instituição, promovida pela ordem jesuítica na antiga capital do reino muçulmano, foi um exemplo tardio das muitas tentativas de converter os pagãos para a fé cristã.

Uma das mentes mais lúcidas da chamada *Generación Del 98*, e ao mesmo tempo uma das mais esquecidas e até criticadas por seus contemporâneos, Ángel Ganivet, ao falar do caráter dos espanhóis, não pôde deixar de sentir a presença árabe no modo de comportamento de seus conterrâneos, algo que, segundo o escritor, está muito presente na personalidade do espanhol até hoje.

Pero el cristianismo, al españolizarse, al tomar carta de naturaleza en nuestro suelo, quedó sometido a nuestros vaivenes históricos, y de su lucha con el árabe salió aún más acrisolado, más puro. En los países del Norte degeneró en la concepción fría, razonada, seca, protestante: influencias del clima. En el Sur, se adornó con las pompas brillantes de una liturgia deslumbradora; y en España, además de esto, se remontó hacia su verdadero centro: el misticismo. (GANIVET em: <http://www.todoebook.net/ebooks/Ensayo/Angel%20Ganivet%20-%20Granada%20la%20Bella%20-%20v1.0.pdf>)

A cultura bélica dos castelhanos não deixa muito espaço para a tolerância; porém, tal atitude extremamente intolerante com os invasores não havia sido sempre assim, a convivência das culturas cristã, judaica e muçulmana foi, sem dúvida, um fato relevante no reinado de Alfonso X, o Sábio. Incentivador da Escola de Tradutores de Toledo, o monarca castelhano estabeleceu contato com as duas culturas não cristãs presentes na península para fazer de seu governo um exemplo de convivência, exemplo que infelizmente poucas vezes se repetiria durante o processo da reconquista ou em outros momentos da história espanhola. A presença judaica, como afirmam Terrero e Reglá, ajudou de sobremaneira a introduzir a cultura árabe na península e a estabelecer os contatos culturais entre as três religiões: “Los judíos influyen grandemente en el movimiento cultural de la España musulmana” (2003, p. 47).

Entretanto, segundo esses autores, a convivência nos territórios ocupados pelos muçulmanos é bem mais tolerante de que nos assentamentos cristãos, o que fica evidente nas relações pessoais que se estabelecem com os invasores por parte dos naturais.

El árabe conquistador se adapta con gusto a las nuevas tierras y la rápida conversión al islamismo de gran parte del pueblo hispano, al par que las medidas gubernativas de máxima tolerancia con los cristianos, dieron lugar a una convivencia tan íntima que el régimen de vida de los árabes originarios y de los renegados no se diferenciaba gran cosa. (TERREIRO; REGLA, 2003, p.48)

A tolerância inicial, tanto do lado cristão quanto do lado muçulmano, gerou uma cultura híbrida que foi de importância vital para o desenvolvimento das relações entre os dois povos e, apesar da “vitória” do cristianismo frente ao paganismo, para a configuração do

caráter da futura Espanha e sua aceitação dentro do contexto europeu, como afirma Ganivet. Ao entrar na península, os árabes encontraram um país dividido, quase sem organização jurídica. Grande parte do léxico atual espanhol no campo jurídico provém do árabe; palavras como albarão, alhondiga, almoxarifado, entre muitas outras, todas elas são arabismos que se incorporaram ao futuro castelhano. A influência árabe fez-se sentir também em vários outros aspectos, como a literatura, a culinária, a arquitetura etc.

Um fato muito interessante observado por Terreiro e Regla (2003, p.48) obriga-nos a contrastar o exemplo de convivência que se estabeleceu entre cristãos e muçulmanos na Península Ibérica com a futura convivência entre cristãos e indígenas nas terras do Novo Mundo, permitindo-nos lançar aqui uma arriscada reflexão sobre como poderiam ter se instituído as relações entre conquistadores e naturais se estas tivessem seguido o modelo praticado pelos árabes nas terras ibéricas.

Los guerreros musulmanes que llegaron a España no traían mujeres y se vieron obligados a tomar esposas cristianas que estaban acostumbradas a una mayor libertad que la mujer árabe y a una situación social más amplia. La influencia que ejerció la mujer indígena sobre el musulmán fue evidente y no encontró la oposición que podía esperarse del ambiente tradicional islámico. (TERREIRO; REGLA, 2003, p. 48)

A cultura moçárabe no território muçulmano e os muderajes no cristão são um vivo exemplo da hibridação cultural que caracterizou o período e, por outro lado, também um belíssimo paradigma da possível convivência relativamente pacífica de duas culturas dentro de uma terra ocupada.

O grupo dos moçarabes era formado por aqueles cristãos que tinham ficado nos territórios ocupados pelos muçulmanos ou chegado posteriormente para neles trabalhar; eram considerados pelos conquistadores árabes como parte do grupo dos não crentes. Apesar disso, gozavam de certos direitos que lhes permitiam viver com conforto e liberdade. Os moçarabes desenvolveram uma cultura própria que até hoje é preservada em muitas manifestações da cultura espanhola, como a arquitetura e a culinária, entre outras.

Por outro lado, como já foi dito, a presença judaica inicialmente na Península Ibérica, e depois na Espanha, superou várias etapas difíceis, marcadas todas elas pela perseguição e pela proibição de seus cultos. Ainda assim, seu legado foi importantíssimo tanto na Espanha como posteriormente no Novo Mundo. Como foi advertido algumas linhas acima, o exemplo de convivência que se praticou em determinados momentos nos territórios ocupados pelos árabes poderia muito bem ter servido de espelho para as futuras relações no Novo Mundo.

Mas o cristianismo na Espanha, como em outras partes de Europa, teve uma atitude sufocante, em muitos casos repressiva e marcada pelo temor a um Deus apresentado como vingador e pouco grato com aqueles que não seguem fielmente seus princípios ou, ao menos, mantêm uma boa relação com eles mesmo que seja decorando as principais orações sem entender muito bem os conceitos nelas contidos, como observa Bennassar ao estudar a religiosidade das massas nos tempos de Santa Teresa (1985, p.14). O autor afirma que foi produto de um árduo trabalho o alcance, em 1550, de 35% de recitações satisfatórias das quatro orações essenciais: Pai Nosso, Ave Maria, Credo e Salve.

Tal imposição, por parte da igreja, de seus preceitos nem sempre bem vistos, é para Ángel Ganivet um dos principais ingredientes que intervêm nesse caráter espanhol e é, de certo modo, como ele mesmo diz, aquilo que provoca, de vez em quando, a violência conseqüente de um, mais ou menos dilatado, tempo de silêncio forçado.

Para que la filosofía cristiana no sea una fórmula convencional, para que ejerza influencia real en la vida de los hombres, es preciso que arranque de esa misma vida, como las leyes, como el arte: una legislación, un arte cosmopolitas son nubes de verano, y una filosofía universal, como pretendió serlo la escolástica, es contraproducente. Someter a la acción de una ideología invariable la vida de pueblos diversos, de diversos orígenes e historia, sólo puede conducir a que esa ideología se transforme en una etiqueta, en un rotulo, que den una unidad aparente debajo de la cual se escondan las energías particulares de cada pueblo, dispuestas siempre a estallar, y a estallar con tanta más violencia cuanto más largo haya sido el periodo de forzado silencio. (GANIVET, 1998, p.59)

Esse sentimento escondido, produto da imposição da fé em um Deus único e verdadeiro, acompanhou o processo de evangelização durante toda a expansão imperial tanto dentro da península, durante a reconquista dos territórios ocupados pelos árabes, como posteriormente na dilatada aventura ultramarina. Assim, pode-se imaginar que as colônias americanas não estavam imunes a tal situação, como veremos mais adiante. A solicitação por parte de Cortés, nos momentos posteriores à conquista de México, de religiosos temerosos de Deus fala por si mesma.

A fé de caráter opiáceo que séculos depois proclamou Karl Marx, aquela que deixa o povo adormecido diante de evidências para as quais não consegue encontrar uma fácil explicação, foi também uma das razões que ajudaram no processo de expansão da filosofia cristã entre as diferentes comunidades.

Muitas das principais religiões nascem pela iniciativa de grupos minoritários, em muitos casos por obra de intelectuais, e em outros pela iniciativa de mercadores: o hinduísmo

Lopez. J.I

surge de uma casta de literatos cultos; o budismo foi difundido por monges mendicantes afastados da vida comum; o judaísmo surge também de um grupo de intelectuais; o cristianismo, por sua vez, originou-se a partir de simples mercadores e expandiu-se em pouco tempo por todo o Ocidente

CAPÍTULO 2

OS ALVORES DA IGREJA AMERICANA

Não existe uma prova conclusiva da presença de religiosos na viagem inaugural da saga americana que partiu da cidade espanhola de Palos de Moguer, em agosto de 1492. Esse fato pode ser decorrente da falta de confiança nos resultados de tal viagem por parte dos monarcas espanhóis. Não pareciam muitas as possibilidades de que Colombo chegasse a encontrar o tão anunciado e desejado caminho alternativo das Índias; muito menos que encontraria, para a Coroa de Castela, um novo continente. Continente este que terminaria por converter a Europa no Velho Mundo e mudaria para sempre as relações sociais, econômicas e culturais, entre outras, do planeta. Eram demasiadas coisas para serem enxergadas diante de uma aventura que, como acabamos de observar, oferecia, à primeira vista, poucas perspectivas.

Essa primeira aventura no desconhecido *Mar tenebroso* não representou para a Coroa castelhana um grande gasto. Porém, o que Colombo precisava da Coroa espanhola era mais o apoio e a aprovação de suas petulantes petições do que o próprio dinheiro dos monarcas. O apoio da Coroa abria a porta para negociar com os banqueiros genoveses que enxergariam esse sufrágio real como uma possibilidade de futuro lucro. As inflamadas petições do futuro Almirante foram referendadas através das Capitulações realizadas na cidade granadina de Santa Fé e concediam ao navegador importantes benefícios no hipotético caso de encontrar a rota alternativa para as Índias tal e como assegurava.

A importância da presença dos reis católicos nesse projeto justificava-se, pois, pela confiança que o apoio real representaria na hora de os banqueiros e demais prestamistas investirem numa aventura que à vista de todos não pareceria muito promissora. Se a Universidade de Salamanca, reunida para estudar o caso e dar seu parecer após longas conversas e entrevistas com o próprio Colombo, não havia chegado a um veredicto favorável para o navegador, o fator econômico e as muitas possibilidades, no caso de a viagem ser satisfatória, pesou bem mais que a ciência dos sábios salmantinos. A providencial intervenção do funcionário da Corte Luis de Santangel e sua celebre frase “pouco a perder e tal vez muito a ganhar” ajudou eloqüentemente na decisão final dos monarcas.

Apesar disso, a expectativa não era suficiente a ponto de enviarem religiosos para converter os infiéis que pudessem ser encontrados nas terras asiáticas. A ausência eclesiástica no momento da descoberta das novas terras não pressagiava a vital importância que os religiosos viriam a ter, séculos depois, na mais tarde chamada Conquista espiritual da América. Um agouro favorável que não foi constatado nessa primeira viagem, apesar da pertinaz idéia do agora Almirante das Índias de ter alcançado as míticas terras do Grande Câ sem possuir sequer alguma evidência do fato e não obstante haver claras evidências do contrário.

No hace falta abrumar con citas documentales, porque nadie ignora lo sucedido: cuando Colón avisto en la noche entre los días 11 y 12 de octubre de 1492, tuvo la certeza de haber llegado a Asia, o más puntualmente dicho, a los litorales del extremo oriente de la isla de la tierra. Se trataba sólo de una isla pequeña; pero de una isla, piensa, del nutrido archipiélago adyacente a las costas del *orbis terrarum* del que había escrito Marco Polo. (O'GORMAN, 2001, p.83)

Apesar dessas evidências, Colombo retornou à Espanha e apresentou diante dos monarcas o que ele chamou de uma pequena mostra do que poderia trazer numa futura viagem em que um pouco mais de apoio lhe fosse oferecido.

En conclusión, a hablar desto solamente que se ha fecho este viage que fué así de corrida, que pueden ver Sus Altezas que yo les daré oro quanto hobieren menester, con muy poquita ayuda que sus altezas me darán: agora especería y algodón quanto Sus Altezas mandaran cargar, y almastiga quanto mandaran cargar; é de la cual fasta hoy no se ha fallado salvo en Grecia y en la isla de Xio, y el Señorío la vendo como quiere, y lignaloe quanto mandaran cargar, y esclavos quantos mandaran cargar, é serán de los idólatras; y creo haber fallado ruibarbo y canela, e otras mil cosas de sustancia fallaré, que habrán fallado la gente que allá dejo; [...] (Carta de Cristóvão Colombo anunciando a descoberta do Novo Mundo)

Essa “*fuga hacia adelante*”, como a denomina Ainsa (1998, p.56), foi, durante os anos seguintes, uma constante na aventura americana e na paulatina consolidação da utopia. A projeção da realidade, assim como o jogo de distanciamento-aproximação, serviram de base para a construção do discurso narrativo da conquista. “En las permanentes referencias al ‘mundo buscado’ Colón no hace sino proyectar ‘más lejos’ su esperanza de encontrar ‘las ciudades que se descubrirán sin Duda’ (AINSA, 1998, p.57).

Seja como for, independentemente de ter encontrado ou não grandes riquezas, naqueles primeiros momentos a presença anunciada e demonstrada de indígenas nas novas terras, com ou sem rasgos que os assemelhassem aos encontrados por Marco Polo no século XIII, fez com que a Coroa espanhola se mobilizasse para garantir sua presença no Novo

Mundo e a conseguinte extração sem empecilhos das possíveis matérias-primas que pudessem ser encontradas naquelas terras próximas, como ainda acreditava o Almirante, aos domínios do Grande Cã.

Como veremos mais adiante, a descoberta e a exploração das novas terras da Coroa provocou o surgimento de uma dicotomia que se arrastou pelas décadas seguintes e que sem dúvida o ponto central do conflito entre aqueles que mais tarde questionaram o modo como estava sendo levada a cabo a colonização dos territórios: por um lado, as várias Bulas Papais promulgadas num tempo recorde, por parte da Coroa espanhola, impunham a obrigação de instruir a fé dos novos súditos do Império e levar a luz a todos aqueles a quem, por razões desconhecidas, lhes havia sido negado o conhecimento da verdade única. Conhecimento este que agora se impunha como o único que justifica oficialmente a permanência nessas terras; por outro lado, havia a necessidade de extrair as riquezas, apesar de isso implicar explicitamente no trabalho escravo dos indígenas e, como se verificou já nos primeiros anos, causar a rápida mortandade indígena devido ao exaustivo trabalho, o que não parecia comover muitos daqueles que se definiam como católicos.

Este último fato parecia não muito compatível com a obrigação imposta pelo Papa e com o desejo da própria Rainha Isabel de Espanha, que no codicilo de seu testamento deixava explícita sua última vontade de que os naturais fossem tratados com retidão. Tal questão já foi tratada com maior profundidade ao examinarmos as ordenanças que o Governador Nicolas de Ovando levou em sua bagagem ao chegar na ilha de *La Española* para tomar posse, em 1502.

Por essa questão, a presença de religiosos sempre foi uma inescusável imposição da Coroa, não somente com o nobre objetivo de dar amparo aos viajantes, mas também para levar a palavra de Deus e, por extensão, tomar posse das novas terras em nome deste e da própria Coroa, que agora cumpria uma divina missão amparada pelo poder da Santa Madre Igreja.

Em conferência pronunciada no Ateneu de Madri, em 1892, por ocasião do quarto centenário da descoberta, o Marques de Lema oferece-nos sua particular visão sobre o assunto:

No consta que en el primer viaje realizado por Colón acudiera ningún religioso ni misionero a tan apartadas tierras. Desechada por completo toda tradición y leyenda acerca del hecho de haber acompañado al gran navegante aquellos dos frailes que con tanto calor recibieron a sus ideas y la empresa por el meditada, y asimismo, sin motivos para admitir aquella otra referente al pobre lego, Fr. Ramón, que aparece más tarde en el segundo viaje transmitiendo sus escasos conocimientos de lengua indígena a dos frailes del convento de San Francisco de Picardía, puede decirse que sólo en esta

segunda expedición va la iglesia con su representación al Nuevo Mundo, y sólo entonces se pueden señalar los primeros pasos de esta institución. (LEMA, 1892, p.7)

Sobre esse mesmo assunto, em *Historia eclesiástica indiana* Frei Jerónimo de Mendieta registrou seu ponto de vista, também fazendo referência à preocupação dos monarcas em enviar religiosos para acompanhar o Almirante em sua segunda viagem, apenas um ano após a descoberta.

Como sus Altezas se hallaron en Barcelona al tiempo que Cristóbal Colón llegó con las primeras nuevas, y cosas que llevaba de las Indias, queriendo proveer, quanto a lo primero, ministros eclesiásticos que industrias en aquellas nuevas gentes en las cosas de nuestra santa fe católica y los hiciese cristianos, eligieron un religiosos de la orden del bienaventurado San Benito, hombre de las letras y buena vida, llamado Fr. Buil, de nación catalán, el cual procuraron que trajese plenísimo poder de la Silla Apostólica para todo lo que se ofreciese, como prelado y cabeza de la iglesia en partes tan remotas; y con él enviaron también una docena de clérigos doctos, expertos y de vida aprobada, y los proveyeron de ornamentos, cruces, cálices y imagines, y todo lo demás que era necesario para el culto divino y para ornato de las iglesias que se hubiesen de edificar. (MENDIETA, 1973, p.14)

Apesar das boas intenções da Coroa espanhola e do próprio Almirante em levar a palavra de Deus àqueles que, segundo o pensamento da época, porventura nunca haviam tido a oportunidade de conhecer tão divino tesouro, as relações entre os indígenas e os espanhóis não começaram muito bem e isso foi algo que os primeiros religiosos não tardaram a observar e, posteriormente, a denunciar. O próprio Frei Buil abandonou a colônia pouco tempo depois de sua chegada, motivado por suas diferenças irreconciliáveis com o Almirante. A dificuldade na hora de harmonizar a teoria e a prática quando se tratava de aplicar as ordenanças da Coroa, principalmente no que se referia à propagação da fé entre os nativos, evidenciava, num prazo muito curto de tempo, como seria difícil a tarefa de evangelizar os naturais sem que o doutrinamento chocasse com os ideais menos nobres da aventura americana.

Os referenciais humanistas tão em voga naquele momento, presentes na bagagem de muitos dos que se arriscavam na duvidosa viagem ultramarina, caminhavam, em muitos casos, junto com os ideais cavaleirescos e guerreiros. Os conquistadores, herdeiros evidentes de uma sólida tradição medieval ainda muito presente na mentalidade da época, carregavam esse ideal híbrido produto de duas épocas que não haviam de fato se separado. As tropas que haviam lutado durante séculos na reconquista para liberar a terra do infiel, agora prosseguiram sua divina missão pelas terras do Novo Mundo.

Considerando esse último aspecto, é evidente que seria muito difícil sequer vislumbrar a possibilidade de colonizar os novos domínios da Coroa castelhana de um modo mais próximo ao modelo que o humanismo cristão propugnava. A Idade de Ouro sonhada por Mendieta seria mais bem apelidada de Idade de Ferro, em referência ao metal das espadas e das armaduras que defendiam o corpo e a alma daqueles que levavam a espada na mão e a cruz no coração. Esta férrea idade distinguirá as primeiras décadas de presença dos espanhóis no Novo Mundo, assim como as primeiras legislações promulgadas especificamente para essa nova colônia.

O ideário de uma convivência pacífica e de uma posterior serena evangelização defendido pelas diferentes ordens religiosas passou a ser, em pouco tempo, mais uma quimera do que a utopia com um fundo de esperança que alguns, em sua concepção de um mundo ideal, porém possível, imaginavam. Em pouco tempo, evidenciou-se que o problema de adaptação dos indígenas à nova realidade seria somente um, e certamente não o mais importante, dentre os problemas que enfrentariam os missionários, evangelizadores que agora apareciam convertidos – como é advertido ao Monarca Carlos I de Espanha pelo frade franciscano Martin de Valencia em uma carta datada em 1532 – em pastores com a missão defender as ovelhas dos lobos.

Y puede creernos V. M., que los muchos trabajos, grande animo y constancia que el elegido mostró de defender estas ovejas de los lobos, pudieron ser parte para que los beneficios que de aquí adelante en ellos se hicieren, haya quedado quien los reciba; y más osamos decir, que según veíamos y entendíamos que andaba e iba la cosa, con todo lo que el elegido clamaba y hacia y trabajaba con todos nosotros. (VALENCIA apud TORENO, 1974. p.57)

Desde os primeiros momentos, como já vimos, a difícil coexistência entre os nativos e os espanhóis não facilitou muito a aproximação entre os dois grupos, e isso fez com que o indígena tivesse sérias dificuldades em seu processo de integração na nova sociedade que os espanhóis cogitavam construir no Novo Mundo. Tal fato se evidenciou, como veremos mais adiante na análise do *corpus*, nos aspectos mais comuns da possível convivência entre espanhóis e indígenas. O medo de ser relacionado aos indígenas, considerados *a priori* como heréticos, demoníacos e muitos outros vitupérios, talvez fosse o motivo pelo qual aqueles que escreveram aos seus familiares distantes omitiam qualquer referência ao mundo indígena, aos costumes ou atividades do dia a dia destes que até pouco tempo antes eram os donos da terra. Ser indígena virou motivo de suspeita em sua própria terra. Uma carta pode ser uma portadora de boas novas, mas, por outro lado, pode também ser uma arma que se volta contra o próprio

remetente. Esse fato sem dúvida teve que ser considerado pelos colonos na hora de exteriorizar certos sentimentos em relação aos naturais, agora seus vizinhos. Antes de entrar plenamente na análise epistolar das cartas franciscanas, serão contemplados alguns exemplos, em outros epistolários, dessa proteção natural contra possíveis acusações de associação com os indígenas – nativos que agora representavam um dos aspectos mais paradoxais da colonização: estrangeiros de si mesmos.

Em outros momentos da história, fatos semelhantes aconteceram e os naturais de determinado território, então sob a tutela de outro povo, converteram-se em possíveis suspeitos de traição ou heresia em suas próprias casas. Em um exercício de acrobacia dedutiva, o historiador Serge Gruzinski compara a situação da capital do império Asteca Tenochtitlan após a conquista pelas tropas de Fernão Cortés e os sucessos que aconteceram mais tarde à temática mostrada no filme do cineasta alemão Lars Von Trier:

Aceptemos el riesgo del anacronismo y volvamos a Europa, de Lars Von Trier. A nadie se le ocurriría aproximar la derrota de la Alemania hitleriana a la caída del México indígena. Pero en la manera de filmar de Lars Von Trier descubrimos la voluntad muy evidente de evocar en imágenes el choque apocalíptico de dos universos que se enfrentan [...] En México la confusión de la vida urbana y la interferencia de los tiempos acentúan el desorden político y social. A lo largo de 1520, el fracaso de las soluciones tomadas por el nuevo poder aumenta el trastorno general. (GRUZINSKI, 2007, p.84)

Até no próprio pensamento dos membros da ordem de São Francisco respirava-se, por parte de alguns deles, um clima de desconfiança e desespero para com os indígenas, como deixa entrever o próprio Juan de Zumárraga, primeiro bispo do México, na hora de enfrentar a teimosia dos nahuas em manter, de modo camuflado, seus cultos ancestrais. A santidade do bispo não lhe impede de considerá-los de forma no mínimo antagônica.

Al mismo tiempo, para nuestra mayor pena y afrentamiento, nos, supimos que numerosos ídolos verdaderos, o sea las antiguas estatuas no las falsas, habían sido escondidas a los ojos de nuestros frailes. ¿Y dónde supondríais vos, Señor, que las escondieron? Ellos las escondieron en los cimientos de nuestros santuarios, de nuestras capillas y de otros monumentos Cristianos, ¡que fueron contruidos por trabajadores indios! Esos hipócritas salvajes, escondieron sus impías imágenes en esos lugares santos, creyendo que nunca se descubrirían. Y peor todavía, creían que podrían adorar allí a esas monstruosidades escondidas, mientras aparentaban rendir homenaje a la cruz, o a la Virgen o a cualquier santo que estuviera visiblemente representado allí. (Carta del Obispo Zumárraga sobre o mito guadalupano. Disponível em: <<http://foros.forosmexico.com/showthread.php?t=42400>>.)

Esta carta será, pela sua grande importância, posteriormente analisada na íntegra. Nessa nova sociedade, o indígena tinha pouco ou nenhum espaço nos cargos principais. Nos primeiros momentos e levados pela necessidade de controlar as massas e a cobrança dos tributos que configuravam a relação econômica entre os nahuas e os demais povos, assim como de garantir a ordem, os conquistadores, como já haviam feito durante a tomada da capital mexicana, aproximaram-se estrategicamente das elites que sobreviveram ao assédio da cidade e às epidemias que se seguiram durante as décadas subsequentes.

Uma vez repartidas as encomendas entre os colonizadores recém chegados e superados os primeiros problemas de reorganização dos principais cargos políticos, poucas eram as funções possíveis a serem desempenhadas pelos, até pouco tempo antes, donos da terra.

Um dos possíveis cargos na sociedade que surgia poderia ter sido o religioso. Visto que, após os primeiros anos de adequação, o indígena já não era tão necessário para assegurar a ordem e o seguimento da recolhida dos tributos, tal cargo poderia muito bem ter sido adotado para cuidar do espírito ainda aturdido de seus irmãos. Ao mesmo tempo, um possível clero indígena poderia ter incorporado aquele necessário interlocutor entre os dois mundos, um interlocutor que teria vislumbrado, naqueles primeiros anos, os modos de convivência de uma forma mais prática e menos teórica.

Porém, a possibilidade de incluir o indígena no corpo da nova igreja americana sempre encontrou grandes dificuldades, não apenas por parte da Coroa e da população civil, mas também dos próprios religiosos. Talvez resida nessa questão uma das chaves para tentar explicar quais foram os fatores que determinaram as difíceis relações sociais entre as duas civilizações naqueles primeiros momentos. Uma relação marcada por um lado pelo etnocídio e por outro pela resistência indígena a abandonar suas culturas e a adoção estratégica das novas crenças.

Os impedimentos por trás da falta da formação de um clero indígena

É difícil avaliar, hoje em dia, se a formação de um clero indígena durante os primeiros momentos da colonização do Novo Mundo teria ajudado a evitar que a conquista se produzisse da maneira como foi feita e com as consequências tão desastrosas que teve para a população indígena e para seus descendentes ao longo dos cinco séculos seguintes.

Segundo Robert Ricard em um de seus últimos escritos e depois de uma vida dedicada ao estudo da chamada conquista espiritual, parece que tal formação não teria servido de muita ajuda.

Ahora veo más claro que la formación de un clero indígena no era una panacea y que no podía resolverlo todo. Acaso cometí una equivocación cuando imaginé que, creando un clero indígena, los misioneros hubieran resuelto de una vez cuantos problemas quedaban planteados en la historia religiosa y social de México. De todos modos, los problemas que se presentaron en el siglo XVI a los gobernantes temporales y espirituales de México atestiguan, de manera impresionante, el profundo desconcierto de los españoles frente a la nueva humanidad que acababan de descubrir. (RICARD, 1986, p.30)

Talvez, como observa Ricard, a participação dos indígenas na nova igreja que se formava não tivesse ajudado muito a solucionar os problemas que se apresentaram, problemas estes provocados em razão do enorme impacto que significou o choque de culturas. Contudo, podemos afirmar que a participação de um clero indígena poderia ter melhorado em muito a compreensão da nova realidade e a aproximação às culturas e aos costumes locais de um modo mais benevolente e menos demonizante.

A consideração da realidade indígena a partir de uma, impossível na época, alteridade bem entendida, ou seja, a observação do outro na perspectiva do próprio outro, sem dúvida teria melhorado as condições de vida dos indígenas e teria sido, sem dúvida, um fator decisivo para deter, de primeira mão, as atrocidades cometidas contra as populações locais. Barbaridades estas que, muitas vezes, os próprios religiosos viam escandalizados sem nada poderem fazer.

A distância entre os dois mundos poderia ter sido encurtada e a convivência entre europeus e indígenas poderia ter sido marcada mais pela negociação do que pela negação; mais pela tolerância do que pela intolerância.

A partir dos primeiros momentos da colonização e principalmente desde que se conhece a existência de uma cultura bem mais organizada, social e tecnologicamente, do que as encontradas pelos primeiros navegantes durante o período insular, os conquistadores compreenderam que estavam diante de um Novo Mundo, de uma complexa forma de sociedade que, em muitos casos, não guardava nenhuma relação de semelhança com a sua. Das primeiras imagens idílicas do novo éden, descritas por Cristóvão Colombo e ratificadas poucos anos depois pela Carta de Pero Vaz de Caminha e de tantos outros informantes, até as horrendas descrições feitas – por Fernão Cortés nas Cartas de relação – dos rituais e

sacrifícios humanos perpetrados pelos indígenas, muitas coisas haviam mudado na percepção dos conquistadores sobre aquelas novas terras.

De anjo a demônio, a benevolente adjetivação conferida nos primeiros momentos por alguns ao indígena alterou-se rapidamente. Somadas, a nova concepção do nativo americano e a urgência em tirar proveito das novas propriedades da Coroa espanhola determinaram o modo de relacionamento a ser posto em prática com os naturais.

No que concerne aos nativos, a recepção aos recém chegados pode ser vista, até hoje, como uma mistura de misticismo lendário religioso por parte de muitos povos que imaginavam os estrangeiros como deuses; por outro lado, diante do empenho destes últimos em conquistar a capital Mexica, numa visão mais prática, e do sentimento de alívio que se respirava pela maioria desses povos tributários diante da possibilidade de acabar com aqueles que, durante séculos, haviam-lhes obrigado a pagar tais impostos.

De uma maneira ou de outra, com ou sem misticismo, não demoraria muito tempo até que os indígenas descobrissem que aqueles homens barbados sobre seus assustadores animais não eram deuses voltando para sua terra, mas somente estavam interessados nas riquezas materiais. Não prestavam muito valor ao mundo espiritual sobre o qual se assentava todo o mundo mesoamericano, e como mais tarde se evidenciaria cruelmente, também não valoravam muito a própria crença que tão orgulhosamente exibiam, em forma de cruces ou de imagens sacras, em seus estandartes e escudos, objetos que faziam questão de colocar em todas as cidades que conquistavam.

Esse inusitado fato criou entre os indígenas um estado de desconfiança para com os espanhóis e, ao mesmo tempo, um terrível desencanto contra os próprios deuses, que os tinham abandonado e os deixado naquele lamentável estado de desamparo.

Caberia aos espanhóis mostrar aos indígenas a existência de outro Deus, de outra alternativa: o único Deus verdadeiro, aquele que nunca os abandonaria. Coisa que, por mais insólito que pareça, esse mesmo Deus lhes tinha negado até então, ou pelo menos era assim como se surpreendia o intelectual europeu, ainda no século XVII, diante desse lapso por parte do criador do mundo.

Tal pensamento, que encontra eco nas idéias de Frei Jerônimo de Mendieta, visto pela perspectiva atual pode ser considerado como algo discutível; porém, no século XVI, nos alvares da gesta americana, ele foi, por um lado, a chave para dar início ao processo da chamada conquista espiritual da América, e por outro, um dos motivos que levantou a polêmica sobre o método mais adequado para colonizar aquelas terras.

La conquista militar no fue el único trauma que el hombre blanco causó a los indios americanos. A la derrota militar se añadieron otras muchas imposiciones que resultaron a la larga más dolorosa y frustrantes. Sin duda, la más importante de todas consistió en la obligación de aceptar las creencias religiosas de los vencedores. La extirpación de las religiones nativas y su sustitución por el cristianismo se hizo por lo general de forma pacífica; sin embargo, la situación llegó a ser tan dramática en algunos momentos que la evangelización puede considerarse como una autentica conquista espiritual. (CHAMORRO, 1985, p.28)

A igreja romana – que nos primeiros momentos defendeu contra toda crítica sua predileção pela Espanha para cuidar da colonização dos novos territórios, emitindo, para isso, uma série de Bulas que ratificavam tal decisão na prática –, com o passar do tempo, diante da nova realidade e pressionada pelas críticas dentro de seu próprio seio, redigiu uma nova série de Bulas, entre as quais se destacou uma em especial: a Bula Sublimis Dei, ditada em 1537, foi promulgada pelo Papa Paulo III, em face das numerosas reclamações por partes dos religiosos enviados ao Novo Mundo, para ratificar a pertinência da presença dos espanhóis naquelas terras, pertinência legitimada pelo sagrado dever da evangelização. Ao mesmo tempo, justificava-se a “pacificação” das terras indígenas. Um dos procedimentos mais surpreendentes utilizados para explicar a presença espanhola era o requerimento aprovado pelas Leis de Burgos nos primeiros anos do século XVI. A Sublimis Dei foi um antecedente direto das futuras Leis de Burgos, promulgadas em 1542 e recebidas nas colônias com a no mínimo irônica frase: “Se Cumpram, porém no se obedeçam”.

Com o tempo, outras novas Bulas, como a citada Sublimis Dei, questionaram o modo de colonização e evangelização a ser posto em prática.

Dúvida e consciência; a sombra por trás do *Requerimiento*

Visto hoje, o controvertido *Requerimiento* poderia muito bem entrar na lista de leis e determinações absurdas que abundaram durante o processo de colonização americana. Porém, examinando-o com maior detalhe e dentro de seu contexto original, é possível observar que ele era algo mais que um manifesto estranho que os indígenas ouviam surpreendidos e nada entendiam; no hipotético caso de entenderem alguma coisa, não compreendiam porque deviam mostrar sua subordinação a um Deus e a um Rei que jamais haviam visto, mais que isso, era a lei e o procedimento da leitura oficial do mesmo justificava diante de Deus e dos

homens a conquista militar das terras dos indígenas e a ação militar contra estes. Se até então as conquistas militar se faziam entrando sem bater na porta, agora o *Requerimiento* era como pedir licença antes de entrar. Algo até então inédito na ocupação militar de um território.

O *Requerimiento* era um ritual que se repetia, a partir de 1513, a cada vez que os conquistadores deparavam-se com uma nova comunidade; consistia em convocar o chefe local para ler um documento oficial através do qual se instava o indígena a aceitar a palavra de Deus e a reconhecê-lo como o único Deus. O índio, assustado ou impressionado diante de tal ritual, muitas vezes caía numa confusão que não fazia senão complicar ainda mais as coisas. Se o cacique da tribo ignorasse as palavras do religioso ou do representante da Coroa, ou, como freqüentemente acontecia, o chefe indígena, embravecido diante da ousadia dos estrangeiros, jogasse a Bíblia no chão, isso já justificava a ação conquistadora dos invasores. A guerra justa contra o infiel tinha desde esse momento um argumento a seu favor e ninguém poderia recriminar tal ação.

Porém, se esse procedimento não se sustentava pelo ponto de vista dos indígenas, encontrava uma justificativa legal ao ponto de vista dos espanhóis, que desde os primeiros momentos da conquista esboçaram a dúvida sobre a questionável ação colonizadora no Novo Mundo e o direito a usurpar e escravizar as populações locais. *Encomenderos*, conquistadores e às vezes os próprios religiosos encontraram nesse requerimento um modo senão perfeito, pelo menos razoável, de justificar sua ação nas novas terras.

Algo inquestionável, sobre o que não restava nenhuma dúvida, era a necessidade de afastar os indígenas das trevas nas quais viviam e mostrar-lhes a luz da fé cristã. Essa idéia foi a que quase sempre amparou leis e decisões que, assim como o *Requerimiento*, poderiam parecer decisões absurdas dentro do contexto americano. Porém, ganhavam coerência na hora em que se convertiam em justificativas legitimadas pelas leis dos homens e de Deus para empreender a conquista e a erradicação da heresia americana. Em momento algum foi considerada a possibilidade de manter, ao menos em parte, o culto ancestral dos indígenas. Pela perspectiva de quem se considerava portador da fé no único Deus verdadeiro, todas as crenças anteriores deveriam ser abolidas sem discussão.

Desde a chegada dos primeiros índios no continente europeu trazidos por Colombo, já se questionou a problemática ética sobre como proceder com eles e se era ou não possível, do ponto de vista moral, vendê-los como escravos. Essa questão provocou a impossibilidade de Pedrarias Davila iniciar sua expedição em 1513 até que fosse decidido como atuar de forma

correta e cristã diante da colonização dos indígenas. A questão foi resolvida por meio da criação do já citado *Requerimiento*.

O *Requerimiento* nasce fruto do consenso de teólogos como Frei Matias Paz e o próprio confessor do monarca, Frei Tomás de Matienzo, e pela reiterada solicitação dos religiosos trasladados ao Novo Mundo, com o firme propósito de tentar pôr fim aos maus tratos infringidos pelos espanhóis nas novas terras da Coroa contra os súditos do monarca.

O texto que deveria ser lido aos indígenas antes de qualquer ação de hostilidade contra eles, entre outras coisas, dizia o seguinte:

De parte del rey, Don Fernando, y de su hija, Doña Juana, reina de Castilla y León, domadores de pueblos bárbaros, nosotros sus siervos, os notificamos y os hacemos saber, como mejor podemos,

Que Dios nuestro Señor, uno y eterno, creó el cielo y la tierra, y un hombre y una mujer, de quien nos y vosotros y todos los hombres del mundo fueron y son descendientes y procreados, y todos los que después de nosotros vinieran. Mas por la muchedumbre de la generación que de estos ha salido desde [hace] cinco mil y hasta más años que el mundo fue creado, fue necesario que los unos hombres fuesen por una parte y otros por otra, y se dividiesen por muchos Reinos y provincias, que en una sola no se podían sostener y conservar. (...)

Así que sus Majestades son Reyes y señores de estas islas y tierra firme por virtud de la dicha donación; y como a tales Reyes y señores algunas islas más y casi todas a quien esto ha sido notificado, han recibido a sus Majestades, y los han obedecido y servido y sirven como súbditos lo deben hacer, y con buena voluntad y sin ninguna resistencia y luego sin dilación, como fueron informados de los susodichos, obedecieron y recibieron los varones religiosos que sus Altezas les enviaban para que les predicasen y enseñasen nuestra Santa Fe y todos ellos de su libre, agradable voluntad, sin premio ni condición alguna, se tornaron cristianos y lo son, y sus Majestades los recibieron alegre y benigneamente, y así los mandaron tratar como a los otros súbditos y vasallos; y vosotros sois tenidos y obligados a hacer lo mismo.

Por ende, como mejor podemos, os rogamos y requerimos que entendáis bien esto que os hemos dicho, y toméis para entenderlo y deliberar sobre ello el tiempo que fuere justo, y reconozcáis a la Iglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al Rey y Reina doña Juana, nuestros señores, en su lugar, como a superiores y Reyes de esas islas y tierra firme, por virtud de la dicha donación y consintáis y deis lugar que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho.

Si así lo hiciereis, haréis bien, y aquello que sois tenidos y obligados, y sus Altezas y nos en su nombre, os recibiremos con todo amor y caridad, y os dejaremos vuestras mujeres e hijos y haciendas libres y sin servidumbre, para que de ellas y de vosotros hagáis libremente lo que quisierdes y por bien tuvierdes, y no os compelerán a que os torneis cristianos, salvo si vosotros informados de la verdad os quisierdes convertir a nuestra santa Fe Católica, como lo han hecho casi todos los vecinos de las otras islas, y allende de esto

sus Majestades os concederán privilegios y exenciones, y os harán muchas mercedes.

Y si así no lo hicieseis o en ello maliciosamente pusieseis dilación, os certifico que con la ayuda de Dios, nosotros entraremos poderosamente contra vosotros, y os haremos guerra por todas las partes y maneras que pudiéramos, y os sujetaremos al yugo y obediencia de la Iglesia y de sus Majestades, y tomaremos vuestras personas y de vuestras mujeres e hijos y los haremos esclavos, y como tales los venderemos y dispondremos de ellos como sus Majestades mandaren, y os tomaremos vuestros bienes, y os haremos todos los males y daños que pudiéramos, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen; y protestamos que las muertes y daños que de ello se siguiesen sea a vuestra culpa y no de sus Majestades, ni nuestra, ni de estos caballeros que con nosotros vienen.

Y de como lo decimos y requerimos pedimos al presente escribano que nos lo dé por testimonio signado, y a los presente rogamos que de ello sean testigos. (Texto completo do Requerimiento em HANKE, 1988, p.53-55)

Esse singular documento encontrou também uma voz contrária na célebre figura do padre dominicano Francisco de Vitoria, que não via com bons olhos uma medida amparada numa série de argumentos que ele considerava improcedentes na hora de tratar a questão indígena. Vitoria, através de seus *Justos Títulos* e de seu texto *Sobre los indios*, defendeu uma série de pontos que questionaram a legitimidade da ocupação das Índias levada a cabo pelos espanhóis. Tal atitude de Vitoria, assim como a atitude precedente de seu irmão de Ordem, Frei Antonio Montesinos, provocou a ira daqueles que defendiam a escravidão natural indígena com base no princípio aristotélico de que uma cultura superior tem o direito de submeter uma outra, reconhecida como inferior. O *Requerimiento* ajudava a verificar tal inferioridade, além de confirmar a pouca receptividade por parte dos nativos diante da palavra de Deus.

A evangelização americana: alguma vez existiu um modelo fixo?

A presença de religiosos no Novo Mundo, como já foi visto aqui, materializou-se desde a segunda viagem de Colombo, datada de setembro de 1493. Não se tem certeza da participação de algum deles na primeira viagem.

A Coroa espanhola, juntamente com empreendedores privados, financiou a aventura colombiana, embora não depositasse muita fé no sucesso de uma aventura nunca antes realizada, o que justifica a ausência de missionários na viagem. Na segunda empreitada do agora Almirante, e já com a segurança das novas terras encontradas, a Coroa mudou de postura.

A partir daquele momento, todas as navegações oficiais, empreendidas primeiro pela Coroa espanhola e posteriormente pela portuguesa, com destino às terras ainda por desvelar,

eram protagonizadas por uma série de cargos fixos, entre os quais sempre se encontravam alguns religiosos. Estes tinham como missão abençoar as novas terras alcançadas, bem como pronunciar as primeiras missas que certificariam, diante dos olhos de Deus e principalmente das outras coroas européias, o poder sobre as terras conquistadas.

Desde os primeiros momentos da colonização, podem ser observados os conflitos que se repetiram durante os séculos seguintes entre os conquistadores e os religiosos. Tal fato pode ser corroborado, já nos primeiros anos, pelo litígio produzido entre o Padre Buil e Cristóvão Colombo na segunda viagem do Almirante, apenas um ano após a descoberta:

El hecho es, según se desprende de la narración de Fernández de Oviedo (Sumario de la Natural historia de Indias) y de las cartas últimamente conocidas del Rey a Colón y de Fr. Bernardo Buil a los Reyes que el Almirante se extralimitó sin duda en lo que se refiere a castigos y malos tratos impuestos a los españoles y que el Vicario Apostólico, como decía el citado cronista con frase gráfica “Se le iba la mano” (LEMA, 1892, p.10)

Décadas mais tarde, em 1511, o Padre da Ordem dos Dominicanos Antonio Montesinos levantou seu grito aos céus e a quem mais quisesse ouvir sua exaltada denúncia das atrocidades cometidas pelos espanhóis contra os indígenas:

Me he subido aquí - les dijo - yo que soy la voz de Cristo en el desierto de esta isla, y por tanto conviene que con atención, no cualquiera, sino con todo vuestro corazón, la oigáis; la cual voz os será la más nueva que nunca oísteis, la más áspera y dura, la más espantable que jamás pensasteis oír todos estáis en pecado mortal y en él vivís, por la crueldad Y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a que estos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas de ellas, con muertes y estragos, habéis consumido? Estos, ¿No son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amarles como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis, esto no sentís? ... Tened por cierto que, en el estado en que estáis, no os podéis salvar más que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo. (Frei Montesinos. Disponível em: <<http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglLA/Montesinos.htm>>.)

Antes da chegada dos juristas espanhóis, durante os primeiros anos, esses religiosos estavam entre os poucos alfabetizados da colônia e por isso desempenhavam, além de sua missão divina da evangelização, a incumbência de relatar as vicissitudes do processo de colonização e denunciar oficial ou extra-oficialmente os abusos cometidos pelos conquistadores.

Muitas vezes, tais denúncias por parte dos religiosos não eram muito bem vistas pelos agora novos senhores da terra, e em pouco tempo as relações entre uns e outros passaram a estar marcadas pela constante discórdia.

A missão empreendida pela igreja no Novo Mundo sempre se caracterizou pela controvérsia. Por um lado, os religiosos faziam o papel de informantes das tropelias cometidas pelos espanhóis nas novas terras e isso lhes colocava numa boa posição diante da Coroa, ao menos nos primeiros momentos da colonização; por outro lado, essa função de informante convertia-os, muitas vezes, em pessoas não muito bem vistas entre os próprios espanhóis, os quais, por sua vez, escreviam ao mesmo monarca denunciando a atitude dos religiosos.

Numa carta enviada ao Monarca Filipe II pelo defensor dos índios Don Diego Rodriguez Bibanco, em 1563, o autor suplica que sejam expulsos das Índias os religiosos da Ordem de São Francisco.

[...] Cada uno por sí an hecho desatinos é castigos en estos yndios, nunca oídos en todas las Yndias, so color y diziendo que eran y estauan ydolstras... pidieron auxilio Real al alcalde mayor de estas provinçias, que es el doctor Diego Quixada, á quien V.M. enbió a ellas puede auer dos años poco más o menos, el qual ynconsiderablemente, y como ombre liviano de poco juízo y prudencia, les dió juezes legos con poderes bastantes para que executasen todo lo que los frayles les mandasen: esto sin ver proceso ny culpa que oviese en los yndios, por donde pudiera dar el auxilio Real, sino por sola la relacion de los frayles ydiotas, que en algunos dellos no saben leer. Y así, con el poder que ellos dezian que tenian como juezes apostolicos y con el que vuestra justicia mayor les dió, començaron el negocio con gran riguridad é atrocidad, poniendo los yndios en grandes tormentos de cordeles é agua, y colgandolos en alto á manera de tormento de garrucha con piedras de dos y tres arrovas á los pies, y alli colgados dandoles muchos açotes, hasta que les corria á muchos de ellos sangre por las espaldas y piernas hasta el suelo; y sobre esto los pringavan, como se acostumbran hazer á negros esclauos, con candelas de çera ençendidas é derritiendo sobre sus carnes la çera dellas; [...] (TORENO, 1974, p.392)

Ironicamente, numa outra carta enviada por dez caciques indígenas da península do Yucatán, são os próprios indígenas que solicitam ao monarca o envio de religiosos de São Francisco para seus territórios.

Suplicamos a V. M. se compadezca de nuestras ánimas y nos envíe frailes franciscanos que nos guíen y enseñen la carrera de Dios, y en especial algunos que han ido de estas partes a España, que sabían ya muy bien la lengua de esta tierra con que nos predicaban, que se llaman fray Diego de Landa, fray Pedro Gumiel, de la provincia de Toledo, y fray Miguel de la Puebla y los demás que V. M. fuere servido. (TORENO, 1974, p.407)

Lopez. J.I

Numa outra carta expedida somente um mês depois por outros caciques da mesma região, estes escrevem ao monarca para informá-lo dos tormentos, mortes e roubos cometidos pelos membros da ordem seráfica.

70
 S. C. R. mag
 yoklal achina mob tula cal, ceh ah tepale, naatas caah ti yulolalil bidia
 nah tula cal v ched al calukulobe, lai tahoklal ceh ah tepale. bñlcam atuntic
 chil auahaulilob yah bebe cahulob, cautrac vñch hachob yetel v cas cumicob
 yetel v cambecicob himac mabal yoh maobe, baxx nachacon yetel hippnacod
 an ti yahautil castilla tilobe / canaat ma tanoliaml tamen. ceh ah tepale. bai
 hime zana coon yare / uacox tauul yalabal axim hifibal bahal yan v nagtoo.
 bidia ca cabalil ti axotol, yetel ah mummyail tubal v bail yohol cobe, lai tahok
 lac liul calic tech ceh ah tepale, he ca chimpam corol ti xpianuic tiocolal v chie.
 fray lesob cambecoon ti doctrinae. lobix tah men v doctrinas yetel v numyaob
 con v peñ hoh. cautrec tahob yal mah thamil dior toon, cahahal yamaobixan
 bai cahahal yumobe. baxx vachob toon bai v yamaillonob v hahalmehen
 himenelob tunkohol yetel chapahal. yetel mup in tabal himen cion. vpat
 conob had maitun pimob cula nob vay tiluum laye. yetel bax maton yu
 lesob vchayam talob te tiluumil castillae. yoklal nachil yetel pikamil toyic.
 okot ba caah tech ceh ah tepale. caauohex aich tacpizan. caatumte caa
 hixante fray les franciscos toon. payic cabeel yetel cambecicoon tubelil
 dior. vñch tailob himac hoh yan hoh vay tiluum bñob tiluumil castilla tu
 caten telae. laohi bahal oheh mail catham liul v techiconob yetel v cam
 beciconob euche. laohi v habaob lae. fray diego delanda / fray pedro gumiel
 tuprovincial toledo v hach, noh laihi fray diego delandae himen v nohol
 v yabil vñbilil yetel yutzel tunch cayumil tidior. lai hadi yabil capay ti
 padresob bahim auolah. tech ah tepale. yoklabix canat mail yetel bñmil
 ti col mail ca mac pak mabac tanlah lie cuxgime tech ceh ah tepallae. vñcto
 on ta xpianuic pulcal tula cal. baxx alamil col bñm antbaoco tamen ti
 cecal. ceh ah tepale. cayumil ti dior cas cumic yetel bail cumic v nachu
 nic auik. tñfmla hile. vay yucatan tubuluc te hebexo. 1507. mter.
 Don Luis pedro
 nador amkal
 Don Luis batob
 ti chulul.
 Andres ped batob
 ti chulul.
 martinez
 batob kunun
 vñnaniob achinam auah tala hulob
 vñbemic acilich habob. ceh ah tepale
 In trasobol. umkal
 atlee.
 Don Luis ped batob
 amkal
 jallo de
 fiant ped ba
 tab cu pach.
 Diego bernardinopoch
 atlee amkal.
 tomas ped batob
 kiba.
 batob ti chav
 nic
 102
 MEXICO, 347

2. Carta de Dez Caciques de Yucatán solicitando religiosos da Ordem de São Francisco ao monarca espanhol Filipe II (1567).
Fonte: <http://cvc.cervantes.es/obref/arnac/indias/ind15.htm>

Na análise detalhada a que serão submetidas algumas dessas epístolas, tentamos entender o que realmente existiu por trás da correspondência, e ao mesmo tempo considerar, dentro do contexto temporal das mesmas, alguns outros aspectos que possam ajudar no questionamento dessa controversa presença dos religiosos nos primeiros momentos da evangelização americana, assim como suas relações com os diferentes grupos implicados no processo de colonização do Novo Mundo.

Denúncias como as efetuadas pelo padre Bartolomé de las Casas, pelo Padre Antonio Montesinos ou por outros membros das diferentes ordens evidenciaram, com o passar do tempo, de que forma essa outra missão informadora dos padres foi de importância fundamental na tentativa de evitar um desastre ainda maior entre os naturais. Como já foi contemplado aqui, muitas vezes as denúncias dos religiosos faziam com que fossem tomadas medidas tão controversas como o *Requerimiento* ou o debate sobre a guerra justa, entre outras; porém, diante dos fatos, era preciso agir prudentemente a fim de evitar que a tentativa de conter os abusos fosse em vão por não haver uma base jurídica adequada.

A acusação das atrocidades perpetradas pelos conquistadores foi uma constante preocupação por parte das diferentes ordens, provocando, durante as primeiras décadas do século XVI, o início de um longo debate jurídico sobre a pertinência ou não de se tomar a posse de terras que já tinham seus prévios proprietários.

A posição dos religiosos variava de acordo com cada ordem, sendo os dominicanos os principais representantes das denúncias. No entanto, todos eles coincidiam no fato de que se a suposta pacificação continuasse tal como estava sendo praticada, em poucas décadas não haveria mais ninguém para se proteger.

A própria Coroa espanhola, por meio da figura da Rainha Isabel, deixou evidente que o trato com as populações indígenas devia estar marcado mais pela tolerância do que pela violência.

Não é casualidade que poucos anos após a descoberta colombiana o Papa Alejandro VI, nascido na cidade espanhola de Valência e pertencente à importante família dos Borgia, confirmasse a rainha católica como madrinha e protetora dos indígenas e proclamasse, num tempo recorde, as Bulas Papais que corroboravam o patronato da Coroa espanhola sobre as terras descobertas.

No codicilo de seu testamento, a rainha católica Isabel de Castela deixa claras instruções no que concerne ao tratamento e à evangelização dos novos súditos da Coroa de Castela e Aragão.

Item, por quanto al tiempo que nos fueron concedidas por la Santa Sede Apostólica las Islas y Tierra Firme del Mar Océano, descubiertas y por descubrir, nuestra principal intención fue al tiempo que lo suplicamos al Papa Alejandro Sexto, de buena memoria, que nos hizo la dicha concesión, de procurar inducir y traer los pueblos de ellas y convertirlos a nuestra santa fe católica, y enviar a las dichas Islas y Tierra Firme, prelados y religiosos y otras personas doctas y temerosas de Dios, para instruir [a] los vecinos y moradores de ellas en la fe católica, y enseñarlos y doctrinarlos [en] las buenas costumbres, y poner en ello la diligencia debida [?], según más largamente en las letras de la dicha concesión se contiene; por ende suplico al Rey mi señor muy afectuosamente, y encargo y mando a la dicha Princesa mi hija y al dicho Príncipe su marido, que así lo hagan y cumplan y que este sea su principal fin, y en ello pongan mucha diligencia, y no consientan ni den lugar que los Indios vecinos y moradores de las dichas Indias y Tierra Firme, ganadas y por ganar, reciban agravio alguno en sus personas ni bienes, mas manden que sean bien y justamente tratados, y si algún agravio han recibido lo remedien y provean por manera que no se exceda en cosa alguna lo que por las letras apostólicas de la dicha concesión nos es infungido y mandado. (Disponível em: <<http://hispanidad.tripod.com/testame.htm>>).

Como dissemos antes e voltaremos a dizer mais adiante, a eleição da Espanha para cuidar das almas dos indígenas não foi casual, mas sim algo arquitetado após uma aprofundada reflexão que o tempo só viria confirmar. A revolução em todos os sentidos que significou a chegada das idéias humanistas tinha afetado não só os campos das artes, da percepção da própria essência do homem, mas colocado mais lenha no antigo debate sobre o questionável poder onipotente da igreja romana e sua seqüência de corrupções ao longo dos séculos. Este último fato provocara uma ruptura no interior da própria igreja, ruptura que, se por um lado suscitou a reforma interna, por outro derivou num paulatino e crescente afastamento de fiéis do conforto dos braços da Santa Madre Igreja Romana. O anti-clericalismo estava nas bases do pensamento humanista. Porém, nem todas as vertentes desse humanismo renovador afastaram-se da igreja romana.

O avanço dos ideais reformistas, que em poucos anos espalharam-se por toda a Europa na mão de Martin Lutero, deixou a igreja ocidental dividida entre a antiquada e dogmática instituição romana e as numerosas igrejas nacionais que apareceram ao longo do continente e reivindicaram uma nova forma de entender a vida religiosa fora do padrão romano. Ao mesmo tempo, os reformistas criticavam a forma como a igreja de Pedro utilizava seu poder para manipular as consciências alheias no seu próprio benefício. Era cada vez mais evidente a urgência de uma reforma religiosa. A própria instituição romana estava consciente disso, mas não era muito a favor de ceder parte de seu poder em troca de nada. Alguns países, como a Espanha, já haviam iniciado o processo de reforma bem antes da irrupção das idéias luteranas.

A reforma cisneriana, como será explicitado posteriormente, foi um claro antecedente do reformismo que revolucionou a igreja no século XVI.

Diante dessa situação e com um continente dividido pelos cada vez mais notórios movimentos reformistas, a Sede romana decide enfrentar o problema da melhor maneira possível. Ou seja, sem ceder nada, ou quase nada.

O primeiro passo dado foi acusar de forma veemente a heresia existente por trás do movimento reformista, e imediatamente iniciar uma brutal perseguição dos mentores da mesma e de todos os seus simpatizantes. Uma vez demonizada a causa reformista e iniciado o processo de repressão com a ajuda do revigorado Tribunal do Santo Ofício, o segundo passo lógico seria encontrar aliados para sua causa e contra os movimentos de reforma, aliados estes que garantissem sua lealdade em troca, claro está, de alguns favores. É nesse momento em que entra o papel da Coroa de Castela e Leão e as figuras dos reis católicos, monarcas que não somente se autodeclaravam como católicos, mas que recentemente haviam expulsado os árabes e os judeus de seus territórios como uma forma de afiançar a unidade nacional, tanto política como religiosa. Católica, apostólica e romana: com tais atributos, não era difícil saber qual país o Papa escolheria para a defesa da cristandade frente ao avanço luterano. A Coroa de Castela tinha longa experiência na luta contra os infiéis, luta que, no tempo da reconquista, adquirira um matiz próximo a uma cruzada redentora. Uma vez finalizada a luta contra os pagãos vindos do Oriente, era a vez de enfrentar a heresia vinda da própria Europa, com todas as suas forças. Porém, a tarefa não seria fácil; nem todos nas terras dos reis católicos tinham uma posição contrária aos movimentos reformistas.

Por outro lado, a recente descoberta de novas terras além dos mares poderia significar a incorporação numérica de grandes proporções de novas almas à causa católica. Diante de todos esses fatores, pode-se explicar porque Roma opta por entregar à Espanha o patronato das Índias. Essa decisão vaticana induz a Coroa a incorporar ao seu reino quantos indígenas aparecessem à sua frente, ou melhor, à frente dos religiosos agora investidos de poderes para converter os indígenas em súditos cristãos. As conversões em massa perpetradas por algumas ordens religiosas, como a franciscana, por vezes ganharam um tom quase surrealista, porém necessário.

Eran tantos los que se venían a bautizar que los sacerdotes bautizantes muchas veces les acontecía no poder levantar el jarro con que bautizaban por tener el brazo cansado, y aunque remudaban el jarro les cansaban ambos brazos, y de traer el jarro en las manos les hacían callos y aun llagas. [...] En aquel tiempo acontecía a un solo sacerdote bautizar en un único día cuatro, y

cinco y seis mil: y en Xuchimilco bautizaron en un día dos sacerdotes más de quince mil. (BENAVENTE, 2001, p.213)

Esse incrível incremento de almas nas fileiras da cristandade guardava uma relação direta com o caráter providencial da obra missionária no Novo Mundo. Tal pensamento está muito presente desde os primeiros dias da evangelização; personagens como Cristóvão Colombo, Bartolomé de las Casas ou o historiador Lopez de Gomara enxergaram a evangelização como uma obra ditada pelo próprio Deus. Entre os historiadores indígenas posteriores à conquista, também esteve presente tal pensamento da providência divina, de ajuda milagrosa às tropas espanholas nas batalhas, como testemunha o texto de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl:

Fue caso milagroso, porque demás de ir muy mal herido el capitán Cortés en la cabeza y con un callo de ella menos, todos los más y los amigos estaban afligidos, heridos, muertos de hambre y maltratados, en medio de doscientos mil hombres que como tigres rabiosos los iban despedazando; mas fue tanto el valor y fe viva de Cortés, que así como invocó a Dios, a su madre y al apóstol San Pedro su abogado y sus compañeros a Santiago, todo se allanó y rindió (según común opinión de los naturales se aparecieron en su favor y defensa) y cogiendo el estandarte real de México, como cosa ganada en tan peligrosa batalla, fue triunfando con él prosiguiendo su viaje. (IXTLILXÓCHITL, 1520, p.265)

Dentre alguns membros da ordem franciscana também se prodigou tais idéias messiânicas e providenciais. Se Frei Toribio de Benabente deixou isso registrado em várias ocasiões, esse pensamento fica ainda mais evidente nas palavras de Frei Jerónimo de Mendieta, que não hesita em comparar a Nova Espanha à terra prometida. Nessa esdrúxula e retórica comparação, Fernão Cortês representa o novo Moisés e o povo mexica é o povo escolhido por Deus (p.108). O padre franciscano também enxerga na evangelização americana uma possibilidade de fazer oposição à importante perda de fiéis motivada pela Reforma.

D. Fernando Cortés, para por medio suyo abrir La puerta y hacer camino a los predicadores de su Evangelio en este nuevo mundo donde se restaurase y se recompensase la iglesia católica con la conversión de muchas ánimas, la perdida y daño grande que el maldito Lutero, había de causar en la misma sazón y tiempo en la antigua cristiandad. (MENDIETA, 1973, p.108)

Não eram poucos os fatores que se somavam na hora de questionar o trato dado aos aborígenes e principalmente à forma de situá-los dentro do contexto do Novo Mundo que o imaginário trasladado dos europeus estava concebendo. Um Novo Mundo que se apresentava mais como uma recreação utópica de seu próprio continente, agora apelidado de Velho Mundo, de que como uma colonização que prestasse atenção aos costumes e tradições locais.

Deixando de lado, por um momento, os agentes econômicos, que foram os impulsionadores principais do projeto colonizador, encontramos como incumbência dos sábios da igreja, tanto de um lado do continente americano como de outro, mensurar o papel do indígena dentro desse complexo projeto renovador.

Ancorada no velho ideário posto em prática em diversos momentos de seu processo de expansão pelo mundo, a igreja decidiu qual seria o melhor modo de levar a palavra de Cristo às diversas comunidades indígenas. Tal questão, já discutida anteriormente, gerou um debate de difícil resolução entre aqueles que defendiam a guerra justa contra os indígenas e os que optavam pela redução destes em áreas separadas da influência dos colonizadores europeus.

As Bulas Papais tiveram uma grande importância no interior do debate de tão delicado assunto e foram o antecedente direto das Leis Novas de Índias que em 1542 o Padre Dominicano Bartolomé de las Casas levaria até os governadores dos novos territórios para tentar evitar o que já começava a ser inevitável: a destruição física das Índias.

Mas a discussão, de marcado matiz filosófico e humanista, dividia-se por sua vez entre aqueles que defendiam sua posição a partir da Península Ibérica, sem jamais terem colocado o pé no solo americano e aqueles que o faziam a partir do continente recém descoberto. Essa diferença foi fundamental na hora de entender a realidade indígena e julgar o modo como se estava realizando a colonização e como deveria ser levada a cabo a ocupação e o processo evangelizador. Os diferentes pontos de vista dos principais protagonistas da famosa “Polêmica dos naturais”, no ano de 1550, – Juan Gines de Sepulveda e Frei Bartolomé de las Casas – tinham por trás os referentes pessoais de cada um deles. O primeiro, exaltado defensor da guerra justa contra os indígenas, amparado no princípio aristotélico que defendia a natural servidão dos povos considerados inferiores, jamais pisou no solo americano, e sua reivindicação partia mais da aplicação de um aspecto jurídico do que de uma atitude contra os indígenas com os quais não havia tido contato algum. O segundo, o frade dominicano Bartolomé de las Casas, começou seu vínculo com o Novo Mundo desde muito cedo: com dezoito anos embarcou com destino aos novos domínios da Coroa, onde enriqueceu em pouco tempo e ganhou, por parte dela, diversas encomendas. Dez anos mais tarde, em 1512, ele abandonou tais encomendas e ingressou na ordem dos dominicanos para dar início à sua longa jornada em defesa dos indígenas. Como se pode observar, a trajetória de um e de outro são muito diferentes e servem-nos de exemplo para evidenciar a disparidade existente entre a teoria e a prática quando nos referimos ao modo de entender a realidade indígena e os meios de colonização das terras e de evangelização dos nativos.

Alguns estudiosos atuais, em seu questionamento da dita evangelização, divergem sobre um assunto que se nos apresenta agora, na distância temporal de quase cinco séculos, como um bom começo para o debate objetivo deste trabalho e, mais concretamente, deste segundo ponto: existiu um modelo fixo de evangelização no projeto franciscano aplicado nas terras de Nova Espanha? Para o professor Pedro Borges Moran, os franciscanos que chegaram ao Novo Mundo em diferentes datas ao longo do século XVI – ao México, em 1523; ao Peru, em 1529; à atual Argentina, em 1536, etc., até alcançarem quase todos os assentamentos espanhóis do Centro e Sul da América –, utilizavam o modelo de evangelização importado da Europa quase idêntico e derivado da série de instruções que os primeiros religiosos levavam consigo em sua viagem à colônia descoberta décadas antes durante o período anterior, conhecido como insular.

Os debates dialéticos entre os que defendiam a conquista (militar) como única maneira de fazer os índios compreenderem a palavra de Deus e aqueles que buscavam um meio mais benevolente, baseado na predicação do evangelho sem a presença de soldados, estenderam-se por décadas, alcançando o século XVII. Não se chegou nunca a uma conclusão sobre como proceder, pois se do lado teórico havia as instruções provenientes da Espanha, da perspectiva mais prática e já em terras americanas, havia a constante desobediência a tais Leis de Índias.

Para o saudoso professor Paulino Castañeda, em conversação mantida com o autor desta tese, seria muito difícil, devido à complexa e arraigada cosmogonia dos antigos mexicanos, a implantação de um modelo específico de evangelização, um padrão que poderia ser adaptado a regiões tão remotas como as visitadas pela Ordem de São Francisco. É mais provável, segundo Castañeda, que tal modelo fosse produto de uma adaptação estratégica aos diferentes locais, considerando as circunstâncias específicas de cada uma delas.

Muito foi considerado sobre o processo de evangelização e como ele se empenhou principalmente na erradicação dos cultos locais, erradicação que com o tempo se evidenciaria como uma tarefa impossível de ser realizada, ao menos da maneira como havia sido concebida ao início da evangelização.

Numa carta do Bispo de Nova Espanha Juan de Zumárraga destinada ao monarca espanhol e datada de 1530, o autor queixa-se ao destinatário do problema que os religiosos enfrentavam na hora de tentar erradicar o paganismo entre os indígenas, e da esperteza demonstrada por estes na hora de camuflar suas antigas crenças, por vezes às escondidas e por outras mostrando, na frente dos frades, uma pouco sincera conversão. A forma ingeniosa de

Lopez. J.I

resistência indígena será a antesala do complicado processo de transculturação que se seguira nas seguintes décadas.

En eso, Señor, las supersticiones de los indios nos han ayudado mucho. Sin embargo, en otras cosas que hemos emprendido, no; porque además de estar muy ceñidos a ellas, son tan hipócritas como los fariseos. Muchos de nuestros aparentes con versos, incluso aquellos que dicen ser devotos creyentes de la Fe Cristiana, todavía viven con un temor supersticioso hacia sus viejos demonios. Ellos piensan que son muy prudentes al conservar cierta reverencia hacia Huichilobos y toda la demás horda; así, ellos lo explican con toda solemnidad, pueden evitar toda posibilidad de que esos demonios celosos tomen venganza por haber sido suplantados. (Disponível em: <<http://foros.forosmexico.com/showthread.php?t=42400>>.)

Em outro momento, o Bispo Zumárraga reclama da estratégia utilizada pelos indígenas para tentar enganar os religiosos e fazer parecer que eles mesmos também estavam interessados na erradicação das antigas crenças. A eliminação contínua dos ídolos pré-hispânicos, que tivera início desde os primeiros momentos da conquista das terras mesoamericanas com o mesmíssimo Fernão Cortés, era agora uma prioridade para os franciscanos. Tal esforço dos religiosos recebia uma presumida ajuda dos indígenas.

Así es que, nos, predicamos más estrictamente e hicimos que nuestros sacerdotes y misioneros hicieran lo mismo, ordenando que ningún ídolo, ni siquiera el más pequeño, ni siquiera un amuleto ornamental, debería existir. Y así, confirmando nuestras sospechas, los indios empezaron a traer otra vez, humildemente, a nos, y a otros sacerdotes, gran número de figuras de barro y cerámica y ante nuestra presencia renunciaron a ellas y las rompieron en pedazos. Nosotros, nos sentimos muy satisfechos de haber vuelto a descubrir y destruir, otra vez, tantos objetos sacrílegos... Hasta que, después de algún tiempo, nos dimos cuenta de que los indios sólo buscaban apaciguarnos y mofarse de nos. Esto no tiene la menor importancia, ya que en ese caso, lo mismo nos hubiera ofendido su impostura. Parece que nuestros severos sermones, provocaron una verdadera industria entre los artesanos indígenas, ya que apresuradamente fabricaron esas figuras, sólo con el único propósito de que fueran mostradas y rotas delante de nos, en una aparente sumisión ante nuestras amonestaciones. (Disponível em: <<http://foros.forosmexico.com/showthread.php?t=42400>>.)

Ao contrário do que se pensava e como mais tarde e em outro contexto diria o filósofo espanhol Don Miguel de Unamuno, vencer não era convencer. Pode-se falar, aproximando-se com mais fidelidade à forma como realmente se deu o processo levado a cabo por esse novo apostolado americano, que em vez de um processo de anulação dos cultos anteriores, o que se produziu, nos primeiros momentos da conquista, foi seguramente, como afirma Gruzinski, um processo de anexação. Dentro do pensamento politeísta dos indígenas, não foi difícil colocar outro deus em seu particular panteão. Deus que, com o passar do tempo e principalmente com

o trabalho dos religiosos, foi ganhando relevância; porém, a “vitória total” não seria tarefa fácil e nem de rápida consecução.

Mimetizadas às vezes pela representação paralela de mitos locais e importados, as crenças ancestrais da América desenvolveram-se numa fusão de conotações barrocas, numa assimilação que, em muitas ocasiões, foi pouco percebida pelos religiosos europeus.

O modo de evangelização, a grandes rasgos, posto em prática no Novo Mundo passou por várias etapas no decorrer do século XVI. Tais etapas correspondiam às adaptações provocadas pelas necessidades de considerar o indígena, de valorizar ou não sua capacidade de encontrar seu espaço dentro do novo conceito de sociedade surgido no vice-reino.

De acordo com Fernando Cervantes (1992), essas fases estão claramente divididas em duas e correspondem, como já foi observado aqui, ao processo de adequação do modo de considerar o indígena dentro dos objetivos perseguidos: primeiro, pelos religiosos, que inicialmente gozaram de uma maior independência para decidir o futuro das populações indígenas; e, numa segunda fase, já com a intervenção direta da Coroa, o nativo passara a ser tratado como uma criança incapaz de entender as normas básicas de convivência. Assim, converter o nativo num ser imaturo poderia parecer algo positivo para o futuro do indígena se considerado desde a visão do ser incapaz que não tem a capacidade de diferenciar o bem do mal. Mas as difíceis relações entre eles e os espanhóis mudaram, nas décadas seguintes, de modo radical e não exatamente para melhor. A primeira etapa da evangelização continental, marcada pela presença das diferentes ordens mendicantes e pelo desejo de integrar o indígena dentro do projeto de um Novo Mundo, coincidiu com os turbulentos momentos provocados pela celeridade com que se produziu a conquista militar das novas terras; foi essa coincidência o que permitiu que, por um intervalo de pouco mais de cinco décadas, sonhasse-se com outro Novo Mundo – a etapa da Utopia, do messianismo que nomeava o indígena como o povo escolhido. Na segunda parte desta tese, essa controversa questão será tratada com maior detalhe na análise epistolar e na conclusão da tese.

Do diálogo integrador ao paternalismo encobridor, as relações entre os espanhóis e os naturais sofreram uma estratégica mudança ao longo do século XVI e chegaram totalmente modificadas à centúria seguinte.

En marcado contraste con la actitud de los primeros franciscanos, la característica más notable de la nueva tendencia evangelizadora fue un paternalismo que encubría una profunda desconfianza ante la cultura y tradiciones indígenas. De ahora en adelante los indios serían tratados como niños, y su supuesta incapacidad e inmadurez, junto con la consiguiente imposibilidad de formar un clero nativo, vendrían a constituir el aspecto más

triste y decepcionante del esfuerzo evangelizador. (CERVANTES, 1992, p.84)

Examinando a citação de Cervantes, podemos encontrar uma das chaves que talvez permita vislumbrar um possível palpite ou, quem sabe, a difícil resposta para o questionamento que apresentamos anteriormente: quais foram as consequências da falta de um clero indígena?

Como diz o autor, o fato de se considerar, nessa segunda fase evangelizadora, os indígenas como imaturos e incapazes, que favoreceu o modelo da tabula rasa, não ajudou muito no momento de permitir a formação de um clero indígena. Mas não podemos nem devemos nos contentar com essa fácil conclusão. A questão merece um estudo com maior profundidade e será isso o que faremos nos próximos capítulos.

Para outros historiadores, essa divisão da evangelização americana em duas fases, no que diz a respeito à forma de enxergar o nativo, não tem muito a ver com a realidade que se viveu naqueles primeiros momentos da colonização americana. Eles consideram que, desde o início, tanto os religiosos que acompanharam a etapa insular como os integrantes das diferentes Ordens dentro da etapa continental ou de assentamento, viam o indígena senão como crianças, pelo menos como seres incapazes de aceitar de bom grado a palavra de Deus e viver em harmonia com os cristãos. Em referência à visão do padre franciscano Frei Jerónimo de Mendieta, o historiador Antonio Rubial afirma:

Como todos los religiosos de su época, salvo fray Bartolomé de las Casas, Mendieta ve al indígena como un ser con una gran cantidad de virtudes cristianas: es humilde, sumiso, no tiene apego a los bienes; pero es como un niño, que tiene que ser protegido y cuidado. Y esta actitud paternalista es la que habían seguido los religiosos desde un principio: protegerlos como sus padres espirituales porque ellos no pueden protegerse a sí mismos. En cuanto a la defensa del indígena, su actitud es muy positiva. (RUBIAL, 2002)

Seja como for, todos os historiadores mostram-se em concordância com a definição dos franciscanos como a ordem religiosa que mais se aproximou do espírito indígena. Tal aproximação deu-se principalmente pelo estudo de sua língua e de seus costumes, numa tentativa, como assinalou Bernardino de Sahagún, de diagnosticar o mal para depois poder curá-lo. A proximidade serviu, ao mesmo tempo e de modo indireto, para adequar, dentro de seu discutido projeto milenarista, a presença do indígena como protagonista dessa nova sociedade americana, que nas primeiras décadas fazia jus ao nome empregado para denominar a terra de promessa – o Novo Mundo.

Se não se pode afirmar que houve, como dizem alguns estudiosos, um modelo fixo de catequização, ao menos é possível dizer que os meios de colonização utilizados nas décadas seguintes pelos diferentes territórios que as tropas castelhanas iam conquistando foram todos eles inspirados nas formas de evangelização postas em prática pelas ordens religiosas no período áureo de tal evangelização nos territórios do Vice-reino da Nova Espanha.

En Nueva España hallamos, en efecto, un modelo acabado de lo acontecido en los demás países americanos, y así, cuantas cuestiones se resolvieron, cuantos sucesos importantes tuvieron lugar en Méjico tocantes a asuntos eclesiásticos, puede decirse que reprodujeron y desarrollaron de modo semejante en las otras provincias de los dominios españoles. (LEMA, 1892, p.15)

As conseqüências derivadas da falta de um clero indígena

Ainda que possa parecer, à primeira vista, que as conseqüências da falta de um clero indígena repercutiram exclusivamente dentro do contexto histórico da época, a realidade é bem distinta. No contexto dessa concepção por vezes idílica denominada de Novo Mundo, e dentro de uma sociedade caracterizada pela exclusão – primeiramente da voz indígena, depois da voz afro-americana e, com o tempo, das classes menos favorecidas economicamente –, a decisão de colocar em prática o segundo modo de evangelização, baseado na idéia de considerar o indígena como uma criança, incapaz e imatura para viver na sociedade e para fazer parte do clero, deixou uma marca que se perpetuou como um estigma maligno até os dias de hoje. O modelo de colonização aplicado a partir do último terço do século XVI marca o início da imagem, agora sacralizada, dos excluídos. Uma imagem que foi ganhando novas conotações, mas que se consolidou na voz e no pensamento mestiço durante os séculos seguintes. Um pensamento que teve como destino protagonizar a inflexão na voz protagonista dos espanhóis no solo americano. A voz mestiça converteu-se, com o tempo, na voz da consciência frente a um discurso hegemônico europeu que durante séculos manteve a liderança dentro da nova sociedade americana. Tratava-se de uma hegemonia que, apesar das vozes contrárias surgidas no interior da disputa dos naturais, segregou e até hoje segrega um amplo setor da população que quase desde a chegada dos primeiros navegantes foi considerado inferior em pensamento e, por extensão, limitado na hora de possuir os bens da terra que um dia havia pertencido a seus ancestrais.

A determinação dessa incapacidade geral foi evidentemente uma decisão arbitrária e provocada pela necessidade de controlar a massa da população da maneira mais “elegante”,

discreta e afim aos objetivos das classes dirigentes. Mas, como caberia bem em qualquer discussão aporética, a questão nunca encontrou uma resposta válida e, por outro lado, talvez este não seja, dentro do recorte temporal estabelecido pelo presente estudo, o momento de alongar um debate que já cumpriu seus quinhentos anos e está muito longe de encontrar uma solução.

Essa comunidade acéfala, que surge a partir da aplicação do segundo modelo de evangelização, abriu a porta, como já observamos, para o surgimento, no seio da sociedade, de outras comunidades marginalizadas que, consideradas como incapazes e imaturas, receberam idêntico tratamento dado aos indígenas, porém com um pequeno espaço de inclusão, o mínimo para que esta possa ser vista como uma sociedade organizada e “justa”. Assim, o indígena passará a ser um proscrito na sua própria terra e dentro da conhecida pirâmide social vai ocupar o lugar mais baixo frente a uma miscigenação cada vez mais ampla e, ao mesmo tempo, cada vez mais sufocante.

Com tal modo de proceder, a forma de educação oferecida a essa classe social determinou um modelo de comportamento que criou, agora sim, um parâmetro de identidade no qual quase todos se reconhecem e ao mesmo tempo do qual sentem orgulho, sem perceber o engano provocado vários séculos atrás.

O amplo poder dos Nahuas no Vale do México

Antes de examinar o papel da Ordem Franciscana na Nova Espanha, é importante entender como estava configurada a sociedade Nahua e como isso favoreceu a chegada das tropas lideradas por Fernão Cortês e a derrocada do poder central de tal sociedade. A chegada dos espanhóis, e principalmente das diferentes ordens religiosas aos extensos territórios que passariam a ser chamados de Nova Espanha, não provocou idêntico impacto nem para as diversas comunidades indígenas que compunham o complexo mundo americano, nem mesmo dentro do seio da cosmopolita capital dos nahuas. A prodigiosa organização social da capital Mexica diferia muito da organização das outras províncias submetidas ao seu poder central. A impressão causada nos olhos do conquistador, que desde sua chegada em 1492 só havia achado em seu caminho pequenas tribos com uma mínima ou nenhuma ordem social, fez com que a conquista e posterior colonização tomasse um novo rumo. Se não encontraram, como pensava o Almirante, as terras do Grande Cã, talvez essas terras superassem em riquezas o

velho sonho de Colombo. Diante da nova realidade, o indígena passou a ser visto de outro modo, ao menos pelo ponto de vista prático da conquista militar. A irrupção no imaginário da conquista de uma sociedade altamente organizada mudou radicalmente, como veremos, a atitude dos principais protagonistas dessa nova fase da colonização do Novo Mundo. Posteriormente, quando as cifras do desastre demográfico atingiram mais de oitenta por cento dos indígenas e não era mais necessária a ajuda dos antigos governantes, este será novamente considerado a partir da perspectiva metonímica que, em muitos casos, sobrevive até hoje.

Antes da chegada dos espanhóis, a sociedade Nahua dividia-se em quatro classes: a classe dirigente, que por sua vez subdividia-se em outras categorias; na capital, o sumo sacerdote; e, nos bairros e nas províncias, os sacerdotes e os funcionários, que se encarregavam da recolhida dos tributos.

Outra classe importante da sociedade Nahua era formada pelos negociantes encarregados da troca e da venda das diferentes mercadorias produzidas pela capital ou pelas províncias ou estados subsidiários. A função desses negociantes era de vital importância para a manutenção do império. É por essa razão que numa sociedade que estava liderada principalmente por religiosos e guerreiros, os mercadores encontraram a oportunidade de ascender na fechada hierarquia mexicana. Tal ascensão rendeu à classe uma série de privilégios que de outra maneira teriam sido inimagináveis: os negociantes tinham o direito de ostentar sua riqueza, em contadas ocasiões, assim como utilizar orçamentos luxuosos que até então estavam reservados unicamente para as classes superiores. O direito de oferecer sacrifícios humanos era outro dos benefícios que essa classe adquiriu como agradecimento ao seu duro trabalho de andar pelos longos e recônditos caminhos do império.

A terceira classe na estrutura social asteca constituía-se pelos chamados artífices ou, em nossa nomenclatura, artistas. A eles cabia a função de cuidar dos aspectos estéticos do império, desde a edificação de templos até a simples modelagem das estátuas e dos ornamentos que caracterizaram a arte mexicana.

Na base da pirâmide social situavam-se os escravos; apesar de gozarem da pior condição dentre todos os habitantes do império, a concepção de escravo nessa sociedade diferia muito da escravidão à moda europeia.

Ao contrário da escravatura, que em poucos anos dominaria o continente e as ilhas deste Novo Mundo, o modelo mesoamericano deixava saudades, nos índios agora submetidos à Coroa espanhola, de sua condição como servente na sociedade anterior.

Sob o poder de Mexica, qualquer pessoa sujeita a um senhor era, em muitas ocasiões, considerada e tratada como um membro a mais da família, alimentando-se e vestindo-se corretamente. Além disso, um escravo tinha a possibilidade de ascender socialmente caso conseguisse casar-se com uma mulher viúva de um marido nobre, como muitas vezes acontecia.

Entre seus direitos estava o poder de acumular riqueza e de mudar de *status*, fosse por meio do casamento ou da exploração de suas próprias terras. No mundo Mexica, o escravo poderia até mesmo ter seus próprios escravos.

Infelizmente, esse modelo deixou de vigorar no mesmo dia em que as tropas de Cortês finalizaram o ataque à capital e assim colocaram ponto final a um dos domínios mais importantes, não apenas do continente americano, mas de todo o mundo conhecido até aquele momento.

Tenochtitlan, segundo Soustelle (1962), estava dividida em trinta e oito províncias e mais alguns estados. A sociedade Asteca estruturava a população em classes claramente diferenciadas, as quais dependiam totalmente do poder de decisão do supremo soberano, cabia a ele decidir os cargos mais importantes de seu império: os reis e os governadores de cada província.

Cada uma das províncias rendia tributos à capital, assim como os estados dependentes também pagavam seus impostos ao poder central.

O império componha-se, no fim do reinado de Montezuma, de trinta e oito províncias tributárias às quais é preciso acrescentar os pequenos estados de estatuto indeterminado que balisavam a estradas das caravanas e dos exércitos entre Oaxaca e a fronteira meridional do Xoconochco. Atingia dois oceanos, o Pacífico em Cihuatlan, o Atlântico ao longo da costa do golfo desde Tochpan em Tchtepec. (SOUSTELLE, 1962, p.22)

Em seu momento de maior esplendor, o povo de Mexica chegou a ter mais de seiscentos estados tributários que tinham ingressado no mundo Mexica forçados por suas incansáveis tropas. A presença desses estados inconformados com sua própria situação foi, como veremos posteriormente, uma situação favorável para os estrategistas espanhóis, que os instaram a fecharem acordos para lutarem juntos contra o agora considerado inimigo comum: o poder supremo de Moctezuma.

A sociedade Nahua, como já observado, tinha alcançado em momentos prévios à chegada das tropas cortesianas um impressionante poder sobre o resto dos povos. Povos estes que agora estavam submetidos ao poder centralizador dos Mexica, ao qual deviam render

tributos a cada certo tempo. A visita dos arrecadadores de impostos significava, em alguns casos, uma pesada carga para aqueles que tinham que entregar parte de sua produção e outras oferendas. O medo das represálias por parte do governador supremo havia criado um estado de animadversão contra os Mexica. A atitude dos arrecadadores era muito severa com aqueles que não conseguiam atingir a meta pré-determinada pela capital, o que foi gerando, com o tempo, uma grande desavença entre os estados e o poder central. Tal fato, conhecido pouco depois das primeiras incursões no território dominado, não deixou de ser percebido por Fernão Cortês, que pensou numa possível aliança estratégica com esses povos para destruir aqueles que os oprimiam.

O conquistador e cronista Bernal Diaz Del Castillo, testemunha direta da tomada da capital Mexica, deixou um extraordinário relato de como a situação desfavorável das províncias tributárias favoreceram as alianças de Cortês.

Como Cortés entendió lo que los caciques le decían, les dijo que ya les había dicho otras veces que el rey nuestro señor le mandó que viniese a castigar los malhechores, y que no consintiese sacrificios ni robos, y pues aquellos recaudadores venían con aquella demanda, les mandó que luego les aprisionasen y los tuviesen presos hasta que su señor Moctezuma sepa la causa cómo vienen a robar y a llevar por esclavos sus hijos y mujeres y (a) hacer otras fuerzas.

Dejémoslo así, que luego que esto fue hecho todos los caciques de Cempoal y de aquel pueblo y de otros que se habían allí juntado de la lengua totonaque, dijeron a Cortés que qué harían, que ciertamente vendrían sobre ellos los poderes de México, del gran Montezuma, y que no podrían escapar de ser muertos y destruidos. Y dijo Cortés con semblante muy alegre que él y sus hermanos que allí estábamos, les defenderíamos y mataríamos a quien enojarlos quisiese. Entonces prometieron todos aquellos pueblos y caciques a una que serían con nosotros en todo lo que les quisiésemos mandar, y juntarían sus poderes contra Moctezuma y todos sus aliados. Y aquí dieron la obediencia a Su Majestad, por ante un Diego de Godoy, el escribano, y todo lo que pasó lo enviaron a decir a los más pueblos de aquella provincia. (CASTILLO, 1983, p.79)

De acordo com a perspectiva linguística, a diversidade das terras conquistadas deu ao domínio Mexica uma singular característica: os diversos povos não tinham uma única língua, mas uma grande quantidade de dialetos entre os quais se destacava o náhuatl, que era falado, e até hoje o é, nas províncias centrais e na capital. Tal língua será também a que ganhou maior notoriedade durante os séculos de colonização espanhola. No período da evangelização, esta língua teve uma ampla importância: o conhecimento da língua converteu-se em uma urgência para o trabalho de doutrinação dos religiosos. Nas décadas seguintes, o náhuatl tornou-se a língua geral dos territórios da Nova Espanha e foi a principal língua empregada pelas ordens

durante a evangelização. Poucos anos após a conquista da capital Mexica, apareceu a primeira gramática em náhuatl de Frei Andrés de Olmos. Autores franciscanos como Frei Bernardino de Sahagún escreveram textos trilíngues em latim, em castelhano e em náhuatl.

Os mexicanos orgulhavam-se da sua língua o Náhuatl, tornado no principio do século XVI a língua comum, *Koine* desse imenso país.”A língua mexicana é tida como língua materna, e a de Texcoco como a mais nobre e a mais apurada. Fora disso, todas as línguas como rudes e grosseiras... a língua mexicana e difundida em toda a Nova Espanha... e as outras consideradas como bárbaras e estranhas. (SOUSTELLE, 1962, p.295)

De modo semelhante às cidades castelhanas da época, a estrutura das urbes mexicas prestava uma importância especial tanto à praça quanto aos edifícios consagrados ao culto das diferentes deidades do imaginário Mexica. A Teocalli ou Casa de Deus era o ponto de confluência de todas as ruas da cidade e, por sua vez, o epicentro da cultura. A praça da capital, que um dia deslumbrou Bernal Diaz, era o ponto de encontro da cidade: o agora americano ou a praça maior que os espanhóis já conheciam em cidades como Madri ou Salamanca.

Tiene otra plaza tan grande como dos veces la ciudad de Salamanca, toda cercada de portales alrededor, donde hay todos los géneros de mercaderías que en todas las tierras se hallan, así de mantenimiento como de vituallas, joyas de oro y de plata, de plomo, de latón, de cobre, de estaño, de piedras, de huesos, de colchas, de caracoles y de plumas; véndese tal piedra labrada y por labrar, adobes, ladrillos, madera labrada y por labrar de diversas maneras. (Cortés, 2000, Segunda Carta de relación)

A grandiosidade das construções astecas, assentadas sobre uma grande lacuna, impressionou de tal modo os espanhóis que alguns cronistas chegaram a comparar Tenochtitlan com urbes européias tão importantes na época como Veneza ou Sevilha. A prodigiosa organização e os abastados mercados da capital não tinham nada a invejar dos grandes centros urbanos do Velho Mundo.

A educação na sociedade Nahua tinha um especial valor devido às características da própria cultura. Preocupados com a preservação de seus mitos e tradições, possuíam dois tipos de instituições de ensino: a Telpochcalli e a Calmecac. A primeira delas estava destinada ao ensino dos plebeus em seus próprios bairros. A formação dos alunos era extremamente rígida e tinha a missão de fixar na mente dos jovens os cantares com os fatos mais relevantes da história mexicana. Essa preocupação com a fixação dos acontecimentos históricos ajudaria, nos anos posteriores à conquista, a resgatar um passado que de outra maneira infelizmente teria se perdido. Além da memorização, os alunos da Telpochcalli também eram instruídos para a guerra e para os trabalhos manuais mais pesados, como a construção ou a agricultura. Já na

Calmeac, o alunado era formado pelos filhos da nobreza Mexica, e seu ensino destinava-se à formação dos quadros de elite da sociedade. Entre os conteúdos ensinados, destacava-se a difícil tarefa de entender os complexos códices que guardavam toda a tradição histórica e cultural de seu povo. Esse difícil aprendizado por parte dos nobres alunos seria de muita utilidade no período posterior à conquista. Porém, nem todos enxergavam com bons olhos essa educação dos indígenas.

Na hora de colocar em prática seu modelo educativo, os franciscanos tiveram em conta o exemplo anterior. Como veremos na segunda parte desta tese, o Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, aberto por instâncias do Bispo Juan de Zumárraga, em 1536, teve como modelo de inspiração as antigas escolas pré-hispânicas e as escolas peninsulares denominadas de “irmãos da vida em comum” que tinham sido criadas de acordo com a mais rígida observância das ordens mendicantes e especialmente dos irmãos franciscanos a partir do século XIV.

Uma última observação antes de abordar a presença dos protagonistas deste estudo nos territórios do futuro Vice-reino de Nova Espanha: segundo Serge Gruzinski (2003), a situação que se viveu nos momentos imediatamente posteriores à tomada da capital foi marcada pelo caos e pela urgente necessidade de reconstruir não só as cidades arrasadas, mas também a desolação espiritual pela qual passavam os moradores, que tinham assistido, num prazo muito curto, o desmoronamento de todo o seu mundo. Do caos imperante, segundo o autor, surgiram as denominadas sociedades fractais ou de justaposição cultural que caracterizaram as primeiras décadas da colonização do Novo Mundo.

As sociedades fractais tinham emergido nas ilhas do Caribe depois de 1492; sociedades desse tipo eclodem ao longo da década de 1530 no Peru das Guerras civis. Nesses meio novos e em gestão de que o México dos anos de 1520 constitui o arquétipo, as relações sociais e os papéis culturais estão expostos a curtos-circuitos de todo tipo e a turbulências incessantes: ruptura de obediência, bagunça administrativa, conflitos abertos ou larvais, semiguerras civis ou guerras sangrentas. Nesses universos caóticos, com escalas bem distintas – a do indivíduo, a do grupo, ou a da população local –, os comportamentos escapam sempre das normas e dos hábitos em vigor na península Ibérica. (GRUZINSKI, 1993, p.78)

CAPÍTULO 3

A CRONOLOGIA FRANCISCANA: AS PEGADAS DE SÃO FRANCISCO NAS TERRAS DO NOVO MUNDO

Das origens da ordem à chegada no Novo Mundo

Fundada na Itália em 1208 por Francisco de Assis e aprovada como ordem religiosa poucos anos depois pelo Papa Inocêncio III, a Ordem Franciscana já nasceu imbuída dentro do espírito renovador da cristandade, um espírito que se materializaria plenamente nos séculos seguintes. A proposta do fundador de imitar a vida de Jesus Cristo serviu de base para o início de uma evangelização itinerante e para uma busca pelos princípios que marcaram os primeiros momentos do cristianismo. Tal emulação de Jesus Cristo na propagação da fé por todos os cantos do mundo levou os irmãos da Ordem a cruzarem o oceano e alcançarem a costa do Novo Mundo.

A presença da Ordem em terras americanas, tema central desta tese, foi um dos episódios mais importantes da historiografia do continente e nos permitirá, como veremos na segunda parte, uma aproximação ao que poderia ter sido outra América. A presença, principalmente da Ordem Seráfica, naquelas primeiras décadas ajuda-nos hoje a compreender que a realidade poderia ter sido bem diferente nesse encontro dos dois mundos.

A necessidade de reconstruir espiritualmente as terras recém conquistadas levou Cortês a solicitar, pouco tempo depois da tomada da capital dos nahuas, a presença de religiosos. Porém, não de qualquer religioso: “porque habiendo obispos y otros prelados no dejarían de seguir la costumbre que, por nuestros pecados hoy tienen, en disponer de los bienes de la iglesia...” (CORTÉS, 2000, p.346)

Todas las veces que a vuestra sacra majestad he escrito he dicho a vuestra Alteza el aparejo que hay en algunos de los naturales de estas partes para convertirse a nuestra santa fe católica y ser cristianos; y he enviado a suplicar a vuestra Majestad, para ello, mandase personas religiosas de buena vida y ejemplo. Y porque hasta ahora han venido muy pocos o casi ningunos, y es *cierto que harían grandísimo fruto*, lo torno a traer a la memoria de vuestra Alteza, y le suplico lo mande proveer *con toda brevedad*, porque Dios Nuestro Señor será muy servido de ellos y se

cumplirá el deseo que vuestra Alteza en este caso, como católico, tiene.
(CORTÉS, 2000, p.346)

A escolha de Cortês por membros de Ordens mendicantes, por um clero regular e não secular, teve como propósito cumprir dois objetivos. Por um lado, obstaculizar a chegada de um clero secular, formado por cardeais, arcebispos, bispos e sacerdotes que, seguindo o exemplo praticado na península, em pouco tempo estariam mais preocupados com seu próprio bem de que com o amparo aos indígenas. Ao mesmo tempo, tais religiosos poderiam questionar o próprio papel de Cortês no governo da colônia. Por outro lado, o efeito provocado nos indígenas pela chegada dos religiosos foi empregado estrategicamente por Cortês para mitigar as consequências negativas da conquista militar: os religiosos atravessaram com suas roupas encardidas a praça central da capital e foram recebidos solenemente por Cortês e pelo resto de seus capitães, os quais se ajoelharam diante dos padres e beijaram suas roupas. A presumida submissão de Cortês e de seus capitães para com estes homens que aparentemente representavam tão pouca coisa foi, sem dúvida, um toque de mestre por parte do conquistador. A imagem humilde, afável e até misera dos religiosos tinha que tocar intensamente a alma ferida dos naturais. Uma imagem valeria mais que mil palavras.

A função dos irmãos de São Francisco, assim como a dos membros das outras ordens enviadas ao Novo Mundo nos anos posteriores à conquista militar, não seria unicamente evangelizar as almas pagãs dos mexicas, mas também servir de ponte mais amena entre as duas civilizações – uma ajuda que serviria para tentar cicatrizar, como observou Frei Martín de Valencia numa carta redigida em 1532 e destinada ao Monarca Carlos I, apenas oito anos após a conquista da capital Mexica:

Y la brevedad de nuestra venida, con lo que hemos que de ella ha sucedido, nos lo hace conocer más claro, pues los naturales aun no habían, bien acabado de repelir los estragos y heridas en sus cuerpos, por vuestros vasallos en la guerra, cuando sintieron la salud de sus almas aplicada por ministerio de estos vuestros capellanes. Y una de las cosas por donde se conoce a nuestro gran Dios le plega que esta nación se salve, es haberles mostrado el castigo por la ofensa pasada, y darles remedio para escapar de la que hubieran incurrido. (TORENO, 1974, p.54)

Os franciscanos, como já observado aqui, foram a primeira ordem religiosa a chegar aos territórios da Nova Espanha. A sua chegada à capital mexicana no meio do caos que significou a conquista da capital foi um dos maiores desafios que os irmãos menores tinham enfrentado até agora. Apesar de naquela época já ter alcançado regiões tão distantes como

Ásia ou África o panorama que se lhes apresentava por diante na capital e demais regiões até pouco menos de três anos dominadas pelos Nahuas não era uma tarefa fácil a simples vista e como poderiam comprovar pouco mais tarde, a desolada situação dos indígenas não seria o maior obstáculo.

Coube aos religiosos a incumbência de criar os primeiros colégios formadores do continente americano. A missão prioritária dos franciscanos em terras mexicanas, como a das outras ordens que chegaram posteriormente, foi a de converter o gentio e assim ganhar – ou pelo menos era isso o que se pensava na época – novos súditos para a Coroa espanhola. Porém, essa função inicial derivou num trabalho muito mais abrangente, que não só conquistou as almas dos indígenas para a fé, mas que forneceu a eles uma educação e uma profissionalização. O que no começo foi apresentado como algo positivo para o projeto colonizador, com o tempo converteu-se em um grande problema para a Coroa.

De acordo com Greiff, a educação dos indígenas propiciada pelas autoridades coloniais representou ironicamente, com o passar do tempo, um verdadeiro problema para estas últimas:

A mediados del siglo XVI, las autoridades coloniales se mostraron interesadas por la educación de los indios y mestizos, pero al percibir inteligencias asombrosas entre los indios, optaron dar preferencia a la educación de criollos y españoles, y la educación se convirtió en exclusiva para la clase dominante. Hubo colegios para indios y mestizos y otros destinados solamente a los criollos peninsulares. Las misiones religiosas que llegaban a la Nueva España gozaban de grandes privilegios otorgados por la Corona, lo cual permitió a los misioneros, durante los primeros años de conquista espiritual, actuar con muchas libertades. (GREIFF, 2003)

O empenho dos padres franciscanos em apreender o náhuatl, assim como algumas outras línguas, não apenas propiciou uma adequada conversão das comunidades, mas permitiu a interação entre as duas culturas e o acesso dos naturais à cultura europeia:

Los frailes trabajaron por la difusión de la lengua principal, o sea, el náhuatl. Ese método trajo consigo la necesidad de una sólida formación lingüística en el misionero. Los más de los religiosos aprendieron el náhuatl y algunas otras lenguas mucho menos difundidas, en el territorio que había tocado a cada Orden. De otra manera tuvo origen toda esa literatura en lenguas indígenas, de fines prácticos tales como vocabularios, gramáticas, catecismos, sermonarios, confesionarios, etc. (RICARD, 1986, p.23).

Desde sua chegada, os missionários franciscanos do famoso grupo dos doze, entre os quais se encontravam Frei Toribio de Benavente e Frei Andrés de Córdoba, puderam comprovar rapidamente a enorme dificuldade que teriam em pregar a palavra de Deus entre

os indígenas e organizar as bases da nova sociedade agora formada pelos indígenas e pelos castelhanos, como Carlos V gostava chamar suas tropas. As tropas de *castellanos* não eram compostas apenas por soldados oriundos de Castela, mas estavam formadas por soldados de diferentes regiões de Europa. Tal fato complicaria ainda mais a convivência entre os próprios soldados, e os religiosos não demoraram muito em perceber o quanto seria difícil a convivência entre grupos tão heterogêneos.

A necessidade de criar uma imagem do indígena que fosse adequada aos fins da Coroa foi paulatinamente se distanciando do nativo imaginado pelo discurso colombiano, e ganhando as feições de seu novo e forçado retrato. Em poucas décadas, o indígena passou a ser visto como um ser brutal, de terríveis intenções, preguiçoso por natureza e, por tudo isso nada apto para viver dentro do projeto de sociedade que o Novo Mundo imaginava.

Porém, faz-se necessário diferenciar o indígena já socializado previamente dentro da estrutura das grandes cidades de Mexica e que agora tentava adaptar-se à nova sociedade, daquele outro que, vivendo afastado das grandes urbes, não tinha a urgente necessidade de aceitar o poder do estrangeiro que já dominara boa parte de seus antigos territórios.

Para os que viviam nos diferentes núcleos urbanos que pouco a pouco surgiram onde antes havia as cidades pré-colombianas, a única opção possível era a adaptação ao novo ritmo ditado pelos vencedores. Certamente foi neste momento, como em qualquer sociedade distinguida pelos excluídos e os excludentes, que surgiu a picaresca americana. Apesar de não aparecer consignada na literatura até bem entrado o século seguinte, a semente pode ser encontrada nestes primeiros anos de convivência entre espanhóis e os falsos espanhóis (como eram reconhecidos pelos próprios indígenas os nativos que rapidamente aceitaram o poder dos estrangeiros e até adotaram sobrenomes peninsulares junto com os sobrenomes de nascimento). Assim, dentro da mentalidade indígena, aqueles que aceitaram submeter-se, fosse por interesse ou por vir nisso a única opção possível, passaram a ser considerados como falsos espanhóis por seus próprios compatriotas. Tal grupo convertera-se no gérmen da mestiçagem que caracteriza a sociedade latino-americana até os dias de hoje e ao mesmo tempo abrirá o espaço para a futura divisão de classes que separará histologicamente estes dois grupos excluídos e excludentes.

Do outro lado do Atlântico, as imagens tanto escritas como desenhadas que chegam das colônias não favoreceram muito a aceitação do indígena por parte dos curiosos europeus. O retrato idealizado por Colombo em sua primeira carta não havia durado muito, e mesmo em páginas do diário do próprio Almirante encontramos algumas imagens que não dizem muito

da inocência e da ingenuidade dos naturais antes demonstradas na carta de anúncio da descoberta. No diário da primeira navegação e posteriormente nas relações das outras três viagens feitas pelo Almirante em 1494, em 1498 e finalmente em 1503, o autor manteve a imagem idílica dos nativos que encontra. Porém, não deixou de relatar a presença de outros moradores das ilhas, os quais foram descritos por ele como menos amigáveis e de costumes não tão inocentes. A destruição por parte dos indígenas do Forte *Navidad* que Colombo havia mandado construir no final de sua primeira viagem é uma evidência de que as relações entre os naturais e os estrangeiros não eram tão amistosas como se podia subentender pelo tom dos primeiros retratos traçados por ele.

No decorrer do século, outros relatos acabaram por transformar a idílica e estratégica imagem inicialmente idealizada por Colombo. Retratos por parte de seus próprios companheiros, como Doutor Chanca, que acompanhou o Almirante em sua segunda viagem, não carregam uma imagem benevolente dos nativos.

En este puerto estuvimos ocho días á causa de la pérdida del sobredicho Capitán, donde muchas veces salimos á tierra andando por sus moradas é pueblos, que estaban á la costa, donde hallamos infinitos huesos de hombres, é los cascos de las cabezas colgados por las casas á manera de vasijas para tener cosas [...] Esta gente saltea en las otras islas, que traen las mujeres que pueden haber, en especial mozas y hermosas, las cuales tienen para su servicio, é para tener por mancebas, é traen tantas que en cincuenta casa ellos no parecieron, y de las cativas se vinieron más de veinte mozas. Dicen también estas mujeres que estos usan de una crueldad que parece cosa increíble; que los hijos que en ellas han se los comen, que solamente crían los que han en sus mujeres naturales. Carta de Diego Álvarez Chanca Disponível em: <<http://www.fortunecity.com/victorian/churchmews/1216/Chanca.html>>.

Posteriormente, os desenhos de Theodore de Bry ou relatos como os do marinheiro alemão Hans Staden, que passou um tempo cativo dos próprios indígenas, fomentaram paulatinamente uma representação do indígena que deixa pouco espaço para o projeto formador que as diferentes ordens tentavam implantar no continente americano. Para este estudo, centraremos-nos na tentativa da Ordem Franciscana de criar uma série de escolas formadoras que tinham como missão primeira ajudar na conversão e pacificação do gentio e, num grau menor, ajudar o indígena a ser aceito dentro da nova sociedade.

Segundo O' Gorman, a necessidade de dar forma à estrutura do sujeito americano passa por duas fases: a primeira, quando se pensava que as terras descobertas faziam parte da Ásia e, portanto, do *Orbis terrarum* ou mundo conhecido; a segunda, quando se reconheceu a presença de um quarto continente.

Na primeira fase, considerando a pertença das novas ao mundo conhecido, não existiam dúvidas sobre a índole do nativo e sua condição humana. Porém, a partir do momento em que o indígena não mais faz parte desse “Velho Mundo”, a consideração dele já é outra bem diferente, merecendo ser tratada com sumo cuidado. Essa nova concepção do indígena com o tempo derivou na já citada “Polêmica dos naturais” entre Bartolomé de las Casas e Juan Gines de Sepúlveda, um debate que foi muito além da discussão sobre a índole do nativo e terminou questionando algo que, primeiramente a Coroa espanhola e depois as demais potências européias, entenderam que teria uma fácil resolução: a legitimidade da presença e da colonização das terras americanas.

As escolas formadoras franciscanas

Entre as primeiras medidas tomadas pelos padres da Ordem de São Francisco nessa primeira fase da evangelização do Vice-reino de Nova Espanha, estava a de organizar as escolas que se converteriam nas futuras sedes do saber e da aprendizagem mútua. Tais escolas cumpriam uma missão que ultrapassava o próprio propósito pedagógico. Diante de uma cultura vencida pelo horror da conquista militar e pelo forçado afastamento de suas crenças ancestrais, o temor por parte dos novos governantes de que os naturais caíssem no desespero e no descaso incentivou uma ideia que de algum modo adianta-nos em quatro séculos as idéias krausistas que chegaram à Espanha no fim do século XIX e tinham como uma de suas principais propostas à formação de uma geração de intelectuais que com o tempo se erigiriam como uma elite capaz de comandar o país nas mais diversas frentes: a política, a medicina, a cultura etc. Do mesmo modo, as escolas formadoras franciscanas tinham entre seus objetivos a formação de um grupo diferenciado que pudesse, com o tempo, servir como intermediador entre os dos grupos espanhóis e indígenas, e, diante da falta de espanhóis para cobrir os diversos cargos que requeria a nova sociedade, como substitutos para tal deficiência. Em certo modo, esse objetivo foi cumprido e alguns de seus alunos se destacaram e chegaram a cargos importantes dentro da sociedade novo-hispana. Latinistas, gramáticos e até futuros nobres como o caso de Antonio Valeriano, de quem faremos referência posteriormente por ter recolhido no seu Nican Mopohua a história da aparição da Virgem de Guadalupe. Valeriano posteriormente lecionou no famoso Colégio de Santa Cruz.

O projeto, colocado nas mãos dos religiosos de São Francisco, adquiriu um matiz que, com o tempo, tornar-se-ia perigoso com o desenvolvimento estratégico da colônia; desde os primeiros anos, a hostilidade por parte dos espanhóis contra essas instituições foi notória.

A principal escola, embora não a primeira, foi o já citado Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco. Seguindo a tradição das escolas formadoras implantadas na Europa, o estabelecimento mantinha os princípios da Ordem: nos aspectos espirituais, havia, por exemplo, o voto de pobreza e a humildade, que acompanharam o processo de evangelização; nos aspectos materiais, havia a preocupação por não levar apenas a palavra de Deus na missão, mas também a cultura, como meio de fornecer a formação mais completa possível.

Os franciscanos organizaram, com o apoio de Carlos V, o famoso Colégio Superior de Santa Cruz de Tlatelolco, que tantas apreensões suscitou em seus impugnadores. A orientação desse colégio correspondia a do “humanismo renascentista”, mas buscava que seus alunos não esquecessem suas próprias raízes culturais. Os idiomas oficiais eram o latim e o náhuatl, embora mais tarde se ensinasse o castelhano. Progressivamente, os estudos foram sendo ampliados. Uma vez consolidados, ensinava-se no colégio de Tlatelolco, entre outras matérias náhuatl, latim, música, retórica, lógica, filosofia e... teologia. (CAYOTA, 1992, p.390)

Os alunos das diferentes instituições foram selecionados, segundo Ricard (p.322) entre os filhos da elite indígena; “os principais”, por um lado, e, por outro, os filhos da “gente baixa”. Porém, como adverte o autor ao citar uma carta de Jerónimo de Mendieta, tal divisão não era muito ortodoxa e só afetava realmente o regime dos alunos, o qual era externo para a elite e interno para o resto.

A escolha das crianças para a introdução da palavra de Deus não era novidade na evangelização praticada pela Ordem nos séculos anteriores em diferentes lugares que ela havia alcançado em sua peregrinação evangelizadora. Previamente e já no solo americano, a ordem fundara uma instituição similar na Ilha do Santo Domingo, durante o período insular. A fundação dessas instituições respondia, por um lado, a um aspecto teórico-místico que remete-nos diretamente à própria figura de Jesus Cristo, quando solicitou aos seus apóstolos a aproximação, com suas famosas palavras: “deixa que as crianças se aproximem de mim”. A inocência das crianças indígenas, que coincidia com a humildade e a candura transmitida pela figura de Cristo, representava a combinação perfeita para levar a bom termo a proposta franciscana de evangelização. Algumas crianças identificaram-se plenamente com a missão de levar a palavra de Deus, assim como os antigos apóstolos haviam feito nos primeiros momentos da evangelização. A falta de confiança na educação dos adultos completa a

Lopez. J.I

argumentação sobre a escolha dos infantes para iniciar o trabalho educacional na Nova Espanha.

O padre franciscano Frei Jerónimo de Mendieta, fazendo referência à evangelização na Nova Espanha, observa a importante ajuda emprestada pelas crianças no trabalho de evangelização. Em algumas ocasiões, tais crianças sofreram perseguição e morte por parte de seus conterrâneos. Foram elas os primeiros mártires da Nova Espanha.

Pues por la misma traza quiso que se hiciese la conversión de este nuevo mundo (que en número de gentes ha sido mayor que la que hicieron los apóstoles), no por otro instrumento sino de niños, porque niños fueron los maestros de los evangelizadores. Los niños fueron también predicadores, y los niños ministros de la destrucción de la idolatría. Y puesto que los principales obreros fueron los bienaventurados religiosos que el Señor escogió para enviar á este apostolado, con ser ellos en humildad, llaneza y sinceridad harto semejantes á la pureza y inocencia de los niños, aun quiso humillarlos mucho mas, y hacerlos mas semejantes á ellos, hasta ponerlos en necesidad de burlar con niños, y hacerse niños con ellos. (MENDIETA, 1973, p.135)

Por outro lado, a aproximação aos infantes, dentro do objetivo franciscano, respondia também a um plano estratégico: na hora de colocar em prática sua particular teoria da tábula rasa, as crianças eram aquelas que melhor se adaptavam ao método de doutrinação que partia do zero. A posterior teoria da tabula rasa, acometida por ordens religiosas como a Jesuíta, diferiria, como veremos, da praticada aqui pelos seráficos.

A nova sociedade seria erigida deixando para trás o paganismo dos antepassados, porém sem abandonar, como já observamos aqui, suas raízes culturais. A escolha da educação diferenciada aos filhos da elite indígena respondia, na perspectiva da Coroa, à necessidade de preparação daqueles que, pelas gerações seguintes e até a consolidação do poder espanhol, deveriam controlar a grande massa de população indígena. A elite do poder na nova sociedade receberia uma instrução carregada da ideologia dominante – pelo menos era assim que pensavam aqueles que designaram os franciscanos como os motores dessa estratégica pedagógica. Para os membros da Ordem, a oportunidade ganhava outro sentido quando seu trabalho encontrava-se com noções como utopia, reforma religiosa ou o Novo Mundo em sua acepção mais entranhável.

A fundação de escolas diferenciadas para cada tipo de aluno, de acordo com a origem socioeconômica, remete-nos à anteriormente mencionada divisão nas instituições de ensino do período pré-hispânico: a Calmecac para a elite, e a Techpochcalli para os cargos inferiores da sociedade Mexica.

Numa carta endereçada ao Monarca Carlos V, em 1532, o padre franciscano Pedro de Gante justifica a eleição das crianças no trabalho de evangelização e a posterior propagação da fé pelos outros territórios do vice-reino.

Así mismo, porque el fruto más cierto y durable se esperaba, como se ve, en los niños, y por quitar de raíz tan mala memoria, les tomamos todos los niños, hijos de caciques y principales por la mayor parte, cuantos pudimos, para los criar e industrial en nuestros monasterios, y con ellos no poco trabajamos, enseñándoles á leer y a escribir y cantar canto llano y de órgano. [...] que solamente estos han sido traídos al camino de nuestra verdad y christiandad, mas ya ellos mismos, hechos maestros e predicadores de sus padres y mayores, recorren por las tierras descubriendo y destruyéndoles sus ídolos y apartando nefandos, y á veces su vida corre peligro. (TORENO, 1974, p.56)

Nos termos de hoje e em nosso contexto brasileiro, tal alunado poderia ser considerado como os multiplicadores da fé e, por extensão, da ideologia européia – algo que, como veremos mais adiante, não seria tarefa fácil para os religiosos, que enfrentariam não somente a resistência indígena, mas também a constante provocação por parte dos espanhóis. Estes últimos consideravam que os próprios padres colocavam seus alunos contra eles e, ao mesmo tempo, contra diversas manifestações culturais européias que os religiosos avaliavam como nocivas e, portanto, pouco adequadas a seus ensinamentos.

En América se dieron dos tipos de evangelización: la de los adultos, que feneció con ellos, y la de los niños, que a través de ellos perduraría en el futuro. Evidentemente, quizá tuviera más mérito, por ser más difícil y enojosa, la evangelización de los primeros. Pero, evidentemente también, tuvo más transcendencia la educación de la infancia, porque estos niños educados en el cristianismo estaban llamados a educar en el a sus propios descendientes. Es a este hecho, precisamente, a lo que se debe de manera principal el hoy América sea un continente cristiano. (MORAN, 1988, p.151)

Esse louvável pensamento de Moran sobre o continente cristão não estaria completo sem esclarecer que a chegada do cristianismo à América não significou, para as comunidades indígenas, a integração destas nos diferentes âmbitos da nova sociedade. Especialmente no âmbito eclesiástico, a falta de um clero indígena deixou uma ferida no continente que ainda hoje está muito longe de cicatrizar. Para Roberto Ricard, o trabalho das escolas formadoras franciscanas não foi completo se consideramos que em todos os anos de existência do Colégio de Tlatelolco não se formou sequer um bispo: “Si el colégio de Tlatelolco hubiera dado siquiera un obispo a la iglesia de México quizá su historia no hubiera sido tan agitada (RICARD, p.355).”

O citado Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco havia surgido dentro do pensamento humanista da época, mas também dentro do espírito milenarista. Tal milenarismo apresentava como seu principal objetivo resgatar o velho modelo de cristandade dos primeiros seguidores da crença.

Em janeiro de 1536, o Colégio teve sua abertura oficial. Sua sede, numa modesta construção, iniciou suas atividades com sessenta alunos vindos de outra escola franciscana, a escola de São Francisco, no México. A vida dos alunos transcorria de modo paralelo à de seus instrutores: acordavam com o amanhecer, rezavam nessas primeiras horas para em seguida comerem todos juntos no refeitório. Assim começava o dia, que ainda teria outras orações no intervalo das aulas. Entre o estudo e a oração, transcorria a jornada do aluno. Assim, o pupilo era afastado de uma provável educação idolátrica e reconduzido a uma ideologia afim aos propósitos da conquista, sem perder, contudo, o contato com suas raízes culturais. O trabalho dos padres instrutores estava revestido do carisma próprio das boas ações; porém, não se deve esquecer nem o contexto temporal em que aconteceram tais episódios, nem o fato de esses religiosos estarem submetidos a uma hierarquia e, portanto, a uma obediência a uma série de condicionamentos que, como o tempo só confirmaria, não lhes permitiam concluir o objetivo de aproximar o indígena ao projeto de Novo Mundo que o imaginário europeu forjava naquelas terras. Como já observamos nas linhas anteriores, os objetivos por trás da formação dos alunos provenientes da elite obedeciam a propósitos diferentes por parte dos governantes e dos religiosos. O ponto comum entre os dois era aproveitar uma canteira de alunos que, devido a suas melhores condições econômicas ou intelectuais, estariam mais aptos a receber os muitas vezes difíceis ensinamentos. A diferença entre eles residia na perspectiva de uso de tais ensinamentos e o destino imaginado para esses alunos. Se para os franciscanos a formação pedagógica destinava-se a dar uma continuidade ao espírito indígena dentro de um processo de transculturação que permitisse a inclusão deste último no projeto de uma nova sociedade idealizada pelos espanhóis, para os governantes, a formação de tais alunos servia ao objetivo de preparar um corpo de elite que, pelo fato de ter recebido uma formação carregada de ideologia européia, identificar-se-iam melhor com os propósitos perseguidos pela Coroa. Ainda assim, como veremos, este último objetivo não foi cumprido como se pensava, e a influência dos padres, considerada como inadequada em alguns aspectos, terminaria por provocar a crise dessas instituições.

Padres que hoje temos como as grandes figuras do francicanismo na América foram os professores do celebrado colégio. Nomes como Frei Pedro de Gante, Bernardino de Sahagún ou Motolinia foram os encarregados de instruir as primeiras gerações de alunos.

A escola teve uma existência marcada por altos e baixos. A inestimável ajuda dos alunos mirins foi ressaltada pelo padre franciscano e professor do Colégio de Santa Cruz, Frei Toribio de Benavente, conhecido como Motolinia. O religioso mostra-nos que essa utilidade dos jovens alunos ultrapassava a pregação pelas diferentes comunidades indígenas e ajudava também a extirpar o paganismo dos tempos anteriores. Na sua *Historia dos índios de Nova Espanha*, ele registrou um testemunho do labor dos seus alunos pelo bem na nova sociedade.

Uno de los más principales de éstos, llamado por nombre Axutecath, tenía sesenta mujeres, y de las más principales de ellas tenía cuatro hijos, los tres de éstos envió al monasterio a los enseñar, y el mayor y más amado de el y más bonito, e hijo de la más principal de sus mujeres, le dejó en su casa como escondido. Pasados algunos días y que ya los niños que estaban en los monasterios descubrían algunos secretos, así de idolatrías como de los hijos que los señores tenían escondidos, aquellos tres hermanos dijeron a los frailes cómo su padre tenía escondido en su casa a su hermano mayor, y sabido, le demandaron a su padre, y luego le trajo y según me dicen era muy bonito, y de edad, de doce a trece años. Pasados algunos días y ya algo enseñado, pidió el bautismo y le fue dado, y puesto por nombre Cristóbal. Este niño, además de ser de los más principales y de su persona muy bonito y bien acondicionado y hábil, mostró principios de ser buen cristiano, porque de lo que él oía y aprendía enseñaba a los vasallos de su padre; y a el mismo padre decía que dejase los ídolos y los pecados en que estaba, en especial el de la embriaguez, porque todo era muy gran pecado, y que se tornase y conociese a Dios del cielo y a Jesucristo su Hijo, que Él le perdonaría, y que esto era verdad, porque así lo enseñaban los padres que sirven a Dios. El padre era un indio de los encarnizados en guerras y envejecido en maldades y pecados, según después pareció, y sus manos llenas de homicidios y muertes. Los dichos del hijo no le pudieron ablandar el corazón ya endurecido, y como el niño Cristóbal viese en casa de su padre las tinajas llenas de vino con que se embeodaban él y sus vasallos, y viese los ídolos, todos los quebraba y destruía, de lo cual los criados y vasallos se quejaron a el padre, diciendo: "tu hijo Cristóbal quebranta los ídolos tuyos y nuestros, y el vino que puede hallar todo lo vierte. A ti y a nosotros echa en vergüenza y en pobreza". [...] Esta es manera de hablar de los indios, y otras que aquí van, que no corren tanto como nuestro romance. Además de estos criados y vasallos que esto decían, una de sus mujeres muy principal, que tenía un hijo del mismo Axutechatlh, le indignaba mucho e inducía para que matase a aquel hijo Cristóbal [...] En fin, aquella mujer tanto indignó y atrajo a su marido, y él que de natural era muy cruel, que determinó de matar a su hijo mayor Cristóbal [...]. (BENAVENTE, 2001, p.268)

O colégio funcionou pelos quarenta anos seguintes, até sua clausura em 1576, pressionada indiretamente pela Coroa espanhola. A instituição começou ditando as aulas em castelhano e em latim; porém, pouco tempo depois, surgiu a necessidade de apreender a

língua náhuatl diante da complexidade do mundo indígena e principalmente para evitar que os nativos fossem “contaminados” com o pensamento europeu, um pensamento marcado, segundo os franciscanos, pelo pecado e a pela corrupção – características que não cabiam muito bem dentro do projeto idealizado pela Ordem. A partir de 1546, o colégio passou a ser regido pelas próprias mãos indígenas; aqueles que poucos anos antes eram alunos destacados, agora passavam a dirigir a instituição. Tal fato, pouco comum na época, sem dúvida contribuiu para a perda de prestígio da instituição. Com uma história de pouco mais de quatro décadas, o Colégio acabou por fechar suas portas e, ao mesmo tempo, serviu de prenúncio dos novos tempos que já se vislumbravam desde vários anos antes, na relação com os naturais e no papel das ordens religiosas no trabalho com eles.

A oposição múltipla: a difícil missão dos religiosos no Novo Mundo

Desde a famosa denúncia pública realizada pelo padre dominicano Antonio Montesinos, nos primeiros momentos da colonização, contra os abusos cometidos contra os indígenas por parte dos espanhóis, o assunto passou a ser tema constante das reclamações dos religiosos. Tal protesto declarado pelos padres contra seus próprios conterrâneos não lhes granjeou muita amizade com eles.

A chegada do Tribunal do Santo Ofício no Novo Mundo, inicialmente em mão dos regulares, e, posteriormente, em 1571, a chegada de um tribunal diretamente regido pela corte e investido com plenos poderes, por mais irônico que pareça, serviram para acalmar um pouco a tensão das relações entre espanhóis e indígenas. Embora o tribunal tivesse, em algumas ocasiões, acusado os indígenas de heresia, como no célebre caso do Cacique Don Carlos, que morreu queimado na fogueira em 1539, a chegada do Santo Ofício serviu, então, para atenuar a tensão entre os naturais e os cristãos.

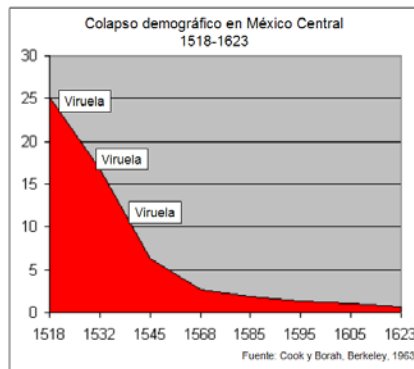
Después de la conquista militar del imperio azteca en 1521, el gobierno y la iglesia españoles advirtieron la necesidad de ofrecer a los indígenas de Mesoamérica ejemplos adecuados de la conducta cristiana, y asegurarse de que las tierras recientemente descubiertas no fueran pobladas por los herejes. Los ideales humanistas del clero y el materialismo de los colonos a menudo chocaban por el trato que se debía dar a los indígenas, y no había una maquinaria adecuada para imponer la ortodoxia, por lo cual el clero debió apoyarse en la autoridad civil para que lo ayudara a preservar la fe durante los primeros años de la ocupación española de México. (GREENLEAF, 1981, p.16)

Apesar da presença dessa instituição, a convivência com os nativos não melhorou muito. Numa sociedade baseada na união entre igreja e Estado, a Inquisição tinha como

Lopez. J.I

“outro” objetivo proteger a colônia de possíveis rebeliões que se pudessem produzir na base da pirâmide social. Se, por um lado, o tribunal cuidava dos bons costumes e da heresia, por outro, não deixava de ser um certo instrumento de repressão contra os excluídos da sociedade. Essa função punitiva estava destinada a proteger as elites de um possível ataque por parte daqueles aos quais supostamente protegia.

Nem os esforços levados a cabo por religiosos como Bartolomé de las Casas frearam o duro impacto do encontro. A longa vida do padre dominicano permitiu-lhe comprovar pessoalmente como o descenso demográfico dos naturais alcançava cifras dramáticas. Em 1566, quando o padre dominicano morreu em seu retiro *madrileño* de Atocha, a porcentagem do descenso da população original correspondia a mais de noventa por cento, como pode ser observado no quadro a seguir.



3. Colapso demográfico no México central 1518 – 1623

Desde o primeiro momento, a ânsia por riquezas, unida à dificuldade de relacionar-se com os naturais, não facilitou o encontro conciliatório dos dois grupos. Até a chegada dos primeiros missionários e das primeiras cartas postadas à Coroa espanhola, poucas eram as vozes que defendiam a causa indígena. O benévolo retrato de Colombo que, numa visão marcadamente edênica, encontrou na natureza indígena a pureza e a facilidade com que os nativos passariam a fazer parte da grande família cristã, não deixava de transparecer uma imagem que surgia em função de um claro objetivo: a colaboração dos naturais com o iminente processo de conquista e extração das rentáveis matérias primas. Detalhes tão pios e claramente percebíveis, mas que ironicamente não foram advertidos pelo anteriormente citado Doutor Chanca, médico que acompanhou o Almirante em sua segunda viagem.

Muchas veces salimos a tierra andando por sus moradas e pueblos que estaban a la costa, donde hallamos infinitos huesos de hombres e los cascos de las cabezas colgados por las casas a manera de vasijas para tener cosas.

[...] Dicen también estas mujeres que éstos usan de una crueldad que parece cosa increíble, que los hijos que en ellas han se los comen, que solamente crían los que han en sus mujeres naturales. Los hombres que pueden haber, los que son vivos, se los llevan a sus casas para hacer canecería de ellos y los que han muerto luego se los comen; dicen que la carne de hombre es tan buena que no ay tal cosa en el mundo, y bien parece, porque los huesos que en estas casas hallamos, todo lo que se puede roer todo lo tenían roído, que no avía en ellos sino lo que por su mucha dureza no se podía comer. Allí se halló una casa, cociendo en una olla, un pescuezo de un hombre. Los muchachos que cautivan los cortan el miembro e se sirven de ellos hasta que son hombres y después, cuando quieren hacer fiesta, los matan e se los comen porque dicen que la carne de los muchachos e de las mujeres no es buena para comer. (CHANCA Apud PADRÓN,1990, p.118)

A primeira imagem recriada por Colombo escondia o desejo de não encontrar muitos problemas com os moradores locais e de centrar seu foco de atenção nas imaginadas muitas riquezas daquelas terras de Cipango y Catay. Não seriam os selvagens quem colocariam obstáculos na hora de demonstrar, diante de monarcas e banqueiros, a rentabilidade das terras e do modo de seus investimentos.

Até a chegada de Cortês às portas da capital Mexica, os conquistadores não haviam se deparado com uma sociedade tão prodigiosamente organizada no Novo Mundo. Nos primeiros contatos durante o período conhecido como antilhano (CUETOS, 1996), entre 1502 e 1519, os conquistadores não encontraram demasiados problemas para apaziguar as populações locais, compostas quase sempre por pequenos grupos com pouca ou nenhuma potência defensiva que pudesse frear o avance dos canhões ou dos arcabúes que, com seu forte estrépito, causavam grande espanto entre os indígenas.

Como já mencionado, por meio da pena do cronista Bernal Diaz Del Castillo, a impressão causada pela grandeza e organização da capital Mexica, com sua potência política e social imprevisível para os padrões da época, mudou radicalmente o rumo da conquista e da percepção causada nos primeiros momentos do contato entre os dois mundos. Porém, ao final do assédio e da conquista da cidade pelas tropas cortesianas, em agosto de 1521, muito pouco restou da grandeza que impressionara o cronista. Da dita grandeza, passou-se ao caos; junto com a derrota militar, veio a derrota moral daquele que até então havia sido o povo mais importante da mesoamérica. Ao mesmo tempo, a epidemia que entrou com as tropas nos territórios mexicas matou em poucos anos uma extremadamente alta porcentagem da população, como pode ser apreciado no quadro mostrado anteriormente. Esse era o caos que reinava após a conquista da capital, na qual até pouco tempo antes o divino Moctezuma

governava. Se aquele agora era o tempo de Quetzalcoatl, é bem possível que muitos sobreviventes tivessem suas dúvidas sobre a divindade dos recém chegados.

Diante do caos que se seguiu à tomada de Technotitlan, Cortês tentou organizar a nova sociedade, incluindo nela, por razões práticas e humanitárias, a população indígena que havia resistido ao assédio da cidade. Assim, no meio do caos e diante da dificuldade de controlar a massa de população, o agora Marquez do Vale (ocupando o antigo cargo de Cortês) decidiu solicitar ao monarca o envio de missionários de conduta exemplar, irreprochável e ao mesmo tempo temerosos de Deus. Tais missionários, como já observamos, eram todos pertencentes à Ordem de São Francisco; inicialmente chegaram, em 1523, três padres, entre os quais se destacará, por sua longa atividade, o flamenco Frei Pedro de Gante. Um ano após, chegou um grupo mais numeroso de doze religiosos, os quais com o tempo ficaram conhecidos como os doze apóstolos da América. Entre eles destacaram-se Frei Martín de Valencia, líder do grupo, e Frei Toribio de Benavente, que passara a ser conhecido como Motolinia: pobre, na língua náhuatl. No capítulo seguinte e no apartado dedicado à cronologia franciscana ofereceremos maiores detalhes sobre as missões da ordem em Nova Espanha.

CAPÍTULO 4

UM NOVO MUNDO, UM NOVO MODO DE ENTENDER A CONQUISTA

Se de fato, como aponta Elliot (1972, p.104), a aparição de novas terras foi algo que a igreja não poderia deixar de aproveitar para redimir a humanidade dos vícios e da alta corrupção tanto material quanto espiritual em que se vivia, a própria Roma viu também sua grande oportunidade de redenção de seus próprios pecados. Nessa oportunidade, a Espanha estaria do seu lado para reafirmar o poder magnânimo do Papado; por outro lado, porém, a Coroa espanhola estava numa posição privilegiada que, em algumas ocasiões, podia beirar a arrogância. O Vaticano e a Coroa estavam muito cientes dessa situação.

A irrupção do protestantismo na Europa e a grande perda de fiéis nas listas da cristandade romana fizeram com que esta última procurasse novos fiéis em outras fronteiras. Em tal contexto, o Novo Mundo foi vislumbrado como a esperança não só de redenção da humanidade, mas, num ponto de vista estratégico, do crescimento numérico das fileiras do catolicismo romano.

Desde as mais altas esferas da cristandade, vislumbrou-se a chance de mostrar uma imagem mais benevolente da igreja e fornecer uma resposta àqueles que propagavam os ideais reformistas. A eleição da rainha católica da Espanha como a madrinha protetora das novas terras poderia muito bem ser a resposta, por ter sido ela quem finalmente decidiu dar apoio ao navegador Cristóvão Colombo. Entretanto, para o Papa ter a Espanha, país abertamente contrário a qualquer movimento de reforma proveniente do estrangeiro, como aliada, seria fundamental aproveitar aquela nova oportunidade que a providência oferecia.

Pouco depois do retorno do já Almirante Colombo à Espanha com a boa nova da descoberta das terras e diante das perspectivas que estas ofereciam, a Coroa de Castela insta ao Papa Adriano VI, descendente de Pedro que, por ironia do destino ou por providencialismo, também era espanhol, a emitir uma série de Bulas Papais que corroborassem o direito dos monarcas de Castela e Aragão sobre as novas terras. Num curto espaço de tempo, cinco bulas foram redigidas, ratificando o controle sobre a terra e os naturais por parte de Izabel e Fernando.

Assim, o destino dos três principais protagonistas desta história passariam a estar unidos para sempre. Para os atores secundários, ficaria somente o pouco grato papel de figurante, com uma mínima ou nula participação. Contudo, tal situação não durou por muito tempo, e, pouco depois, as principais potências europeias reclamaram, estando à frente Francisco I, rei da França, a parte que lhes correspondia por direito no Novo Mundo. Nas décadas seguintes, já reconhecidas as muitas possibilidades das novas terras, a cobiça de países como França ou Inglaterra manteve a Coroa espanhola em constante alerta e intensificou a proteção papal sobre seus protegidos. Novas bulas certificaram o papel encomendado à Península Ibérica, que agora passara a se ocupar também da evangelização e do cuidado dos indígenas. Não se pode esquecer, claro está, a rentável extração das riquezas naturais daquelas terras.

Se as riquezas estavam garantidas pela da mão-de-obra escrava indígena e pela saída freqüente de embarcações com destino à Espanha, sua proteção precisava também ser garantida. Através da Bula Papal Inter-caetera, a Coroa espanhola ganhava o direito de administrar as novas terras sempre que providenciasse o cuidado das populações locais, cuidando de seu corpo e principalmente de suas almas.

Alejandro [obispo, siervo de los siervos de Dios]. Al queridísimo hijo en Cristo Fernando y a la queridísima hija en Cristo Isabel, ilustres reyes de Castilla, León, Aragón y Granada, salud [y bendición apostólica]. Entre las obras agradables a la divina Majestad y deseables para nuestro corazón existe ciertamente aquella importantísima, a saber, que, principalmente en nuestro tiempo, la fe católica y la religión cristiana sean exaltadas y que se amplíen y dilaten por todas partes y que se procure la salvación de las almas y que las naciones bárbaras sean abatidas y reducidas a dicha fe. [...] Declarando que por esta donación, concesión, asignación e investidura nuestra no debe considerarse extinguido o quitado de ningún modo ningún derecho adquirido por algún príncipe cristiano. Y además os mandamos en virtud de santa obediencia que haciendo todas las debidas diligencias del caso, destinéis a dichas tierras e islas varones probos y temerosos de Dios, peritos y expertos para instruir en la fe católica e imbuir en las buenas costumbres a sus pobladores y habitantes. (Bula Inter-Caetera. Disponível em: <http://www.rinconcastellano.com/biblio/documentos/colon_bulasalejVI.html>.)

Apenas a evangelização do gentio ou, como diz explicitamente a Bula, o abatimento e a redução deles deveriam ser o objetivo seguido por parte dos então nomeados como protetores dos milhões de almas que viviam no Novo Mundo. A realidade foi outra. A sucessão de bulas papais num tempo recorde garantiu a perpetuidade dessa divina decisão.

Desde o primeiro contato com os indígenas feito por Cristóvão Colombo, a descrição que o Almirante oferece-nos sobre os nativos leva-nos a pensar sobre o futuro papel que a

história reservava a eles. Não era nenhuma novidade na longa caminhada da humanidade que uma sociedade que se considerasse superior a outra tentasse submetê-la. Foi assim antes e foi assim também depois da aparição do Novo Mundo. Mas, a partir da Idade Média e principalmente desde o surgimento dos ideais humanistas, muitas coisas haviam mudado no Velho Mundo.

A aparição de um continente imprevisível deixou inicialmente muda – mais pela falta de interesse do que pela impressão causada – grande parte da intelectualidade europeia. Esse estado inicial deu origem, posteriormente, a um outro marcado pela perplexidade de uma realidade pouco previsível. Essa perplexidade diante do inesperado fez com que uma nova posição fosse tomada diante da descoberta.

Como afirma Hanke (1988, p.22), a conquista espiritual da América significou, dentro da história da humanidade, um primeiro intento de aproximação, marcadamente humanista, às populações locais, dentro de um processo de conquista; aproximação que até esse momento não havia sido muito freqüente. Tradicionalmente, quando uma cultura dominava outra, ela não se interessava muito por esta e muito menos pelo estudo das culturas locais ou pelo questionamento da legitimidade da conquista. A colonização no lado norte do continente não se caracterizou precisamente pela preocupação com os direitos dos naturais, os quais foram recuando cada vez mais diante do processo de avanço dos colonos chegados de países como Inglaterra, França etc.

A fusão das civilizações grega e romana deu-se devido ao interesse dos últimos em conservar o legado cultural dos primeiros. A tropa romana, como aconteceria outras vezes ao longo da história, não estava muito interessada nos direitos naturais dos povos ocupados. Exemplos como o da resistência Numantina na Hispania conquistada por Roma repetiram-se muitas vezes, criando um triste antecedente daquilo que também aconteceu no Novo Mundo.

Porém, na historiografia americana abriu-se um precedente; pela primeira vez, uma sociedade se debatia em fortes questionamentos sobre a pertinência ou não da colonização de um novo território, assim como da natureza de seus habitantes.

Em muitas poucas ocasiões, em séculos de contínuos movimentos humanos em busca de novas terras e de suas riquezas, o homem tinha mostrado pouca ou nenhuma preocupação com tais aspectos. Em alguns casos, após a conquista militar, vivia-se nos territórios períodos de maior ou menor tolerância com a população local, mas sempre com a compreensão mútua do fato de que o povo conquistado estava agora a serviço do vencedor.

Porém, como nos diz Hanke (1973), não houve nada como a controvérsia que marcou as primeiras décadas da colonização empreendida dentro das fronteiras do chamado Novo Mundo.

Por primera vez en la historia un pueblo – los españoles – prestaron honda atención a la naturaleza de la cultura de los pueblos que encontraban y, más sorprendente todavía, las controversias que se desarrollaron en el siglo XVI... acerca del método justo de tratar a lo indios llevó a una consideración fundamental sobre la naturaleza misma del hombre. (HANKE apud XIRAU, 1973, p.4)

De monarcas a filósofos, passando por historiadores e principalmente pelos doutores da igreja, todos debruçaram-se sobre a tentativa de assimilar a nova realidade que Deus havia colocado diante de seus olhos.

Assuntos tão diversos como o direito natural, a guerra justa, o milenarismo que prenunciava o fim dos tempos e, ao mesmo tempo, a última esperança de redenção da humanidade, ou mesmo a utopia colocada em prática, segundo alguns, pelos padres da Ordem de São Francisco, foram, durante longas décadas, o pano de fundo do processo colonizador do continente americano, e mais tarde das novas terras descobertas ao longo do planeta, como Filipinas, Japão etc.

A conquista espiritual da América, como será denominada a etapa seguinte à conquista militar, foi consequência direta desta última e esteve marcada pela simbólica imagem da cruz e da espada. De acordo com Pedro Borges Morán (1988), esse modelo de conquista, amparado pela bulas papais, segue a corrente que desde vários séculos antes invertia o tradicional processo e colocava a evangelização como justificativa da conquista militar. Assim será o processo de colonização do Novo Mundo: a evangelização justifica a conquista. Tal fato pode ser confirmado na Bula Inter Caetera: “que se procure la salvación de las almas y que las naciones bárbaras sean abatidas y reducidas a dicha Fe”.

Porém, esse outro modo de conquista foi aquele que abriu um precedente na história. Ele abriu espaço para o questionamento, para o debate sobre determinados assuntos que até então haviam sido considerados como pouco pertinentes em qualquer processo de invasão. A conquista das almas deixou, de um modo indireto, uma série de marcas que se perpetuaram durante séculos, chegando até os dias de hoje por meio dos denominados estudos culturais.

Os estudos culturais, linha de pesquisa adotada por esta tese, tentam observar os fatos, a partir de uma perspectiva diferente da tradicional e hegemônica visão oficial. Alguns aspectos concretos dentro do complexo mundo das relações humanas são agora revisitados;

questões como o Pensamento Liminar em contraste com o Hegemônico, e principalmente o estudo da Alteridade. Alteridade esta que é revista com o intuito de se enxergar o outro a partir do próprio ponto de vista. Trata-se de uma perspectiva nem sempre fácil de contemplarmos, se consideramos como é cômodo ver o outro desde nosso próprio ponto de vista, sem levar em conta as implicações de observar o mundo por essa outra alteridade em seu grau mais avançado. Infelizmente, na evangelização americana essa alteridade não encontrou sua realização adequada; porém, o labor empreendido por alguns dos membros da ordem franciscana na Nova Espanha esteve muito próximo de atingi-la. A utopia encontrou o lugar ideal, mas a soma de fatores presentes na configuração do Novo Mundo não permitiu que essa utopia fosse posta em prática adequadamente.

Se mesmo a esta altura do século XXI, tendo uma vasta tecnologia da comunicação e uma facilidade de transporte como nossas melhores aliadas no mundo do conhecimento, não nos é muito fácil indagar, de modo apropriado, sobre a natureza de nosso próximo, imaginemos como deve ter sido a aproximação dos indígenas por parte dos europeus nos primeiros momentos da colonização americana.

Aos olhos dos recém chegados, independente da suposta confusão geográfica de Colombo, uma vez reconhecida a presença de um novo continente, a presença de seres humanos nessa latitude do planeta significava quase o mesmo que hoje significaria para nós um encontro com extraterrestres. Visitantes e visitados experimentaram a estranheza mútua e tentaram, cada um a sua maneira, entender o outro, ou talvez apenas adaptar seu desejo e suas crenças para encontrar um sentido a algo inexplicável. Fossem deuses voltando a seu lar, uma vez concluído um ciclo já previsto, ou mostrando o paraíso na Terra, brindando uma nova oportunidade para a humanidade ou até a improvável história de pagãos esperando com ansiedade pela providência divina que haveria de trazer a luz na escuridão e a fé no único Deus verdadeiro, cada um interpretou o outro da melhor maneira possível. Posteriormente, cada um adaptou sua história também da melhor forma possível, principalmente os indígenas, que tiveram que encontrar um nexos entre seus mitos originários e as crenças agora impostas como o único meio de sobrevivência.

CAPÍTULO 5

OS PRIMEIROS RELATOS E A APRECIÇÃO DOS RELIGIOSOS DA QUESTÃO INDÍGENA

Ainda que para alguns militares ou navegantes coubesse a incumbência de registrar as primeiras observações sobre o espaço e os habitantes do Novo Mundo, caberia aos religiosos serem os verdadeiros principiantes a realizar um rigoroso estudo das terras e principalmente dos naturais. A nova e imprevisível realidade surgia justamente quando a mentalidade europeia debatia-se entre uma Idade Média que deixaria marcas na campanha militar que se seguiu à descoberta, e uma Era moderna que deixava para trás a velha concepção teocêntrica e passava a questionar, como já observamos, as particularidades do homem fora do férreo controle do imaginário imposto pela igreja desde os primeiros momentos desta Idade Média. Sem levantar muita expectativa e muito menos muita polêmica, as primeiras notícias trazidas por Colombo sobre as terras descobertas foram recebidas na Europa com um misto de estranheza e de exotismo. Índios, papagaios e algumas matérias-primas não foram suficientes para acender a chama; os intelectuais europeus ainda demoraram algumas décadas para encontrar algo digno de ser estudado naquelas terras ignotas.

Assim, não se encontrou inicialmente muito atrativo espiritual nem científico naquele, segundo diziam alguns, paraíso terreal. Porém, a paulatina chegada de matérias-primas que inundavam os mercados europeus durante os anos seguintes mudou radicalmente essa primeira imagem da terra que foi entregue pelo Papa à Coroa de Castela e Aragão. O rigoroso controle nas fronteiras no Novo Mundo por parte da Coroa espanhola limitou em muito a percepção que o resto dos países europeus teria daquelas terras. Os rumos da literatura colonial desses primeiros séculos foram ditados pela mão de aqueles que, a serviço dos interesses dos monarcas espanhóis, tiveram a sorte ou a desgraça de fincar seus pés sobre o território.

Mas, se por um lado os primeiros relatos dos pioneiros estavam mais focados na descrição da terra, em suas prováveis riquezas e na facilidade com que os indígenas aceitariam a palavra de Deus, muitos dos textos redigidos pelos religiosos mostraram, desde

os primeiros momentos, a sincera preocupação com o tratamento que deveria ser dado aos nativos. Os relatos dos soldados, escritos no fragor da batalha ou posteriormente, tinham outros interesses: para alguns, deveriam mostrar as possíveis estratégias de ataque; para outros, o objetivo da narração era emular as aventuras lidas tantas vezes em livros como o *Amadis de Gaula*, e serem eles os protagonistas. Finalmente, para muitos soldados escritores a finalidade era reivindicar um reconhecimento por seus corajosos feitos ou reclamar por direitos justamente ganhos e nunca recebidos. Dessa maneira, a literatura colonial passou por uma série de fases, de acordo com os diferentes interesses dos conquistadores, colonizadores e evangelizadores.

A primeira dessas fases foi a conhecida como literatura informativa, que teve como protagonistas os diferentes navegantes que alcançaram a costa americana nos últimos anos do século XV e nos primeiros do XVI. Pertencem também a essa fase os textos redigidos por religiosos que trazem as primeiras denúncias contra os abusos cometidos aos indígenas. São frequentemente cartas ou informes com destino à Coroa espanhola. Posteriormente, acompanhando as campanhas, surgiram relatos da denominada conquista militar: um conjunto de textos redigidos por alguns dos que participaram dos diferentes combates para ocupar a terra dos indígenas. Quase simultaneamente, apareceram os textos referentes à conquista espiritual, os quais tiveram nos religiosos seus principais protagonistas. Numa última fase dentro do período colonial, estão os escritos pertencentes à chamada conquista intelectual ou natural das Índias. Entre os autores dessa literatura, incluem-se alguns dos integrantes da fase anterior e cronistas oficiais da Coroa, como Gonzalo Fernández de Oviedo ou Jose de Acosta.

A difícil convivência entre os europeus e seus anfitriões, revelada já nos primeiros momentos, provocou, como já observamos, as primeiras queixas por parte dos religiosos aos seus superiores, a Coroa espanhola. A literatura epistolar ou informativa foi a encarregada de plasmar as denúncias de uma situação que, com o passar do tempo, convertera-se em um dos mais graves problemas do processo de colonização.

Muitos dos pormenores desta controversa etapa nos são conhecidos pelos registros epistolares e demais documentos como informes, memoriais, etc. que tanto conventos quanto bibliotecas ou arquivos têm até hoje guardados muitas vezes na sombra.

Do dominicano Bartolomé de las Casas até Francisco de Vitoria, passando por uma longa lista de nomes, entre os quais destacam-se outras figuras tão relevantes como Jerónimo de Mendieta, Gines de Sepulveda ou o incansável religioso franciscano Frei Bernardino de Sahagún, todos eles indagaram sobre a natureza dos indígenas, a pertinência ou não da

conquista, e posteriormente da chamada guerra justa e da necessária redução das diferentes comunidades nativas. Acima de tudo, a principal questão foi, sem dúvida, como se deveriam estabelecer as futuras relações entre os dois mundos que agora se encontravam.

Cabe, talvez, neste ponto de reflexão, considerar aspectos que muitas vezes não são tratados com a devida atenção nos estudos sobre a América Colonial; o primeiro é derivado da impressão causada pela leitura de religiosos que intentaram ver nesse Novo Mundo a possibilidade de um regresso a um modelo da igreja dos primeiros cristãos, e das consequências derivadas do retorno a ideais que a Idade Média havia sepultado. Com tal objetivo, esses religiosos aprofundaram-se nos possíveis paralelismos entre a nova igreja desejada e a realidade daquele mundo indígena que pretendiam evangelizar.

Porém, examinado por outra perspectiva talvez menos cristã, e aqui se abre uma nova fonte de pesquisa que, pelo explícito recorte temático desta tese não cabe indagar nele; o empenho dos religiosos, ao menos dos mais teóricos, pode ser entendido como o componente de uma estratégia de se enxergar o Novo Mundo diante do desconhecimento; um tático distanciamento provocado pela falta de compreensão das culturas locais e, principalmente, de sua complexa cosmogonia. Essa perspectiva não é compartilhada pelo autor desta tese. A aproximação aos cultos locais, fosse através de analogias, comparações ou assimilações, não deixa de ser um meio de superar o desconhecimento. O estudo das culturas locais não deixa dúvidas desse empenho na hora de entender a cultura dos naturais, ainda que tal empenho fosse, como diz Bernardino de Sahagún, para diagnosticar o mal antes de receitar o remédio.

Apesar do comprometimento mostrado na hora de estudar essas culturas, seus costumes e crenças, os religiosos nunca alcançaram uma grande compreensão do mundo indígena, o qual foi muitas vezes estudado, como no caso do citado Bernardino de Sahagún, como uma forma de erradicar a heresia dos indígenas, e não como uma visão antropológica. Ainda assim, séculos mais tarde, os textos deixados pelos religiosos podem ser considerados um impressionante legado para o estudo da organização social das sociedades indígenas. Muitos dos conhecimentos que temos hoje sobre as culturas pré-hispânicas do Novo Mundo não seriam possíveis sem a consulta aos documentos redigidos naquela época.

Que sirva de exemplo o caso exemplar do ambivalente religioso Frei Diego de Landa, que, após ter se destruído, num grande Auto de Fé, grande parte dos códices Maias, posteriormente investigou a cultura desta civilização e deixou-nos um legado que abriu as portas aos futuros estudos sobre a cultura desse povo mesoamericano. Processos parecidos

ocorreram com Bernardino de Sahagún ou Juan de Betanzos, em relação às culturas Nahua ou Inca, respectivamente.

Como se tem visto em inúmeras ocasiões ao longo da história da humanidade, é mais fácil impor uma nova cultura do que tentar entender as tradições locais e assimilá-las dentro da nova ordem. Assim uma cultura perece ou é assimilada, ao menos em parte, pelo invasor que freqüentemente aproveita os alicerces desta para dar forma a um novo modo de entendimento. Processo similar aconteceu nos territórios da Nova Espanha após a entrada das tropas cortesianas na capital Mexica; porém, como já observado, o encontro das duas culturas produziu-se de um modo diferente e suscitou o debate sobre os direitos dos naturais, bem como o interesse pelo estudo das culturas locais.

Resulta inegável que esse interesse pelo homem americano, ao menos nas primeiras décadas, é incentivado pelo súbito interesse do humanismo, chegado ao Novo Mundo pela mão dos religiosos; trata-se do estudo da própria natureza do homem e da procura pelo conhecimento que o período histórico suscitou no mundo intelectual europeu.

A adequação da cultura ocidental e principalmente do pensamento cristão no Novo Mundo foi, para a Espanha, uma árdua tarefa. Isso decorreu, como visto e conforme será mais detalhado adiante, da dificuldade de conciliação entre a cultura local e a estrangeira. A tentativa de acomodação levada a cabo principalmente pelos religiosos leva-nos a contemplar outro aspecto, que não deixa de ser uma consequência direta de algo já mencionado, mas ainda assim um novo elemento a ser considerado: o controvertido poder das ordens mendicantes no Novo Mundo no decorrer do século XVI.

A inclusão do indígena nas reflexões milenaristas, escatológicas ou apocalípticas nas quais os religiosos debruçaram-se ao longo do século XVI era uma voz de mão única. Questionava-se a forma de vida dos indígenas, suas crenças e seu futuro, mas, salvo muito raras exceções, eles não eram consultados sobre o que pensavam a respeito de tais assuntos. Nas poucas consultas realizadas através dos famosos questionários de Sahagún, por exemplo, o peso da cultura então dominante era demasiado sufocante para que se tratasse de um verdadeiro diálogo. Foi assim nos colóquios estabelecidos entre os franciscanos e os senhores principais pouco depois da chegada dos membros do famoso grupo dos doze. Sobre esses Colóquios voltaremos a discutir na segunda parte desta tese.

Segundo Otavio Paz (1971, p.53), a situação de órfão do indígena após a queda de sua cultura e de seus deuses favoreceu a implantação do novo modelo religioso, mas nunca

suplantou totalmente o mundo pré-hispânico que, durante décadas, conviveu junto ao pensamento cristão imposto pelos espanhóis de modo forçado.

Diante de um mundo que se acaba diante de deuses que os haviam abandonado e diante da brutalidade dos soldados espanhóis, não eram muitas as alternativas que sobravam para aqueles que tinham sobrevivido às doenças e ao trabalho forçado imposto pelas encomendas.

Entre as alternativas mais drásticas perpetradas pelos indígenas estavam o suicídio, o aborto dos filhos ou a morte destes logo após o nascimento. A perspectiva de conviver com o mesmo povo que os escravizava e violentava provocava esse tipo de atitudes dramáticas.

Porém, se para alguns a solução estava na auto-imolação, para muitos outros a alternativa que restou foi a conversão – em alguns casos forçada, em outros por comodismo – e a, em menor proporção, sincera aceitação dos princípios cristãos que agora se lhes eram apresentados como a única fé verdadeira.

Muitas vezes, a igreja estudou o assunto indígena a partir de uma perspectiva antropológica, como no caso de Sahagún; como já discutido, tratou-se mais de um meio de atingir o mal para poder vencê-lo do que de uma aproximação natural, aproximação que talvez tivesse estimulado uma convivência tolerante com os naturais e suas crenças.

Quem quiser indagar sobre como realmente se deram as relações entre os dois mundos, terá que ir além das comparações de ordem teórica e comparatista, e procurar uma visão mais prática e realista a partir dos muitos documentos que alcançaram nossos dias sobre o verdadeiro impacto da chegada dos espanhóis ao Novo Mundo, muitos deles ainda por serem descobertos e paleografados. Talvez, encontremos algo nas entrelinhas desses documentos redigidos já durante o período da colônia, textos como o Popol Vuh, dos maias, ou os relatos de autores indígenas convertidos ao cristianismo como, Muñoz Camargo e Hernandez de Alvarado. Em todos esses textos, com maior ou menor empenho, seus autores tentaram resgatar através de marcas textuais implícitas, antes que fosse perdida sua cultura ancestral, uma imagem o mais nítida possível de um modo de ver o mundo que se diluía diante do ímpeto avassalador da cultura já dominante.

Muitas vezes, textos como a *Historia eclesiástica indiana* de Mendieta, ou o *Livro das profecias* de Cristóvão Colombo parecem-nos aquilo que Phelan denominou de volta forçada (1972, p.), ou seja, a necessidade de interpretar, de modo favorável, a realidade mística americana. Uma reinvenção benéfica para os interesses de uns e outros.

Se para Colombo a releitura particular das profecias era proveitosa para enaltecer sua figura num momento extremamente difícil para ele, para Mendieta e para os franciscanos pró-índios – como denomina Phelan a um dos dois grupos antagônicos criados no entorno dos membros da ordem de São Francisco na Nova Espanha –, o rocambolesco exercício de hermenêutica cristã no Novo Mundo parece ter sido também benéfico para ajudar a Ordem num momento em que a decadência das ordens mendicantes era cada vez mais evidente. Tal declínio fica constatado no tom de algumas das cartas enviadas por membros da ordem à Coroa espanhola a partir da segunda metade do século XVI.

Segundo Phelan, a crise das ordens mendicantes chegará ao seu ponto álgido com a promulgação da cédula papal de 1583, que limitava o poder destas.

El golpe decisivo fue la cédula de 1583. El clero regular recibió tratamiento preferente en cuanto a nombramientos para beneficios. A medida que aumentaba la presión exterior contra los privilegios mendicantes, las discusiones internas se intensificaron. Para fines del siglo los frailes tenían sólo dos alternativas – retirarse pacíficamente a sus monasterios o transferir su entusiasmo misionero a las fronteras coloniales entre los indios menos civilizados. (PHELAN, 1972, p.83)

Anteriormente, a partir de 1560, como lembra o mesmo autor (p.87), os próprios franciscanos se dividiram entre a facção pró-índia e a anti-índia. Mendieta, juntamente com Frei Miguel Navarro, foi um dos principais protagonistas do primeiro grupo. Outro personagem ilustre que fez parte do grupo foi o estudioso Frei Bernardino de Sahagún, que depois de anos dedicados à pesquisa dos costumes indígenas, teve seu trabalho dificultado pela intervenção de outro grupo em conflito. Segundo Phelan, o texto de Mendieta seria, em muitos parágrafos, uma argumentação histórica do grupo que representava.

Aunque Mendieta recibió en 1573 órdenes de sus superiores en España de escribir la historia de los Franciscanos, la Historia eclesiástica es – por lo menos en parte – la argumentación histórica desde el punto de vista del partido proindio. La esencia de esta justificación era adaptar las tradiciones del misticismo franciscano, el apocaliptismo Joaquinista y el culto a la pobreza apostólica a la situación de la Nueva España.

Una de los propósitos de La Historia era el de convencer a todos los frailes de que la única esperanza de preservar la porción general de sus privilegios estaba en volverse a consagrar a la pobreza apostólica. [...] Tácticamente esto era necesario, porque todos esos frailes que explotaban a los indios por ventajas temporales sólo proporcionaban a los obispos seculares la prueba para desacreditar las órdenes mendicantes en general. (PHELAN, 1972, p.87)

Podemos pensar assim: como em muitos casos, as interpretações místicas da realidade americana e a transposição quase sempre forçada da tradição cristã ao Novo Mundo foram

motivadas por múltiplos interesses que nem sempre guardavam uma relação intrínseca com o mundo indígena.

É por essa razão que ao refletir sobre a vinculação dos religiosos com as populações indígenas devemos ter em conta os vários fatores que estavam em jogo, além da questão contextual que, como discutido aqui, é de vital importância para entender satisfatoriamente o desenvolvimento daquele momento histórico. Por um lado, o referencial teórico criado dentro dos moldes da utopia cristã, muito em voga naquele tempo, serviu para justificar a presença e as ações das diferentes ordens religiosas no Novo Mundo; referencial que, como observa Phelan, responde mais a um propósito ligado ao poder e à necessidade de assegurar a permanência destas do que à própria missão evangelizadora.

Por outro lado, a partir de um ponto de vista mais prático, houve o labor empreendido por uma série de religiosos que tentaram cumprir, com um trabalho de campo mais objetivo, apesar das muitas vicissitudes, sua missão evangelizadora da melhor maneira possível e dentro de um processo previamente organizado que os levou a colocar em prática ações como o estudo das culturas locais, a aproximação das crianças devido à dificuldade em tratar diretamente com os adultos etc.

Considerando esses dois aspectos, pode-se dividir o labor dos religiosos no Novo Mundo em dois tipos: primeiro, aqueles que, na tentativa de aproximar as duas sociedades e de realmente criar uma Nova Espanha, como Fray Jerônimo de Mendieta, procuraram, como já visto, encontrar um paralelismo entre as sagradas escrituras, a igreja dos primeiros cristãos e o processo de evangelização e colonização do Novo Mundo, e, baseando-se nisso deram um suporte teórico, às vezes um tanto forçado, à presença dos espanhóis e principalmente dos religiosos naquelas terras; segundo, os que, a partir de um ponto de vista mais prático, estudaram os costumes indígenas e conviveram diariamente com os nativos na tentativa de conciliar duas realidades aparentemente irreconciliáveis e abrir espaço para a criação de um Novo Mundo em que tanto uns como outros pudessem se adequar. Porém, quando nos referimos à literatura epistolar esta divisão não pode ser aplicada do mesmo modo; o Mendieta teórico e idealista da *Historia Eclesiástica Indiana* difere muito do Mendieta prático e objetivo que revela através de seu epistolário. A partir dessa divisão entre o realismo e o idealismo, serão também observados os diferentes textos que compõem o corpo da pesquisa.

Lopez. J.I

2ª Parte

CAPÍTULO 1

ESTUDOS EPISTOLARES: NOVAS FORMAS DE APROXIMAÇÃO À HISTÓRIA

A literatura epistolar na atualidade

Tradicionalmente, a história tem sido analisada de um ponto de vista que quase sempre peca pela sua falta de objetividade e pelo seu olhar parcial de determinado momento histórico. Segundo Walter Mignolo (2001), no seu magnífico ensaio *Lógica das diferenças e política das semelhanças da literatura que parece história ou antropologia, e vice-versa*, a história nunca é vista de modo objetivo por aquele que esteve presente e a escreve no mesmo instante do acontecimento ou tempos depois, nem por aquele que, sem sequer ter estado presente e sob o título de “historiador”, a reescreve partindo da sua visão dos fatos.

No mesmo ensaio, Mignolo (2001, p.127) faz referência ao historiador Hayden White e à sua idéia de considerar o estatuto da narração historiográfica como um artefato verbal. Deste modo, o autor toca em um dos assuntos mais controversos dos últimos anos. Trata-se de uma temática que tem suscitado calorosos debates entre os que defendem esses dois campos do saber dentro de uma frente única e aqueles que têm sérias dificuldades para enxergá-los como gêneros híbridos.

Literatura e história têm caminhado de mãos dadas, porém, há um conflito de longa data entre o que é considerado como realidade e como ficção. Isso tem colocado essas duas disciplinas em campos, se não opostos, pelo menos irreconciliáveis. Segundo Mignolo, no mesmo artigo:

Minha tese já exposta em outros trabalhos é que literatura e história implicam normas e marcos discursivos que qualquer pessoa que tenha sido educada na tradição ocidental – não necessariamente especialista em filosofia, semiótica, teoria do discurso ou teoria da literatura – está em condições de compreender e diferenciar (MIGNOLO, 2001, p.116)

Diante da dificuldade de pôr um ponto final nesse eterno debate, o tratamento que será dado a esse assunto nas próximas páginas visa, se não resolver a questão, pelo menos estabelecer uma postura pessoal mais clara sobre esse tema controverso dentro do campo estabelecido nesta tese. Ao analisar tanto o nosso *corpus* epistolar como os demais textos pertencentes ao período colonial hispano-americano selecionados de acordo com o recorte temporal estabelecido, não entraremos em questionamentos sobre a veracidade ou não dos fatos, mas, sim, se tal aspecto pode provocar que um texto seja redirecionado de um gênero para outro e vice-versa. Deste modo, não é pertinente neste estudo analisar a veracidade do narrado, senão observar os diferentes textos de uma perspectiva contextualizada, isto é, interessa-nos além dos múltiplos fatores envolvidos no momento em que os textos foram redigidos, também a sua recepção analítica no momento presente. Assim, o objetivo deste estudo do *corpus* epistolar franciscano, como foi observado no capítulo introdutório, é confrontar as correspondências redigidas por alguns dos membros da Ordem Seráfica com o contexto histórico e social em que foram redigidas, considerando as múltiplas e complexas circunstâncias que cercaram esse momento crucial de formação da futura América Latina. A carta como fonte primária tem muito a dizer a respeito dos eventos que marcaram o primeiro século de presença européia no Vice-reino de Nova Espanha.

Tal comparação nos permitirá uma aproximação dos fatos de uma perspectiva mais nítida e esclarecedora, considerando a complexidade das relações sociais que se estabeleceram entre os grupos em conflito: indígenas de diferentes etnias e de diversas camadas sociais; religiosos mais ou menos comprometidos com a sua missão evangelizadora; conquistadores e, finalmente, os colonizadores que, sem pertencer a nenhum dos grupos anteriores, ajudaram a formar a nova sociedade hispânica que os espanhóis tentaram implantar no Novo Mundo.

Gonzalo Fernández de Oviedo, primeiro cronista oficial das Índias enviado pela Coroa espanhola, acreditou ter visto sereias na sua viagem de reconhecimento do novo território, como deixou escrito no seu livro *Sumario de la natural historia de las Índias* (2002), mas estudos posteriores comprovaram que Oviedo na verdade só havia visto um peixe-boi, uma espécie que ainda era desconhecida na Europa. Até o pioneiro da descoberta, Cristóvão Colombo, acreditou ter visto as tais sereias, como deixou escrito na entrada do seu diário da primeira viagem, do dia nove de janeiro de 1493: “El día pasado, quando el Almirante iba al río, dijo haber visto tres sirenas que salieron bien alto de la mar, pero no eran tan hermosas como las

pintan, que en alguna manera tenían forma de hombre en la cara; dijo que otras veces vio algunas en Guinea en la costa Manegueta.(COLÓN, 1985, p. 136)

Já Oviedo faz outra particular descrição das sereias quando as compara com os odres de vinho nos quais é guardado o vinho em Castela. A clássica beleza das míticas sereias é, portanto, questionada pelo autor que, no prólogo de seu livro, afirma que tudo o que nele aparece não é fruto da imaginação, mas sim da experiência vivida.

Colombo e Oviedo não foram os únicos a ver sereias e outros tantos seres mitológicos e extraordinários, todos extraídos das páginas dos livros de referência da época: os bestiários medievais. Esses pequenos manuais – que poderiam ser considerados pertencentes a um gênero híbrido entre a zoologia e o que mais tarde viria ser a literatura fantástica – passaram a ser, nas viagens ultramarinas, o livro de cabeceira de muitos navegantes. Na época das grandes navegações, eles eram denominados “Bestiários das Índias” e eram um claro sintoma de como alguns traços da Idade Média seguiam vigentes no imaginário da chamada Idade Moderna.

No caso particular do cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, muitos historiadores talvez se questionassem se ele estaria fazendo literatura ou história. Somente um exame contextualizado do momento em que o cronista visualizou a tal “sereia” permitiria entender o lapso histórico cometido por um dos únicos “historiadores de carteirinha” que manifestou no prólogo de seu livro a grande preocupação com a veracidade de seu relato.

Escibió Plinio treinta e siete libros en su Natural Historia, e yo en aquesta mi obra e primera parte della, veinte, en los cuales, como he dicho, en todo quanto le pudiere imitar, entiendo hacerlo. El primero de los suyos fué el proemio, enderezando lo que escibió a Tito, emperador; aunque otros tienen que a Domiciano, y no falta quien diga que a Vespasiano. Yo no tengo necesidad deso, pues no escribo de auctoridad de algún historiador o poeta, sino como testigo de vista, en la mayor parte, de quanto aquí tratare; y lo que yo no hubiere visto, dirélo por relación de personas fidedignas, no dando en cosa alguna crédito a un solo testigo, sino a muchos, en aquellas cosas que por mi persona no hobiere experimentado. Y dirélas de la manera que las entendí, y de quién; porque tengo cédulas y mandamientos de la Cesárea Majestad para que todos sus gobernadores e justicias e oficiales de todas las Indias me den aviso e relación verdadera de todo lo que fuere digno de historia, por testimonios auténticos, firmados de sus nombres e signados de escribanos públicos, de manera que hagan fe. (OVEDO,. *Sumario de la natural historia de las Indias*. Edição digital disponível em: <[http:// www.ems.kcl.ac.uk/content/etext/E026.html](http://www.ems.kcl.ac.uk/content/etext/E026.html)>)

O olhar científico de Oviedo, assim como o olhar curioso de Colombo, encontrou no seu caminho as míticas sereias ou, pelo menos, foi o que os cronistas acreditaram ter visto.

Determinadas espécies eram ainda ignoradas pelo homem na época em que viveram os dois narradores e isso os isenta de qualquer suspeita de tentar enganar seus leitores ou de propagar o que, com o tempo, passou a ser chamado “mentira de viajante” (LIMA,1997, p.215).

Já no âmbito da historiografia mexicana, temos o caso exemplar de dois autores que se encaixam perfeitamente nessa distinção para narrar um mesmo fato: o cronista Bernal Díaz del Castillo, que fez parte do exército do conquistador e explorador espanhol Fernão Cortês, ficou irritado com a publicação do livro sobre a conquista do México redigido por Francisco López de Gómara – que não participou da aventura e nem sequer havia pisado em solo americano. Por isso, Díaz del Castillo, decidiu, já nos últimos anos de sua vida, redigir o que ele chamaria de *Historia verdadera de la Conquista de Nueva España*, título que sem dúvida era uma resposta à obra, segundo ele, mentirosa de Gómara, *La Conquista de México*.

Mucho se ha debatido sobre qué le movió a escribir y porque siguió escribiendo a lo largo de tanto tiempo. Se ha afirmado en ocasiones que, más que historia, su memorial fue una nueva y muy larga relación de meritos. Han proclamado otros que sobre todo escribió para contradecir al capellán de Cortés, el humanista Francisco López de Gómara, personaje que no conoció México y en 1552 saco una historia de la conquista de México. Ante el cúmulo de ponderaciones que con estilo tan atildado hace Gómara de la persona y los hechos de Cortés, se ha expresado también que Bernal, con sentido popularista, quiso poner de bulto la participación de todos los otros conquistadores, en especial la suya propia. Por eso, incluso se le ha tildado de vanidoso que, en su afán de alabarse, da entrada a fantasía y aun falsedades. (LEÓN-PORTILLA, 2000, p.8)

A longa exaltação de Gómara sobre a figura de Fernão Cortês e o pouco destaque dado aos outros protagonistas da aventura nas páginas de seu livro motivaram Díaz del Castillo a redigir a sua particular visão da história. Na perspectiva do já velho soldado, o seu antigo e afamado companheiro de luta Cortês não perde o seu importante papel na aventura, porém os demais capitães também ganharam a merecida atenção – ainda que, às vezes, isso provoque descrições fantásticas e até questionáveis.

[...] Diremos lo que en aquellos tiempos nos hallamos ser verdad, como testigos de vista, e no estaremos hablando las contrariedades y falsas relaciones (como decimos) de los que escribieron de oídas, pues sabemos que la verdad es cosa sagrada, y quiero dejar de más hablar en esta materia; y aunque había bien que decir de ella e lo que sé, sospecho del coronista que le dieron falsas relaciones cuando hacia aquella historia; porque toda la honra y prez de ella la dio sólo al marqués don Hernando Cortés, e no hizo memoria de ninguno de nuestros valerosos capitanes y fuertes soldados; y bien se parece en todo lo que el Gómara escribe en su historia serle muy aficionado, pues a su hijo, el marqués que ahora es, le eligió su coronica e obra, e la dejó de elegir a nuestro rey y señor [...]. (CASTILLO, 1983, p.104)

Nas últimas décadas do século XVI, em um momento em que a “mentira de viajante” havia entrado em crise, como afirma Padgen (apud LIMA, 1997, p.215), os leitores começavam a reclamar sobre a questionável veracidade dos fatos narrados por muitos cronistas americanos. O resultado dessa crise foi a obstinada preocupação desses autores em confirmar que todo o narrado, como no caso de Oviedo e de Díaz del Castillo, não é senão aquilo que eles mesmos viram com os seus próprios olhos; embora, muitas vezes, esse órgão não auxilie muito na hora de explicar a inédita realidade americana.

Outros soldados que acompanharam Cortês na conquista do México também escreveram livros dedicados a esse episódio. Entre eles, destacam-se as figuras de Juan Díaz, Andrés de Tapia, Bernardino Vázquez e Francisco de Aguilar, que participaram da conquista da capital asteca. O que levou esses militares a contar a sua própria versão da história vivida obedecia a uma série de propósitos comuns: algumas vezes, para reivindicar direitos supostamente adquiridos e não pagos; outras vezes, para tentar alcançar seu próprio espaço na história e não somente um nome ao lado do grande Cortês.

Andrés de Tapia, em uma atitude semelhante à de Díaz del Castillo, publicou sua própria versão da história. A motivação do cronista, como adverte Chamorro (1985, p.62) foi, em um primeiro momento, fornecer informações que ajudassem Gómara a redigir seu texto sobre os fatos ocorridos durante a conquista de Tenochtitlan. Isso sem dúvida aconteceu, pois, como afirma Chamorro (1985, p.60), Gómara pirateou à vontade a obra de Tapia. Já no caso de Francisco de Aguilar, o que motivou a redação da sua obra foi o pedido de certos religiosos da sua ordem, resultando em um texto com um estilo simples e carregado de humanidade (CHAMORRO, 1985, p.152).

Deste modo, os motores do discurso narrativo do que se chamou Conquista Militar foram, por um lado, a fortuna e, por outro, a fama. Esses relatos inspiraram-se tanto na Idade Média como na Renascença, voltada à Antiguidade Clássica. Assim, foram resgatados do mundo medieval os livros de cavalaria – começando pelo livro de cabeceira da soldadesca: o *Amadis de Gaula* – e do mundo renascentista, aqueles autores que relataram as façanhas das campanhas militares de grandes generais como Júlio César ou Carlos Magno, bem como um estilo menos carregado e mais próximo do pensamento humanista em voga naquele momento.

Em alguns poucos casos, a motivação dos cronistas das Índias foi destacar a bravura e a acirrada resistência dos indígenas contra a conquista. Nesses raros exemplos, a épica narrativa é mostrada de modo diferente dos textos citados anteriormente e a voz protagonista

está com os indígenas. Um desses exemplos na literatura hispano-americana colonial é, sem dúvida, *La Araucana*, do soldado espanhol Alonso de Ercilla, que realmente só tem de espanhol o nome. O herói dos fatos narrados é o indígena americano na sua impressionante luta contra o avanço castelhano. Outros textos, também fora do contexto mexicano, mostraram nas suas páginas um retrato mais benevolente dos nativos e sofreram, por isso, a repulsa por parte das autoridades espanholas. Foi assim no caso do cronista peruano Huaman Poma de Ayala que descreveu na sua *Primera nueva crónica y buen gobierno* um retrato muito afetivo dos indígenas, com um forte tom anticolonialista. O autor sofreu duros ataques e a sua obra teve que enfrentar a quase imediata proibição e passou mais de três séculos esquecida até ser redescoberta no século XIX.

Assim, podemos concluir que as narrativas dessa conquista militar caracterizam-se pelo subjetivismo decorrente dos diferentes interesses dos autores e pela combinação de elementos herdados da tradição medieval e da greco-latina. Ao mesmo tempo, os diferentes relatos também são marcados pelo fato de terem sido escritos pelos próprios protagonistas no momento dos eventos. Exemplos desse tipo de narrativa escrita no calor da hora são as famosas cartas de relação do conquistador Fernão Cortês. De outro lado, há autores que participaram dos fatos e redigiram seus textos somente décadas depois dos eventos terem ocorrido; entre os quais está o velho soldado cronista Bernal Díaz del Castillo. Em última instância, dentro dos chamados cronistas das Índias estão também aqueles que não participaram dos fatos narrados e nunca pisaram em solo americano, como é o caso do já citado Francisco López de Gómara.

Essas três perspectivas determinam as características de cada uma das narrativas. Vamos, então, analisar como um mesmo fato pode ser visto de diferentes modos dependendo da posição do autor, contrastando três fragmentos: o primeiro de Fernão Cortês, o segundo de López de Gómara e o último de Bernal Díaz del Castillo. Desta maneira, poderemos comprovar como um mesmo episódio pode ganhar diferentes versões de acordo com o autor e as circunstâncias nas quais foi redigido.

Nos três relatos selecionados podemos encontrar passagens que narram a decisão de destruir os navios e continuar enfrente com destino à conquista da capital mexicana. Vejamos, pois, como cada um dos autores retratou esse momento histórico.

Em 1520, na sua segunda carta de relação, Cortês oferece-nos a sua particular versão de um dos episódios mais conhecidos da conquista do México: a destruição dos navios que haviam trazido os soldados de Cuba. Para narrá-la, o autor emula a descrição da famosa

Lopez. J.I

travessia do Rubicão feita por Júlio César na sua obra *Guerra das Gálias*: naquele momento estava em questão a diferença entre a volta e o fracasso, ou o avanço e a vitória final.

Essa representação sugestiva da volta e do avanço como sinônimos, respectivamente, do fracasso e da vitória não foi empregada uma única vez por um conquistador americano. Francisco de Pizarro, nos momentos iniciais da Conquista do Peru, utilizou a mesma estratégia ao traçar a famosa linha na areia para dividir aqueles que avançariam e chegariam até o coração do Império Inca e, portanto, à glória, daqueles que voltariam ao Panamá, cidade de origem da expedição, e, portanto, ao fracasso e à pobreza.

Para Cortês, a eliminação do único meio de voltar, isto é, os barcos, significava que a aventura não tinha volta, mas somente o avanço; e aqueles que a continuassem seriam um dia lembrados como heróis. Essa imagem, como observamos, remete-nos diretamente às fontes clássicas, inspiração constante na literatura cortesiana. Prova disso é que o autor romano Caio Suetônio registrou na sua biografia de Júlio César a importância da travessia do rio como uma disputa entre a luta ou a desistência, a glória ou o fracasso:

Cuando supo que, rechazada la intercesión de los tribunos, éstos habían tenido que salir de Roma, hizo avanzar algunas cohortes secretamente para no despertar sospechas (...) habiendo encontrado un guía, siguió a pie estrechos senderos hasta el Rubicón, que era el límite de su provincia, donde le esperaban sus cohortes; se detuvo breves momentos, y reflexionando en las consecuencias de su empresa, dijo, dirigiéndose a los más inmediatos: Todavía podemos retroceder, pero si cruzamos ese puentecillo, todo habrán de decidirlo las armas. (SUETONIO. *Vida de los Doce Césares*. Disponível em: (<http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/suetonio/1.html>))

Para López de Gómara, biógrafo oficial do conquistador, o ato simbólico pensado e decidido exclusivamente por Cortês estava revestido de sabedoria e de grandeza, e remete a outros grandes estrategistas da história que souberam tomar decisões arriscadas em momentos difíceis.

Se propuso Cortés de ir a México, y lo encubría a los soldados, para que no rehusasen la ida por los inconvenientes que Teudilli con otros ponía, especialmente por estar sobre agua, que lo consideraban como fortísimo, como en efecto lo era. Y para que le siguieran todos aunque no quisiesen, acordó romper los navíos; cosa dura y peligrosa y de gran pérdida, por cuya causa tuvo mucho que pensar, y no porque le doliesen los navíos, sino porque no se lo estorbasen los compañeros, pues sin duda se lo estorbaran y hasta se amotinassen de veras si se enteraran. (...) De allí a poco rompieron otros cuatro; pero ya entonces se hizo con alguna dificultad, porque la gente comprendió el trato y el propósito de Cortés, y decían que los quería meter en el matadero. Él los aplacó diciendo que los que no quisiesen seguir la

guerra en tan rica tierra y en su compañía, se podían volver a Cuba (...) hazaña por cierto necesaria para el tiempo, y hecha con juicio de animoso capitán, pero de muy confiado, y cual convenía para su propósito, aunque perdía mucho en los navíos, y quedaba sin la fuerza y servicio de mar. Pocos ejemplos de éstos hay, y aquéllos son de grandes hombres, como fue Omich Barbarroja, del brazo cortado, que pocos años antes de esto rompió siete galeotas y fustas por tomar a Bujía, según extensamente escribo yo en las batallas de mar de nuestros tiempos. (GÓMARA, 2001, p.122-123)

Vejamos, então, como o mesmo fato é retratado pelo cronista que participou da conquista do México e, portanto, é considerado testemunha direta dos acontecimentos:

Cómo acordamos de ir a México, y antes que partiésemos dar con todos los navíos al través, y lo que más pasó; y esto de dar con los navíos al través fue por consejo e acuerdo. de todos nosotros los que éramos amigos de Cortés. Estamos en Cempoal, como dicho tengo, platicando con Cortés en las cosas de la guerra y camino para adelante, de plática en plática le aconsejamos los que éramos sus amigos que no dejase navío en el puerto ninguno, sino que luego diese al través con todos (...).Aquí es donde dice el cronista Gómara que mandó Cortés barrenar los navíos y también dice el mismo que Cortés no osaba publicar a los soldados que quería ir a México en busca del gran Montezuma. Pues ¿de qué condición somos los españoles para no ir adelante, y estarnos en partes que no tengamos provecho e guerras? (CASTILLO, 2000, p.214-215)

Para Bernal, que com a sua obra pretendia recuperar a sua importante participação e também a dos outros capitães na conquista da capital mexicana, a decisão de destruir os navios não foi unicamente de Cortês, mas de todos os oficiais. A narrativa de Castillo não vem revestida da grandeza que possuía a citação anterior de Gómara e, inclusive, faz referência a este último para desmentir o seu texto e a pressuposta falta de coragem dos capitães que acompanhavam Cortês.

Vejamos, pois, o mesmo fato registrado desta vez pela própria pena de Fernão Cortês:

Y porque demás de los que por ser criados y amigos de Diego Velázquez tenían voluntad de se salir de la tierra, había otros que por verla tan grande y de tanta gente y tal, y ver los pocos españoles que éramos, estaban del mismo propósito, creyendo que si allí los navíos dejase, se me alzarían con ellos, y yéndose todos los que de esta voluntad estaban, yo quedaría casi solo, por donde se estorbara el gran servicio que a Dios y a vuestra alteza en esa tierra se ha hecho, tuve manera como, so color que los dichos navíos no estaban para navegar, los eché a la costa por donde todos perdieron la esperanza de salir de la tierra. Y yo hice mi camino más seguro y sin sospechas que vueltas las espaldas no había de faltarme la gente que yo en la villa había de dejar. (CORTÉS, 2000, p. 89)

A decisão de destruir os navios, no relato do próprio Cortês, não estava revestida de grandeza nem da diferença entre glória ou fracasso. O motivo da decisão é o medo de uma traição e de não ter soldados para empreender a conquista.

Como podemos comprovar com esses fragmentos, um mesmo evento pode ser visto a partir de diferentes ângulos e perspectivas, dependendo de quem seja o narrador. Pode até mesmo, em alguns casos, parecer que são relatadas histórias diferentes.

Portanto, considerando que a objetividade não é algo inerente à historiografia, a nossa preocupação como pesquisadores não deve se fixar, como muitas vezes tem acontecido, na especulação sobre a autenticidade ou não do evento relatado, na parcialidade ou imparcialidade do texto, e, sim, no estudo contextualizado daquilo que foi narrado, investigando quais foram as circunstâncias nas quais foi redigido. Será assim que, no final desta segunda parte, realizaremos uma abordagem analítica das cartas de religiosos da Ordem de São Francisco que constituem o *corpus* desta tese.

Infelizmente, essa dicotomia entre literatura e história até hoje acompanha a historiografia. Porém, esse conflito de pontos de vista é um assunto que não é de fácil conciliação. Nem os estudos históricos mais fidedignos e nem o papel dos chamados revisionistas farão com que a história seja contada de um modo neutro e fiel aos fatos, pois, como já foi observado, a busca de objetividade no relato histórico é uma tarefa com conotações quase quiméricas. Se esta neutralidade chegasse talvez um dia a aparecer, nem mesmo acreditá-íamos nela.

O ensaio de Walter Mignolo (2001), contextualizado no âmbito latino-americano, aborda essa questão polêmica entre literatura e história dentro da perspectiva da literatura pré-colombiana. Uma vez repassados os diferentes momentos pelos quais passou a literatura ocidental, desde Aristóteles e a sua representação mimética até o pensamento de Michel Foucault sobre a complexa constituição das ciências humanas, o autor oferece-nos a sua visão particular sobre tão complexo assunto:

Todos esses exemplos nos convidam a procurar metodologias alternativas que nos permitam sair do beco sem saída de considerar a história e a literatura como formas discursivas universais. [...] Ainda que, como herdeiros da tradição conceitual do ocidente não possam escapar de seus jogos de linguagem, ao menos – neste caso – deveríamos evitar tomar “literatura” e “história” como categorias universais. Para evitar isso, poderíamos nos perguntar, em primeiro lugar, que tipo de experiência e de prática social designam os vocábulos “literatura” e “história” e, em segundo lugar, que práticas semióticas semelhantes podemos identificar nas sociedades não-ocidentais. (MIGNOLO, 2001, p.121)

No entanto, apesar disso, são os historiadores e as suas criações “pseudo-literárias” os que têm assinalado e ainda hoje apresentam para o grande público, em muitos casos, a visão que temos dos momentos mais relevantes da história da nossa civilização.

Ainda no âmbito latino-americano, podemos observar no confronto entre literatura e história que há, por um lado, a história que quer ser literatura e, por outro, a literatura que quer ser história.

Nesse sentido, um caso brasileiro que ilustra bem isso é o de Euclides da Cunha. Quando ainda era um jovem jornalista, ele foi enviado pelo jornal *O Estado de São Paulo* para documentar os conflitos que estavam acontecendo na cidade baiana de Canudos e ficou tão fascinado com a paisagem nordestina e com os acontecimentos presenciados que seu relato sobre a saga de Antonio Conselheiro, que a princípio deveria ser um retrato o mais verídico possível da história, virou um dos livros mais importantes da literatura brasileira: *Os Sertões*. A obra euclidiana é, assim, um exemplo da história que quer ser literatura.

Já os Nahuas, que se assentaram no Vale do México para dar início a um dos domínios mais importantes do mundo, preocupados em mostrar as origens de seu povo de um modo diferente do que realmente foi, reinventaram a sua própria história através da redação de novos códices. Deste modo, ocultaram a sua verdadeira origem, pois possuíam uma genealogia considerada pouco nobre para aqueles que desejavam ser respeitados e temidos como um povo mítico. Trataram, então, de criar um mito que os relacionava com os famosos Toltecas, a grande civilização que havia dominado o Vale do México vários séculos antes. A ligação com outros povos de mais prestígio, bem como o fato de ocultar alguns acontecimentos pouco gratos da sua história, revestiram o passado dos mexicas de uma nobreza adequada para saciar a sua sede de grandeza.

Segundo Molina (2009), uma das primeiras manipulações da história pelo povo mexica foi a tentativa de falsificar a sua própria genealogia para aliviar a carga que significava o seu passado pouco honroso. A queima dos códices antigos nos quais estavam narrados os fatos memoráveis dos antigos moradores da terra mexica e, posteriormente, a redação de novos textos sagrados mais convenientes foi o meio encontrado para forjar a lenda, até hoje mais conhecida, do povo mexica.

La historia reescrita pretendía situar a los Mexicas en el centro del universo. Ellos se declaraban los encargados de sustentar el universo. Ellos gritaban al mundo que tenían una misión divina patrocinada por su dios. Pero aunque trataron de borrar por todos los medios la historia vigente hasta ese momento, el fuerte componente oral de la historia en Mesoamérica hizo que esto no se pudiera realizar por completo. Y este hecho se puede rastrear

por ejemplo en el mito de la creación y destrucción de los soles. El código Vaticano A, el Telleriano-Reménsis y el Ixtlixochitl explican que el mundo ha tenido cuatro soles, al igual que las tradiciones Mayas y Mixtecas. Estos códigos recogen la tradición tal como era conocida antes de la llegada de los Mexicanos a la Cuenca de México. En su *Historia de la Nación Chichimeca*”, el descendiente de la realeza Acolhua, Fernando de Alva Ixtlixochitl, férreo defensor de la gloria Texcocana y detractor de los Mexicanos, también recoge esa otra historia en la que se dice vivir en la cuarta era. (MOLINA. 2009. Disponível em: <www.aztlanvirtual.com>)

Nesse controverso legado literário dos Nahuas, podemos observar como a literatura pode servir a uma determinada causa. Nesse caso, em especial, para manipular os fatos e mostrá-los de acordo com um interesse determinado. Temos, então, a literatura que quer ser história.

Dentro de um imaginário oficial, que se caracteriza por um questionável tratamento da alteridade, a história oferece-nos a distorcida, porém conveniente, visão dos vencedores. Uma perspectiva que se opõe radicalmente a essa visão é a que León-Portilla chama de visão dos vencidos, em uma referência ao ponto de vista do povo Mexica depois da catástrofe que significou para eles a queda de seu vasto domínio.

A ruína do império nahua, de certo modo, a história oficial também tratou de manipular e concedeu toda a honra a pouco mais de uma centena de soldados que, no comando do corajoso e estrategista Fernão Cortês, tomou a capital Mexica e terminou com o domínio desse povo no Vale do México. O que muitos livros de história deixaram de registrar foi que sem a participação dos povos, até então, tributários dos Mexicanos e pouco satisfeitos com a longa subordinação, o final da história teria sido outro bem diferente e, talvez, nem sequer digno de nota por parte dos vencedores. Os povos tributários não demoraram muito para aceitar a esperançosa proposta de Cortês e estabeleceram as alianças que garantiram a queda do poder onipotente dos seus opressores.

As concessões feitas ao povo de Tlaxcala, depois da queda da capital, pelos serviços prestados aos espanhóis é uma das provas que confirmam que a participação encarniçada dos povos que rendiam tributos aos Nahuas foi fundamental para que com um número tão reduzido de espanhóis fosse realizada a tomada da capital. Porém, esta parte da história poucas vezes foi contada. Houve alguns livros pertencentes a esse período que privilegiaram no seu relato a causa dos indígenas, mas não tiveram repercussão e foram esquecidos durante séculos. Um desses poucos casos é o livro de um dos primeiros autores mestiços do México do vice-reinado Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala* (2002). No seu texto, Camargo faz um relato mais harmonioso dos fatos que levaram o pequeno grupo de espanhóis a

Lopez. J.I

conquistar a capital Mexica. A participação indígena ganha então uma notoriedade pouco registrada nos séculos posteriores e, ao mesmo tempo, deixa um registro da grande importância que as alianças estabelecidas por Cortês com outros povos indígenas tiveram para o desfecho da conquista da capital Nahua.

Acabada esta plática y razonamiento. Hernán Cortés, afirmativamente prometió a los tlaxcaltecas que si Dios nuestro Señor le daba victoria, tenían parte de todo lo que conquistase, así de despojos de oro y riquezas de todas las provincias y reinos que se ganasen y conquistasen, particularmente la ciudad de Cholula y provincia de Huexotzinco y Tepeyacac. Y así fue como, fidelísimos y leales, le ayudaron a ganar y conquistar toda la máquina de este nuevo mundo con gran amor y voluntad. (CAMARGO, 2002, p.229)

Essa visão oferece-nos uma versão particular dos fatos concordante com o ponto de vista daquele que, pela força ou pela superioridade, nesse caso, militar, poderia ser considerado vencedor. Porém, como se tem verificado em inúmeras ocasiões ao longo da história, nem sempre “vencer é convencer”. Tal pensamento pode ser muito bem aplicado ao processo de colonização e evangelização colocado em prática no Novo Mundo, onde, até hoje, ecoam perguntas sobre a sincera conversão indígena e a implantação de um modelo social marcado pela desigualdade.

Foi com essas palavras, “vencer não é convencer”, que o filósofo espanhol Miguel de Unamuno, diante de uma platéia atônita, referiu-se aos atos de vandalismo que antecederam à sublevação que terminou na Guerra Civil Espanhola que, entre os anos 1936 e 1939, dividiu o país pela metade. Os fatos ocorridos após a Guerra mostraram, durante os quarenta anos seguintes, que uma história pode ter várias interpretações de acordo com o narrador:

Se ha hablado aquí de guerra internacional en defensa de la civilización cristiana; yo mismo lo hice otras veces. Pero no, la nuestra es sólo una guerra incivil. (...) Vencer no es convencer, y hay que convencer, sobre todo, y no puede convencer el odio que no deja lugar para la compasión. Se ha hablado también de catalanes y vascos, llamándolos anti-España; pues bien, con la misma razón pueden ellos decir otro tanto. Y aquí está el señor obispo, catalán, para enseñaros la doctrina cristiana que no queréis conocer, y yo, que soy vasco, llevo toda mi vida enseñándoos la lengua española, que no sabéis.. (UNAMUNO. Pronunciamento no dia 12 de outubro de 1936 no paraninfo da Universidade de Salamanca Disponível em: <www.terra.es/personal/waffen31/unamuno.htm>)

As visões de uma Espanha dividida entre duas facções políticas antagônicas levaram, durante mais de quarenta anos de ditadura, a uma distorção dos fatos não somente dentro da história mais recente, mas também de eventos distantes como a reconquista da Península Ibérica, na qual a discutível cultura superior dos castelhanos liberou a futura Espanha do

Lopez. J.I

também contestável flagelo da presença árabe, como já foi observado anteriormente nesta tese. E foi justamente nesse contexto histórico de conquistas e reconquistas que surgiu para a Coroa de Castela e Leão a possibilidade de encontrar uma rota alternativa para as Índias e evitar, assim, os muitos atravessadores na procura das ricas matérias-primas procedentes da Ásia. Depois da cruzada que os castelhanos haviam vivido durante sete séculos para liberar os territórios dos pagãos e reconquistar a terra para a cristandade, o espírito, que havia fortalecido os soldados e animado a luta, continuaria então na nova cruzada para ganhar mais territórios para a comunidade cristã no Novo Mundo.

Como afirma Edmundo O. Gorman (2001, p.84), Cristóvão Colombo não poderia nunca ter descoberto a América, pois morreu com a certeza de ter chegado às terras do Grande Cã, imperador da China, ou pelo menos às suas Antilhas. Já para Eduardo Galeano (1978), na sua polêmica visão crítica da historiografia hispano-americana, a história da América já começou com uma grande mentira, porém, ele não descarta o fato de que Colombo descobriu o Novo Mundo, talvez não para si mesmo ou para os reis católicos, mas sim para a história oficial e, por extensão, para o capitalismo ainda por vir.

Então, consideramos como certo que a América foi descoberta *para* a Europa e não *pela* Europa, apesar do então chamado Velho Mundo não ter prestado muita atenção nesse fato em um primeiro momento, como observa Elliot:

La Europa de comienzos de la Edad Moderna se muestra más rápida en responder a la experiencia del Nuevo Mundo de América que la Europa Medieval a la experiencia del mundo islámico. Esto parecía indicar que las lecciones enseñadas por las Indias fueron más fácilmente aprendidas, o que Europa en este momento estaba más dispuesta a ir a la escuela [...] Los obstáculos que se opusieron a la incorporación del Nuevo Mundo al horizonte intelectual de Europa fueron formidables. Hubo obstáculos de tiempo y de espacio, de herencia, de entorno y de lenguaje: y se necesitaron muchos esfuerzos de diferentes niveles para que fuesen salvados. (ELLIOT, 1972, p.30-31)

Nessa mesma linha de pensamento, Marcel Bataillon (2007) também repara na pouca repercussão que a chegada da notícia da descoberta de novas terras provocou no mundo intelectual europeu e, mais especificamente, na figura de Erasmo de Rotterdam nos primeiros momentos:

Ni a Erasmo ni a la inmensa mayoría de sus contemporáneos les preocupó mucho el Orbis Novus. El oro de Paria, y el que su amigo Barbier aspirase a un obispado en el Nuevo Mundo, fue primero para el tema de bromas joviales. Sin embargo, andando el tiempo, Erasmo se hizo cargo del problema de la cristianización de aquella parte del universo. (BATAILLON, 2007, p.817)

Como veremos nos próximos capítulos, mais importante que perceber a preocupação por parte do próprio Erasmo com a evangelização das novas terras foi entender como as idéias do pensador holandês chegaram ao Novo Mundo e a vital importância que tiveram durante os primeiros momentos da colonização, particularmente para alguns membros da ordem franciscana, como Frei Juan de Zumárraga, primeiro bispo da Nova Espanha.

Fazendo um balanço, quatrocentos anos depois, do que foi a conquista e do modo como foi retratada, o escritor mexicano José Vasconcelos mostrou as muitas dificuldades pelas quais passaram os primeiros narradores para ilustrar os momentos imediatamente após a chegada dos espanhóis. Tal complicação existiu não só para os conquistadores, mas também para os próprios indígenas.

Todos los hechos conducentes nos van a ser dados por escritores de nuestra lengua, historiadores y cronistas de España, comentaristas y pensadores de México: Bernal Díaz, Hernán Cortés, Solís, Las Casas, y en la época Moderna, Alamán, Pereyra. ¿Y dónde está, preguntaréis, la versión de los indios, que son porción de nuestra carne nativa? Y es fácil responder con otra pregunta: ¿cómo podrían dar versión alguna, congruente, los pobres indios precortesianos que no tenían propiamente lenguaje puesto que no escribían, ni sabían lo que les pasaba porque no imaginaban, en la integridad de una visión cabal o siquiera de un mapa, ni lo que eran los territorios del México suyo, mucho menos los territorios del vasto mundo de donde procedían los españoles, y el nuevo que venían agregando a la geografía y a la cultura universales? (VASCONCELOS apud LEÓN-PORTILLA, 2000, p.35)

O professor León-Portilla, por sua vez, salienta que só depois de mais de quatro séculos podemos finalmente olhar “o outro lado do espelho” ao ter acesso aos textos indígenas que haviam permanecido, como observamos antes, mais de trezentos anos no esquecimento. Até que no século XIX, em uma mistura de curiosidade romântica e cientificismo, esses textos são resgatados de diferentes conventos, bibliotecas e arquivos.

En los relatos indígenas se recuerdan acontecimientos y se formulan apreciaciones que contrastan con lo que escribieron los cronistas españoles. Ahora bien, en las obras de vencedores y vencidos, si bien se consignan hechos oprobiosos que no pueden negarse, es cierto también que Hernán Cortés y sus hombres, al igual que el príncipe azteca Cuauhtémoc y sus guerreros, alcanzan el rango de figuras de epopeya. Si Cortés se nos muestra como el prototipo del conquistador de los tiempos modernos, Cuauhtémoc se hace acreedor al título que le diera el poeta de único héroe a la altura del arte. (LEÓN-PORTILLA, 2000, p.35)

Porém, nem todos têm a mesma visão do professor León-Portilla que considera a visão dos vencidos como uma possível alternativa historiográfica a partir da qual os fatos

finalmente poderiam ser conhecidos, tal e qual aconteceram, sem o filtro do lado vencedor. Em uma corrente oposta, o historiador Vázquez Chamorro considera pouco útil, na sua revisão historiográfica, o trabalho de compilação dos textos mexicanos por parte do professor León-Portilla. Segundo Chamorro (1985), esses textos carecem, em muitos casos, da visão “objetiva” que deveriam possuir para cumprir fielmente a sua finalidade de mostrar essa outra versão mais fidedigna dos fatos.

Desgraciadamente, la loable objetividad demostrada por León Portilla, quien se situaba de manera voluntaria más allá de filias y fobias, no se ha respetado. Por eso puede decirse que una considerable parte de lo publicado sobre el tema carece de validez, pues presenta una marcada tendencia a la subjetividad. Hay dos razones para explicar esta falta de objetividad: el humanitarismo y las creencias políticas.

En principio los historiadores deberían ser desapasionados, pero como son seres humanos tienden de manera inconsciente a simpatizar con los vencidos (...) Esta simpatía se traduce en una interpretación de los hechos que podría llamarse Visión humana del vencido, donde se da más importancia a los sentimientos que a la razón. (CHAMORRO, 1985, p.4)

Além do surgimento de controvérsias como essa, na maioria das vezes muito discutíveis, chama-nos a atenção como, nos últimos anos, dois fatos têm revolucionado o mercado editorial, levando a limites inimagináveis o sucesso de dois gêneros literários que, até pouco tempo atrás, era pouco previsível. O primeiro deles é a novela histórica que, como veremos, tem atraído um novo grupo de leitores. Esse gênero, embora sempre tenha gozado de relativa importância, há poucos anos ninguém poderia imaginar o prestígio editorial que alcançaria.

Já faz vários séculos que a novela histórica vem servindo, de um modo mais ou menos útil, a determinados objetivos nem sempre dentro do campo da literatura. O gênero tem experimentado nos últimos anos um “boom” editorial impressionante, levando ao interior de muitos lares não só a biografia de grandes personagens da história como, por exemplo, do imperador Adriano, do almirante Colombo, do político britânico Winston Churchill ou do comandante Che Guevara, entre outros; mas também tem suscitado no ávido leitor o interesse por longas sagas de cunho histórico que, repartidas em vários volumes, podem atingir milhares de páginas. Histórias como a do Faraó Ramsés e do povo egípcio contadas por Christian Jacq ou a saga do povo mexica na obra *Asteca*, resultado da meticulosa pesquisa de Gary Jennings, têm levado muitos leitores a ficar “viciados” na leitura e viajar, assim, de um volume a outro com o desejo de que não chegue nunca o inevitável fim da história.

A busca dos leitores por narrativas que reflitam determinados momentos da nossa história e que prezam por um – questionável – caráter verossímil tem revelado, nos últimos anos, um súbito interesse por outro gênero que até pouco tempo não era sequer do domínio público e estava mais destinado a pesquisadores e a leitores com mais erudição. Assim, as histórias que exploram determinados aspectos da vida cotidiana dos diferentes povos ao longo da história converteram-se rapidamente em um verdadeiro filão editorial. Essas narrativas, do mesmo modo que o gênero visto anteriormente, têm levado muitos leitores, movidos pela curiosidade, a percorrer as casas e os costumes até então pouco conhecidos das mais diversas sociedades, alcançando praticamente todos os momentos históricos pelos quais passou a humanidade, desde a Idade da Pedra até os dias de hoje. Entrar em uma cozinha da Roma Antiga ou conhecer os pormenores de um sacrifício humano a poucos metros da mesa ritual no alto de uma pirâmide mexica são exemplos de momentos históricos que esse gênero tem revelado com minuciosos detalhes.

O Brasil não ficou de fora desse recente “boom” editorial. A publicação do livro *História dos Usos e Costumes do Brasil: 500 Anos de Vida Cotidiana*, de Hernani Donato (2005), por exemplo, despertou no leitor nacional a curiosidade sobre a sua própria genealogia. Nessa obra, o autor traça uma verdadeira trajetória dos costumes cotidianos no interior das casas e do trabalho das pessoas que normalmente não são retratadas com muitos detalhes nos livros tradicionais de história.

Esse meticuloso trabalho de reconstrução histórica só pode ser feito após um exaustivo trabalho de pesquisa, uma investigação levada a cabo pelos autores a partir das, em muitos casos, escassas fontes documentais. Mas esse último gênero se diferencia do primeiro, como já foi observado, pela cuidadosa revisão histórica feita dentro do seio da própria sociedade, de seus lares e, em geral, de aspectos considerados, até pouco tempo, como detalhes insignificantes para um estudo histórico.

A narração detalhada nos livros pertencentes a esse gênero deve-se, em muitos casos, ao estudo de, entre outras fontes, um gênero discursivo que até hoje muitos consideram como menor em comparação com outros gêneros maiores como o romance ou a peça teatral. Esse gênero “menor”, que como veremos não é tão minúsculo assim, é o epistolário das diferentes comunidades. É através das variadas tipologias epistolares que os integrantes de diferentes grupos sociais escreveram para os seus parentes distantes e deixaram uma riquíssima fonte de informações. As cartas privadas, um dos gêneros discursivos mais antigos da humanidade,

Lopez. J.I

servem-nos como um auxílio no processo de reconstrução histórica de determinados momentos da nossa aventura no planeta.

Nessas cartas, a partir de um ponto de vista mais neutro que o empregado pelo historiador, o pesquisador tem a chance única de resgatar essa, como veremos, “conversa entre ausentes” e conhecer detalhes da vida privada, dos costumes, assim como das inquietudes e das preocupações de pessoas que, em muitos casos, tinham como único objetivo informar ao destinatário ou destinatários as novidades da sua vida. Ao mesmo tempo, essas testemunhas traçam um retrato mais ou menos fiel da sua época, revelando pormenores do seu dia a dia; uma diversidade de detalhes que, se não fosse pelo seu registro epistolar, teria se perdido no tempo. Descansando há séculos no papel de uma carta, essas narrativas aguardam ser resgatadas e revelar, sem o compromisso profissional de um historiador ou de um escritor, percepções do mundo, inquietudes e, principalmente, como já observado, as minúcias do contexto histórico que são fundamentais na hora da aproximação dos fatos a serem pesquisados.

Talvez seja por essa razão que, nos últimos anos, a epistolografia, anteriormente restringida a um fechado campo de pesquisa, tenha ganhado uma grande notoriedade em um círculo menos circunscrito aos especialistas. O fato de esse gênero ter se mostrado como uma inesgotável fonte primária de informação sobre determinados aspectos da história, de uma perspectiva pessoal e subjetiva, tem suscitado um repentino interesse.

A carta privada apresenta, sem demasiados filtros, o ponto de vista particular daquele que viveu ou protagonizou determinado momento histórico e não tinha nenhuma pretensão além de meramente informar.

Durante estas últimas décadas hemos asistido a un proceso de renovación y reordenación en el terreno de los estudios literarios a partir de la incorporación de nuevos objetos, problemas y orientaciones de la teoría y la crítica. Ello ha permitido el desarrollo de nuevas percepciones y la revalorización de prácticas discursivas que anteriormente eran situadas al margen de la mayoría de los estudios literarios o no constituían objetos de estudio específico; es el caso de un interesante grupo de textos, los llamados géneros menores o no-canónicos entre los que se incluye la carta privada. No obstante, la carta privada, ubicada entre los diferentes géneros menores, constituidos por el testimonio, la memoria, la crónica, el diario de viaje e íntimo, entre otros, sigue siendo uno de los menos estudiados, aun cuando posee una larga tradición que en Occidente se remonta hasta la Grecia Clásica, por lo menos, sin perder su vigencia. La propia complejidad de esta forma, aún si la consideramos entre la especial ambigüedad de estos tipos de géneros, posiblemente haya favorecido la situación actual. (CASTILLO. 2002)

A partir da perspectiva do dialogismo bakhtiniano, a carta, como marco discursivo inserido em um determinado momento histórico-social, permite-nos estudar as relações que se estabelecem entre o seu próprio discurso e os demais contextos discursivos em que foi redigida.

Frente a un género tan diverso como el epistolar, que nutre la historia, la producción intelectual y la literatura, sobresale un hecho fundamental: como escrito dirigido a alguien, toda carta cuestiona la oposición entre los ámbitos público y privado. Una carta es siempre, como dice Bakhtin, “mitad de alguien más”; en ella hay al menos dos subjetividades narrando y leyendo. Pero, más allá de la existencia de un remitente y un destinatario, en el horizonte de toda carta siempre hay rastros de un tercero que complica esta relación epistolar y desmorona la ilusión de un intercambio de secretos entre la persona que escribe y la que lee. Entre los dos de cada carta se vislumbra la presencia de terceros ausentes, a quienes la carta menciona o excluye, cita o transcribe. (PIZANO. *Las cartas sobre la mesa: la escritura epistolar y su público*. Disponible em: <<http://www.lablaa.org/cartas-de-la-persistencia/exposicion.html>>)

Por outro lado, a carta oficial ou pseudo-oficial permite, seguindo a mesma perspectiva bakhtiniana, uma análise que considere os aspectos que estão além do seu conteúdo explícito e também permite-nos, entrando no contexto em que foi escrita, escutar as outras vozes que ecoam e fornecem-nos riquíssimas informações que muitas vezes aparecem veladas pela falta de um rigoroso estudo contextualizado.

É por meio dos epistolários pertencentes a figuras importantes da história, da literatura ou da política que temos podido compor um perfil biográfico mais próximo daquelas verdades absolutas que nos são oferecidas habitualmente pelas biografias oficiais. De igual maneira, as cartas redigidas por pessoas que nunca se destacaram em vida, ou seja, as correspondências de autores anônimos ajudam-nos a pintar um retrato mais nítido da sociedade a qual pertenceram.

E não somente são as cartas privadas que têm se convertido nessa grande fonte de informação nas últimas décadas. A correspondência oficial também tem se constituído como uma importantíssima bibliografia para entender, no seu contexto, determinados momentos da história que, como já referimos, até hoje só nos havia chegado através da escrita de historiadores ou de outros profissionais da escritura.

Segundo Pilar Gonzalbo, autora que tem se debruçado sobre o estudo da epistolografia privada colonial americana e, mais concretamente, do Vice-reino da Nova Espanha, nos estudos epistolares, o pesquisador pode encontrar, como grande empecilho, a problemática da parcialidade das fontes.

La correspondencia privada constituye un tipo de documentación privilegiada para acercarse a conocer la vida cotidiana, pero, como sucede con todas las series documentales, da una visión parcial, que en este caso depende de los corresponsales, de las circunstancias, de la finalidad de los mensajes e incluso del vehículo de comunicación empleado. Por eso, en las siguientes notas, he buscado identificar el origen de los fondos documentales, a la vez que desentrañar personalidades, sentimientos, situaciones y recursos de comunicación que puedan explicar las causas de que las cartas personales sean a veces tan descaradamente expresivas y otras tan cerradamente herméticas, al referirse a cuestiones que nos gustaría conocer.

(GONZALBO. *La intimidad divulgada* Edição digital disponível em: (<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/jines/57982064005249162900080/p0000001.htm#I_0_>>)

Contudo, fora a parcialidade dessas fontes, a carta familiar apresenta-nos, como já registramos, como uma fonte de informações inestimável. Algumas vezes, essa rica fonte de informações serviu a outras causas bem menos nobres. A correspondência privada nem sempre cumpriu exclusivamente a sua principal função, a de transmitir notícias a seres queridos distantes ou, no caso das cartas oficiais, informar aos superiores, como no caso dos franciscanos na Nova Espanha, sobre a situação em que se encontrava a colônia e as difíceis relações entre espanhóis e indígenas e, pelo menos para alguns dos religiosos da citada ordem, sobre a possibilidade de instalar um novo reino baseado, como veremos, no cristianismo primitivo.

Em determinados momentos da nossa história, a carta teve funções bem menos gratas que aquela que originariamente lhe foi atribuída. Identificamos um caso exemplar dessa outra função da epístola nos conflitos bélicos ou revoluções. Durante esses dramáticos eventos, a carta deixa de ser o simples envio de notícias para a pessoa distante e pode tornar-se uma arma mortal contra o remetente, o destinatário ou contra as pessoas que, de um modo ou outro, tem alguma relação com a correspondência. Em outros momentos da nossa história, as cartas foram utilizadas com um fim menos romântico ou formal e serviram como prova para culpar os chamados inimigos da pátria, como aponta o professor Barés (2008), fazendo referência ao período da Guerra Civil Espanhola.

Cuando el proceso es más detallado podemos localizar en el sumario una variada gama de documentos personales (cartas, carnés, fotografías, textos publicados, etc.). Estos documentos, generalmente pruebas de cargo en contra del procesado, son más interesantes desde el punto de vista de documentar la vida de estos que las declaraciones de los testigos, generalmente desfavorables [...] (BARÉS, 2008, p.62)

Talvez seja, já no contexto histórico do *corpus* desta tese, esse o curioso motivo que provocou que muitas das cartas enviadas por emigrantes espanhóis para as suas famílias durante as primeiras décadas do século XVI – que estão compiladas no magnífico livro de Enrique Otte (1993) – dificilmente mostrem muitos detalhes sobre o entorno natural e principalmente sobre os indígenas. Como podemos imaginar, a população nativa, era maioria nos primeiros momentos da colonização e implicava uma convivência diária e forçosa aos espanhóis.

As poucas referências aos nativos que há entre as mais de seiscentas cartas não os mostram como indivíduos com os quais supostamente os colonizadores deveriam criar um Novo Mundo baseado nos princípios cristãos e na virtude. Sobre esses “cristãos alicerces”, como ressalta Otte na introdução ao epistolário, seria criado o Novo Mundo. Porém, ao examinar a correspondência compilada por Otte, não são muitas as passagens que citam a afabilidade ou a convivência fraterna como exemplos da vida cristã e de retorno ao evangelismo que estavam entre as bases da nova sociedade bipartida.

A rara referência aos nativos nas cartas tem como tema principal o trabalho escravo a que eram submetidos e as dificuldades de convivência. Os irmãos nessa nova sociedade foram apelidados com os mais nefastos atributos, que não pareciam indicar a fraternidade que era esperada a partir das belas palavras da madrinha das Américas, Isabel, a Católica, no codicilo de seu testamento que observamos anteriormente.

Vejamos, então, alguns exemplos que ilustram essa convivência entre os nativos e os colonos. Em 1576, mais de cinquenta anos após a queda da capital mexicana, o colono Juan Lopez escreve angustiado diante das pestes que assolavam o México:

Anda la peste de presente aquí en México muy terrible, y ha dado en algunos negros. Dios por su misericordia guarde la gente española, que hasta ahora no ha tocado sino en pocos, que estamos en grandísimo temor. Se han hecho grandes oraciones y procesiones de disciplina y en otra manera en toda la tierra, Dios nos tenga en la mano, que ha seis meses que dura en la provincia de Tlaxcala, y así quedamos toda la tierra en gran necesidad, que la riqueza de ella eran estos indios, porque, como son tantos, hay servicio y quien trabaje, y como han muerto tantos, ha parado todo, (OTTE, 1993, p.97)

Entre menções a Deus e às virtudes cristãs como a misericórdia, o autor da carta lembra também a presença indígena. Se o texto tivesse sido redigido por um religioso, talvez pudéssemos pensar que ao referir-se ao indígena como a “riqueza de la tierra”, o seu pensamento estivesse baseado em uma dimensão espiritual e não em um caráter material. No entanto, parece-nos muito difícil imaginar que isso seja assim, pois a riqueza do indígena era a

Lopez. J.I

sua mão de obra dentro da presumida e controvertida tutela dos nativos chamada de encomenda.

A encomenda vivia, naquele momento, seus últimos instantes como tal e passaria a ser denominada então de “encomenda de serviço”; mas a mudança de nome não significou nenhuma alteração favorável para o indígena, que passou ainda muito tempo sendo a “riqueza de la tierra”.

Em outra carta, datada em 1583, Alonso de Viñuelas instiga seus familiares a deixar a Espanha e viajar para o México para ajudar-lhe porque, segundo o autor da carta, não é possível confiar nos índios para trabalhar:

Y así suplico a V.M., y el hermano Martín ruega lo mismo, se venga por acá lo más presto que pudiere, que acá partiremos con V.M. como con hermano, y esto lo prometo a V.M. de cumplirlo. Y si V.M. no pudiere de presente, o no quisiere, nos haga merced de hablar al primo Miguel Riaño y al primo Antón López y a Gil Alonso que se vengan por acá todos tres (...) porque tengamos personas de quien fiarnos, que ellos serán aprovechados, y nosotros también, porque estos indios no hay que fiar, y nos dan mucho trabajo, porque no hacen cosa que les mandamos, si no es a su gusto, y es menester andar siempre encima de ellos. (OTTE, 1993, p.165)

Deste modo, a falta de confiança, assim como o a idéia da incapacidade ou da preguiça dos indígenas, é algo constante nos relatos, às vezes, por parte dos próprios religiosos. Em muitas ocasiões, os religiosos mostravam o seu desprezo diante de atitudes pouco colaboradoras demonstradas pelos indígenas.

Naquele momento os indígenas deveriam ser maioria nas cidades que os espanhóis iam fundando ao longo do território americano, porém, a presença deles é quase nula no conteúdo das cartas. Algum motivo importante devia existir para que o mais numeroso habitante da colônia não aparecesse citado nas várias centenas de cartas dos emigrantes recopiladas por Otte.

Podemos, em uma tentativa de explicação desse fato inusitado, como já foi observado previamente, considerar que a carta, muitas vezes, vai além de si mesma. Entrando no complexo mundo da análise do discurso, a carta transforma-se, como afirma Bakhtin, em um multiplicador de enunciados, revelando informações que ajudam, nem sempre de modo favorável, a obter informações “extras” sobre o remetente da carta.

Nos últimos anos, esse gênero tem obtido muito destaque com a permanente publicação de epistolários de personalidades do mundo da cultura e da política. É algo que tem chamado a atenção não só de pesquisadores, mas também de um público ávido por conhecer detalhes da vida privada de diferentes personagens ilustres. Em suas cartas são

Lopez. J.I

revelados momentos íntimos que nos ajudam a entender a psicologia e ter acesso à biografia extraoficial do autor.

Para Carmen Bravo-Villasante, autora do livro *25 mujeres a través de sus cartas* (1975), a literatura epistolar tem como possível atrativo para o leitor o fator de conter um elemento capaz de causar identificação com o conteúdo e, assim, lança uma hipótese para tentar explicar esse recente sucesso do gênero entre o grande público.

En un tiempo de literatura objetiva, El género epistolar resulta terriblemente subjetivo. El subjetivismo de las cartas nos lleva a las pasiones. ¿Y por qué no volver a una literatura de pasiones? El corazón vacío es aburrido y aburrida la obra que pretende ser artística sin pasión. Ninguna de estas mujeres que escribieron cartas fueron tibias, siempre apasionadísimas. Por el amor de los hombres, por el amor divino, por la sabiduría, por la ambición, por la belleza, y hasta apasionadas curiosas. (BRAVO-VILLASANTE, 1975, p.5)

Seria essa a mesma paixão que tem levado tantos leitores a interessar-se pelo conteúdo das cartas? Nos últimos anos, no campo cinematográfico, alguns filmes têm se destacado por revelar detalhes pouco conhecidos de nossa história recente, revelados através dos epistolários. Esse é o caso do controverso filme do ator e diretor de cinema norte-americano Clint Eastwood *As Cartas de Iwo Jima* (2006), baseado no livro homônimo dos autores japoneses Tadamichi Kuribayashi e Tsuyoko Yoshido. O longa-metragem, assim como o livro, permite ao espectador se adentrar em um aspecto da história da Segunda Guerra Mundial que até hoje era pouco conhecido no ocidente. Depois da Grande Guerra, devido ao resultado desfavorável, muitos acontecimentos foram ocultados, ou pelos menos, os registros foram esquecidos na última gaveta à espera de tempos melhores. Isso deve-se, sem dúvida, ao fato de que o que foi narrado nas cartas não estava incluído na já citada visão dos vencidos, ou seja, um ponto de vista que normalmente não chega aos livros que registram a história dita como “oficial”.

O filme espanhol *Las cartas de Alou* (1990), do diretor Montxo Armendáriz, por outro lado, conta através das correspondências de Alou enviadas à sua família as vicissitudes pelas quais passa um imigrante clandestino africano recém-chegado à Espanha. Novamente, como no filme anteriormente citado, são as cartas que nos revelam um lado peculiar da nossa história mais recente. Trata-se de um retrato de uma realidade cruel que normalmente não chega ao grande público: conhecer o dia a dia de um imigrante ilegal, ter acesso ao seu pensamento e à sua relação com a nova realidade que, de diferentes maneiras, pode ajudar-nos a entender como vivem aqueles que chamamos de vizinhos e dos quais não sabemos nada ou

quase nada. Muitas vezes, é justamente o desconhecimento do outro que faz com que tenhamos medo dele ou simplesmente que o afastemos do nosso convívio. Nesse caso, a carta ganha um papel reconciliador entre o remetente e os indiretos destinatários que a recebem.

Ironicamente, quando o gênero epistolar, na sua forma mais tradicional, começou a perder o protagonismo que teve durante vários milhares de anos, devido ao surgimento de novos e mais rápidos meios de comunicação, as pesquisas epistolares ganharam uma notoriedade inédita nos estudos históricos.

Estamos em uma época em que a correspondência pessoal foi relegada praticamente ao esquecimento para dar lugar ao e-mail, ao *Facebook* ou aos muitos blogs que narram o dia a dia de um indivíduo. No caso específico do blog, é possível ser acessado e lido por qualquer pessoa de qualquer canto do mundo.

Nessa perspectiva saudosista, parece-nos que aquelas cartas que foram redigidas há muitos séculos voltam-nos emolduradas dentro da máxima, citada anteriormente, que profeticamente escreveu Martín Barbero: “Existe um futuro perdido no passado que é preciso resgatar, redimir, mobilizar” (MARTÍN-BARBERO, 2004). Essa é precisamente outra das funções possíveis dos epistolários: podem ajudar o pesquisador a encontrar esse futuro perdido no passado. O passado revisitado pode, por sua vez, ajudar-nos a construir um futuro melhor.

Dentro derivações possíveis da temática desta tese, por meio de uma análise do *corpus* epistolar, podemos confrontar a realidade por trás das passadas e das atuais relações entre a Europa e a América Latina. Essa chance nos é oferecida para questionar como foram e como poderiam ter sido estas relações entre colonizadores e colonizados nos momentos posteriores à “descoberta” do Novo Mundo. Ao mesmo tempo, permite-nos, em uma revisão comparativa, apreciar, com um olhar diferente, o processo diaspórico em sentido inverso que a integração latino-americana tem protagonizado nas últimas décadas. Esse processo se dá não somente entre América Latina e a Europa, mas com todos aqueles protagonistas das diferentes diásporas que traçam seus caminhos pelo planeta na procura de uma vida melhor.

Em uma sociedade cada vez mais marcada pela falta de comunicação e pela carência de um diálogo mais próximo, é possível que o estudo das cartas – que um dia foi o meio mais importante de contato com as pessoas ausentes, como anunciava Sêneca e, posteriormente, os humanistas – possa ajudar-nos a encurtar a distância que mantemos atualmente uns com os outros, apesar de todo o avanço da tecnologia das comunicações.

O gênero epistolar e o movimento humanista

Preanunciado já nos séculos anteriores à explosão da Renascença, o movimento humanista, a partir do século XIV, mostrou uma particular forma de entender o homem e o seu papel. Vinculado principalmente à literatura e às humanidades, um grupo de intelectuais resgatou, voltando seu olhar à cultura clássica grego-latina, uma série de valores que a Idade Média e o peso da influência da igreja haviam abafado por séculos. Os humanistas encontraram uma nova forma de comunicação entre si e, por extensão, um método persuasivo e exemplar de educação com a finalidade de cultivar o *Uomo Universale*, que retratou o pintor Leonardo da Vinci. Nesse aspecto, junto com outros gêneros que nos remetem à cultura oral e didática, como o sermão, o colóquio e o diálogo, a epístola ganhou um papel especial dentro desse âmbito didático.

A literatura, que desde os seus primórdios cumpria uma função didática para a aproximação de Deus, através do chamado Mester de Clerecia, apareceu para os humanistas, principalmente por meio da vertente erasmista ou cristã, como um novo auxílio na educação das pessoas. Nessa função didática da literatura, teve particular importância a figura da criança. Uma criança que, como adverte o próprio Erasmo de Rotterdam, no seu texto *A antecipada educação das crianças* (Em RIBER, 1956):

Se ha de engañar con determinados atractivos a aquella edad que todavía no puede conocer cuánto fruto, cuánta dignidad y placer han de proporcionarle las letras en un porvenir cercano. Conseguirán en parte este resultado la suavidad y el comedimiento del preceptor y, en parte, su ingenio y su habilidad para amenizar sus enseñanzas con varias invenciones que harán las lecciones agradables para el niño y le harán olvidar la fatiga del esfuerzo. No hay cosa más inútil que la enseñanza cuando el carácter desapacible y agrio del preceptor hace que los niños empiecen a tomar fastidio al estudio antes que puedan entender los motivos por que debe ser amado. El primer grado de la docencia es el amor del que enseña. Andando el tiempo sucederá que el niño, que comenzó a amar las letras por afecto al que se las enseñaba, cuando ya no sintiere su influencia las amará por ellas mismas. (ROTTERDAM. Apud RIBER Disponível em: <http://www.osplad.org.ar/mundodocente/mundodocente2006/Clasicos/notas/agosto_05/maestronipesadosniseveros.htm>)

A influência do erasmismo foi notória durante as primeiras décadas do século XVI. O prestígio das idéias de Erasmo foi notado em campos tão diversos como a educação, a filosofia, a política e a literatura. Embora muitos estudiosos questionem a importância dessa

influência e defendam que já havia a presença de ideais bem próximos aos de Erasmo antes mesmo da circulação de suas obras, o que nos parece inegável é que após a introdução do seu pensamento na Península Ibérica, foi enfatizado o didatismo da literatura e o ressurgimento, como já ressaltamos, de gêneros que servem a esse propósito como é o caso do diálogo, do colóquio e, principalmente, da epístola. Quase todos os autores do período seiscentista redigiram suas epístolas ensaísticas, como observa Pilar Concejo (1985). Numerosos estudos questionaram o valor da literatura erasmista na Península Ibérica e a repercussão quase imediata dessas idéias nas colônias americanas. Um dos mais importantes estudos sobre o assunto pertence ao escritor francês Marcel Bataillon.

Bataillon define el ideal de la literatura erasmiana de la siguiente manera: “La idea de una literatura a la vez festiva, sustancial, eficaz para orientar a los hombres hacia la sabiduría y La piedad” Este ideal ha dejado huella en la literatura española del siglo XVI con su ironía de los Coloquios y con su fervor religioso del Enchiridion. (ANDO, 1997. p.63)

A pressão daqueles que questionavam o controverso modo como os monarcas espanhóis estavam levando adiante a colonização das novas terras – modelo que era referendado pela igreja de Roma – levou o pontífice a procurar uma solução que atenuasse os efeitos negativos das críticas contra os monarcas espanhóis e, por extensão, contra a igreja. Tais críticas já estavam ganhando o fatídico nome de “lenda negra”.

Apoiadas nas idéias de Erasmo, assim como nas de outros autores como Bartolomé de las Casas ou Francisco de Vitoria, surgiram as bases ideológicas da famosa Bula Papal *Sublimis Dei*, redigida pelo pontífice Paulo III, em 1537. A Bula foi concebida como uma resposta às muitas críticas, tanto por parte das potências européias que condenavam o protetorado do Vaticano com os monarcas espanhóis e portugueses e com os seus domínios de ultramar, como também de algumas vozes dentro do seio da própria igreja. Deste modo, a promulgação da Bula Papal fez frear por algum tempo a atitude hostil contra o centro do poder cristão.

A igreja romana, pressionada pelos defensores da causa dos indígenas, entre eles o citado padre Bartolomé de las Casas, tentou modificar o modo como estava sendo levada a cabo a evangelização no Novo Mundo. Assim sendo, a igreja buscou permitir que o indígena tivesse a possibilidade, por si mesmo, de alcançar a fé. Após a promulgação da Bula, a evangelização também sofreu importantes mudanças na tentativa de aproximar os nativos da fé de um modo mais espontâneo.

Ao examinar o conteúdo da Bula Papal, podemos observar a forte influência do erasmismo. Identificamos nas palavras do Papa aspectos que nos remetem diretamente ao evangelismo pregado por Erasmo para alcançar a verdadeira fé, como a importância da religiosidade interior e a necessidade de permitir que o homem encontre a fé de um modo natural e sem obstáculos.

A todos los fieles cristianos que lean estas letras, salud y bendición apostólica. El Dios sublime amó tanto la raza humana, que creó al hombre de tal manera que pudiera participar, no solamente del bien de que gozan otras criaturas, sino que lo dotó de la capacidad de alcanzar al Dios Supremo, invisible e inaccesible, y mirarlo cara a cara; y por cuanto el hombre, de acuerdo con el testimonio de las Sagradas Escrituras, fue creado para gozar de la felicidad de la vida eterna, que nadie puede conseguir sino por medio de la fe en Nuestro Señor Jesucristo, es necesario que posea la naturaleza y las capacidades para recibir esa fe; por lo cual, quienquiera que esté así dotado, debe ser capaz de recibir la misma fe (...) haciendo uso de la Autoridad apostólica, determinamos y declaramos por las presentes letras que dichos Indios, y todas las gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana, pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor,[asimismo declaramos que dichos indios y demás gentes deben ser invitados a abrazar la fe de Cristo a través de la predicación de la Palabra de Dios y con el ejemplo de una vida buena, no obstando nada en contrario.

(Papa Paulo III. Bula *Sublimis Deus*. Disponível em: <http://es.wikisource.org/wiki/Sublimis_Deus>)

A Bula, por outro lado, tentou colocar um fim em um dos mais importantes debates derivados da conquista e da colonização das terras americanas: a polêmica questão da humanidade dos indígenas e as consequências que teria a inclusão ou não deles na família de Adão. De acordo com o Papa Paulo III, todos os homens – considerando finalmente o indígena como “homem” – devem ser convidados a abraçar a fé de Cristo e devem ser eles mesmos os que alcancem a bênção divina; e para alcançá-la é preciso que o homem não encontre empecilhos no seu caminho. No entanto, o indígena encontrava alguns obstáculos para chegar até Deus como o trabalho forçado, a não liberação para ir ao culto ou a proibição de dedicar algum tempo para meditar sobre a fé que agora se lhe apresentava como a única verdadeira.

A promulgação da Bula teve um efeito direto na corte espanhola, que pressionada pelo padre Las Casas, promulgou as Novas Leis das Índias poucos anos depois da divulgação da decisão vaticana.

Uma vez resolvida a questão sobre a humanidade do indígena na *Sublimis Dei*, era então necessário permitir que ele tivesse acesso ao conhecimento da existência de Deus, do Bem Celestial. Para isso, era imprescindível que o indígena tivesse os meios necessários para alcançar esse conhecimento.

Porque Dios es óptimamente sublime, sus creaciones han sido constituidas de manera tal que puedan alcanzar la máxima sublimidad, que es la del mismo Dios. Y por esta razón los indígenas novohispanos son capaces de alcanzar el supremo Bien, inaccesible e invisible, que es el Bien celestial. Porque para alcanzar este bien es necesario disponer de los medios necesarios, prohíbe que sean despojados de sus pertenencias y esclavizados. Este es el argumento central de la Bula Sublimis Dei y con él supera los alegatos sobre las faltas y vicios que han observado los españoles en los indios, estableciendo en su conclusión final un llamado a los españoles para que establezcan comunicación cristiana con los indígenas. Se ponía en duda incluso la capacidad de discernimiento de los indígenas, en materia de asuntos religiosos como el de la Transubstanciación del pan material en Pan Sacramental. (BARRAÑÓN Disponible em <http://razonypalabra.org.mx/anteriores/n34/abarranon.html>)

Conforme observamos, a Bula Papal abriu caminho para as novas leis promulgadas pela Coroa espanhola e foi uma importante alavanca para o pensamento utópico que estava forjando-se desde os primeiros momentos da colonização. Finalmente o realismo e o idealismo encontravam um ponto em comum no humanismo cristão que, com as influências principalmente de Erasmo de Rotterdam e Thomas More, chegou ao Novo Mundo pelas mãos de personalidades importantes como o Frei Juan de Zumárraga, primeiro bispo do México ou Vasco de Quiroga, primeiro bispo de Michoacan e o artífice do primeiro projeto de defesa dos indígenas baseado diretamente na *Utopia*, de More, e realizado pouco anos depois da publicação do texto do pensador inglês.

Porém, é importante notar que, se por um lado a recepção dos textos anteriormente citados foi, em um primeiro momento, positiva e as idéias tanto de Erasmo quanto de More encontraram um forte eco nas terras da Nova Espanha, por outro lado, as opiniões de outro importante pensador contemporâneo não encontraram o mesmo sucesso e terminaram por ofuscar as influências dos outros dois pensadores. É importante observar que, ao longo da história, a proibição de algo só serve para ampliar a sua influência. O efeito das idéias desses três grandes teóricos nunca deixou de ocupar as principais mentes do Vice-reino: seja para utilizar esses ideários ou para erradicá-los. O terceiro pensador que influenciou de um modo notável as terras do Novo Mundo e mudou radicalmente o projeto evangelizador e ocasionou

Lopez. J.I

importantes mudanças no processo de cristianização estava muito longe de ter sido bem-vindo nas terras de Nova Espanha. .

Como afirma Alicia Mayer no seu magnífico livro *Lutero en el paraíso - La nueva España en el espejo del reformador Alemán* (2008), os postulados do pastor alemão Martininho Lutero podem não ter encontrado o espaço ideal para sua expansão no Novo Mundo, porém, sem dúvida, a influência de suas idéias deu um novo sentido não só à evangelização americana, mas também à própria presença dos espanhóis nas terras descobertas. É interessante ressaltar, como afirma a autora (2008, p.22), como prontamente se deu o processo de demonização do padre da reforma. As elites do poder recriaram para o povo uma imagem distorcida de Lutero que o converteu na própria personificação do diabo e não permitiu que sua mensagem chegasse a quem, supostamente, mais precisava das propostas de mudança da igreja.

Lutero se hizo presente primero en la consciencia de las capas intelectuales. Lo interesante es ver como los sujetos comunes del pueblo en los diferentes estratos sociales asimilaron las descripciones elaboradas por las élites de poder. Parece que se cumplió con el objetivo: la estrategia de tratarlo como un objeto retórico derivó en una imagen satánica. Luego el personaje en cuestión pasó a formar parte de la mentalidad como encarnación o prototipo del mal. (MAYER, 2008, p.22)

Nos capítulos seguintes teremos a oportunidade de observar com mais detalhes as consequências da chegada, mais ou menos velada, dos postulados reformistas do teólogo de Wittenberg ao Novo Mundo e, por extensão, a influência vertical que suas idéias tiveram nas mentes da sociedade novo-hispana.

A renascença do homem: a voz da consciência ecoa no Velho Mundo

O período histórico conhecido como Renascença teve, como já observamos previamente, como principal característica uma nova forma de entender o protótipo do homem, afastando-se paulatinamente do ferrenho controle da igreja e aproximando-se de uma nova perspectiva surgida com a economia mercantilista.

Essa reflexão em torno do *Uomo Universale* foi motivada pela volta à Antiguidade Clássica. O retorno dos valores clássicos representou uma ligação entre dois períodos históricos, a Antiguidade clássica e a Renascença, separados por um longo período que foi totalmente contrário ao desenvolvimento da humanidade e, por isso mesmo, chamado negativamente de “Idade das Trevas”. Porém, a escuridão da época medieval não foi total

como normalmente é mostrada e nem a ruptura com o período posterior foi tão radical para justificar o nome de “Renascença”. Contudo, é sabido que essa denominação, como ocorre geralmente no decorrer da história, não apareceu naquele momento, mas apenas vários séculos depois.

Os protagonistas do movimento renascentista tiveram seguramente a consciência de que por meio da sua intervenção algo estava mudando na concepção do pensamento ocidental. Porém, certamente não tinham noção de que pertenciam a um grupo com um caráter mais definido.

O conceito de Renascença como período histórico homogêneo, tal qual o conhecemos hoje, com uma série de características comuns entre os artistas, só veio surgir, segundo Arrese (1986, p.5) no começo do século XIX graças ao escritor Honoré de Balzac, que foi quem utilizou o termo Renascença pela primeira vez para caracterizar a conversação de uma *contemissa*. Muito provavelmente, o termo já possuía um uso habitual nos meios intelectuais na época de Balzac e ele a emprega porque talvez guardasse alguma relação com o que então queria denominar.

De qualquer forma, fosse ou não um termo empregado na época para designar o grupo de artistas que havia tomado para si a missão de mostrar ao mundo um novo modo de enxergar, inspirado na Antiguidade Clássica, a natureza e, principalmente uma nova concepção do homem e das suas possibilidades. A Renascença, esse tumultuado período da nossa história, não foi senão o resultado de um processo que já estava anunciado desde os últimos séculos do período anterior.

A Idade Média, com suas crises de consciência e a paulatina perda de poder da nobreza para a incipiente burguesia comercial, já pressagiava nas últimas décadas no século XV, na chamada Baixa Idade Média, uma nova concepção do homem. O surgimento de uma nova classe social e a decadência do clero e da nobreza foram fatores importantes que determinaram essa virada histórica. Há também, sem dúvida, outros fatores que influenciaram esse processo de mudança, mas os dois principais aspectos realmente são a crise de consciência e o fator econômico. É difícil saber, no entanto, qual dos dois está em primeiro lugar.

Com relação ao aspecto econômico, é importante ressaltar que sem o apoio dos chamados mecenas ou protetores teria sido muito difícil que tantos artistas e pensadores encontrassem um ambiente propício para liberar a imaginação e gestar uma série de idéias que, em muitos casos, adiantariam fatos que só se desenvolveriam séculos depois. Podemos

arriscar em dizer, sem medo de errar, que a expansão comercial da Europa foi a responsável pela revolução filosófica e cultural que em poucas décadas alterou completamente a concepção humana, isto é, o papel do homem no mundo e a sua relação com Deus.

Assim, como já foi dito, vários foram os fatores que favoreceram o surgimento do novo homem fruto do pensamento humanista. Destacam-se, especialmente, a providencial chegada à Itália de intelectuais exilados de Bizâncio; a perda de poder da nobreza aliada ao crescimento do absolutismo monárquico na Europa; a expansão comercial que alavancou a burguesia como classe predominante; e, por fim, a crise interna da igreja que já há alguns séculos vinha anunciando mudanças que culminaram nos movimentos reformistas. A reforma protestante, responsável pela renovação da cristandade, seria impensável sem o crescimento da burguesia, pois esta pressionava a igreja de diferentes lados: desde a exigência de reformulação da crença dogmática e intolerante, que havia alcançado seu ponto culminante na Baixa Idade Média, até a renovação artística que deslocou Deus de seu eixo central e permitiu o avanço tecnológico, a reflexão filosófica e o surgimento de novas formas literárias.

O humanismo procurava um mundo ideal e, assim, incentivado por uma série de acontecimentos, apresentou vários projetos visando outro mundo possível. Em muitos casos, esses planos encontraram pouca repercussão naquele momento e foram considerados, mais tarde, como precursores de idéias que só se concretizaram séculos depois. Podemos citar como exemplo dessa antecipação histórica dos humanistas o seguinte fragmento de *Utopia*, de Thomas More, um texto que se aproxima do pensamento socialista, que só viria a desenvolver-se séculos depois:

Descrevi-vos, o melhor que pude, a forma e a organização de uma republica que, em minha opinião, é não só a melhor como ainda a única a que se pode atribuir verdadeiramente o nome da republica. Pois em todas as outras partes falam de interesse geral e só se preocupam com o seu próprio.

Aqui nada é particular, o bem comum é considerado com o maior cuidado. E em ambos os casos têm boas razões para assim proceder. Pois, noutros países, que não reservar algo para si morrerá de fome, embora o país seja bastante rico. E, por isso, é forçado a preocupar-se mais consigo que com o povo, isto é, com os outros.

Em contrapartida, todas as coisas são comuns e ninguém sente a falta do necessário para o seu uso, pois que os armazéns e celeiros estão mais que suficientemente abastecidos. Por isso, não são mesquinhos na distribuição, de modo que não há pobres ou mendigos. Embora ninguém possua coisa alguma, todos são ricos.

Pois que maior riqueza haverá que viver alegremente, sem cuidados nem preocupações, não tendo de temer pela sua existência (...) não será uma republica injusta e ingrata a que recompensa com riquezas os nobres, como lhes lhama os ourives e outros que tais, pessoas ociosas ou produtores de frivolidades, e, em contrapartida, se não preocupa com os pobres lavradores,

carvoeiros, operários, carroceiros, ferreiros e carpinteiros, sem os quais a comunidade não pode viver? Depois de terem gasto a sua mocidade e vigor, são no fim da vida atormentados pela doença e pela velhice, pobres sem coisa alguma, de que esqueceram as vigílias trabalhosas e numerosos serviços, recompensando-os apenas com a mais miserável morte. E, ainda por cima, os ricos arrancam-lhes parte do que eles conseguem arranjar, quer por meio de fraude, quer extorquindo-os pela própria lei. (MORE, 2005, p.110-111)

O mito da Idade das Trevas, como veremos, foi benéfico, de diversas maneiras, para os responsáveis pelas mudanças que se realizavam nos primeiros momentos da Renascença.

A visão antropocêntrica do mundo propagada pelos humanistas anunciava um período de florescimento nos estudos sobre a essência do homem, já sem a sufocante pressão exercida pela igreja no período medieval. Porém, como veremos mais adiante, o humanismo teve várias vertentes: algumas mais próximas do pensamento pagão e outras que desejavam uma mudança sem deixar de ter a presença de Deus como principal fonte de inspiração.

Para a igreja romana, a nova concepção do mundo e do homem significava, após o período de escuridão, uma oportunidade de renovação e expurgação das suas próprias fileiras, com a finalidade de servir de exemplo e, assim, trazer novos adeptos para o cristianismo que era então a maior religião ocidental. Esse propósito ganhava ainda mais impulso já que o último resquício da influência árabe havia sido eliminado em 1492 no Reinado de Granada, na Península Ibérica. Nesse sentido, a expansão ultramarina era também um importante impulso para a disseminação da fé cristã para além da Europa.

A reforma protestante instaurada por Martinho Lutero era, de certo modo, para a própria igreja romana, uma oportunidade de renovação e apresentava-se como uma possibilidade de mostrar ao mundo os vícios e as corrupções de um modelo de igreja que necessitava ser modificado para poder, então, criar uma renovada cristandade mais adequada aos novos tempos. O cristianismo evangélico apresentou-se como uma esperança de renovação para o prepotente e corrupto corpo eclesiástico romano.

O humanismo cristão, derivado do pensamento de Erasmo de Rotterdam, ficou no meio termo entre os reformistas e os contra-reformistas, antes mesmo de que estes surgissem depois do Concílio de Trento. Para os erasmistas, Deus continua representando a única luz verdadeira, porém, segundo essa corrente de pensamento, é preciso voltar ao evangelismo e mudar algumas das concepções de uma igreja que se apresenta na Idade Moderna como antiquada e retrograda. Sem perder a sua vinculação com Deus, o erasmismo procurou certo distanciamento ao manifestar-se contra a igreja medieval e tentar uma aproximação mais

íntima e pessoal com o criador, ou seja, uma religião mais voltada para o aspecto espiritual. Deste modo, o novo homem idealizado pelos humanistas teria também uma nova relação com Deus e, por conseguinte, uma nova chance de viver intensamente os princípios cristãos que teriam vivido os primeiros cristãos.

Sem dúvida, um dos espaços que se revelou como o mais propício para a consolidação desse projeto de renovação, que afetou principalmente o novo modo de pensar e de viver da humanidade, foi o Novo Mundo. A possibilidade de renovação materializou-se em idéias que já acompanhavam o homem desde a antiguidade. Esse novo projeto encontrou nas terras americanas um terreno fértil para a sua consolidação: a utopia, o messianismo ou o milenarismo não foram senão a projeção dos ideais de mudança que essa nova era desejava materializar. Assim, a Renascença apresentou-se como uma alternativa de mudança bastante adequada nos derradeiros momentos da Idade Média e no início da Idade Moderna.

O humanista revelou-se, através da sua observação e teorização do mundo, um protótipo daquele que atualmente conhecemos como jornalista de opinião. Porém, esse repórter crítico freqüentemente apresentava teorias, digamos, adiantadas ao seu tempo, como no caso citado do fragmento da Utopia de Thomas More. É por isso que podemos reiterar que muitos dos postulados teóricos apresentados pelos humanistas não encontraram a devida repercussão na sua época e foram recuperados somente vários séculos depois. Um dos casos mais notórios é o do célebre Nicolau Maquiavel, cujas teorias foram amplamente reconhecidas séculos depois de seu falecimento e até hoje estão vigentes na concepção política de alguns chefes de Estado.

Maquiavel faleceu sem ter visto realizados os ideais pelos quais se bateu durante toda a vida. [...] Deixou, porém um valioso legado: o conjunto de idéias elaborado em cinco ou seis anos de mediação forçada pelo exílio. Talvez sem ele mesmo soubesse avaliar a importância desses pensamentos dentro do panorama mais amplo da história, pois especulou sobre os problemas mais imediatos que se apresentavam. Apesar disso, revolucionou a história das teorias políticas, constituindo um marco que a dividiu em duas fases distintas. (MAQUIAVEL, 2000, p.14)

Assim como Maquiavel, que viveu uma vida tumultuada e dividida entre momentos de glória e de exílio forçado, outros muitos humanistas tiveram uma existência marcada pela incompreensão e pela perseguição. Muitos deles, aliás, foram salvos graças à proteção de ricos comerciantes ou príncipes interessados pela cultura e pelas idéias de mudança que se anunciavam naquele momento. Vale ressaltar que o mecenato foi fundamental para o surgimento do projeto de renovação no final da Idade Média.

A Renascença trouxe uma série de inovações que, na perspectiva da época, nada mais eram que a continuação natural de uma forma de ver o mundo, que se atualizava revisitando os valores da Antiguidade Clássica. A passagem do homem pela Terra deixou de ser, portanto, marcada pela tristeza como no período medieval. O homem, sob a influência de lemas como o famoso *Carpe diem*, passou, então, a desfrutar a sua estadia no mundo. A vida é, segundo os humanistas, para ser vivida do modo mais prazeroso possível e em harmonia com a natureza.

Do mundo clássico foram recuperadas escolas como o epicurismo e o platonismo. O filósofo grego Epicuro defendia que a vida é para ser vivida de acordo com três tipos de necessidades: naturais ou essenciais, naturais e não essenciais e não naturais e não essenciais. De acordo com o filósofo, o homem teria que discriminar suas necessidades e deixar de lado desejos como a glória, o sucesso ou a riqueza, pois afastam o homem da felicidade. Contudo, esse ideal de simplicidade não parece nada próximo da ostentação que caracterizou a emergente burguesia durante o Renascimento. Vale lembrar que nas principais cidades italianas, por exemplo, surgiram palácios e castelos, as pessoas usavam vestes coloridas e suntuosas e foi valorizada a grandeza das artes plásticas – todos esses aspectos evidenciam a vaidade e o hedonismo que vieram com o sucesso nos negócios marítimos.

Contudo, se para a emergente burguesia italiana o epicurismo foi entendido como o prazer de viver sem considerar, na sua íntegra, os próprios postulados do filósofo; para outros contemporâneos, foi assimilado como a possibilidade de uma vida renovada, menos materialista e mais próxima de Deus. Foi assim no epicurismo ou no neoplatonismo entendido pelos humanistas espanhóis e, mais concretamente, pelos religiosos que compreenderam esse retorno aos clássicos como uma volta ao evangelismo dos primeiros momentos da cristandade. Tradicionalmente, o humanismo espanhol foi considerado como uma derivação do movimento surgido na Itália nos últimos momentos da Idade Média. Porém, é preciso salientar que muitos dos postulados dos filósofos clássicos já estavam presentes no trabalho de tradução feito pelos muçulmanos que ocuparam a Península por oito séculos e pela aproximação dos judeus conversos à literatura e à cultura geral dos séculos XV e XVI.

Para os humanistas italianos, na sua radical versão do antropocentrismo, pensamentos como o ascético ou o místico eram desprezíveis porque afastavam o novo homem de seu caminho para o conhecimento. Já para muitos humanistas espanhóis, principalmente para os religiosos, como já foi dito, o ascetismo e o misticismo eram considerados como instrumentos de aproximação à fé por meio de três vias: a purgativa, a iluminativa e a unitiva. A natureza,

Lopez. J.I

que para os primeiros, era considerada como o espaço ideal para o amor e o desejo, para outros, era o lugar perfeito para o descanso da alma e o caminho de perfeição que leva a Deus. As três frases latinas *Carpe diem*, *Beatus Ille* e *locus amenae* representam o ideal de uma geração que desejava romper com o passado. Porém, o presente e o futuro das diferentes concepções humanistas, ainda que tivessem elementos coincidentes, diferiam na hora de entender a sua relação com Deus e o papel a ser desempenhado pelo homem no mundo.

Havia a pretensão de um mundo melhor baseado na renovação e na volta a um evangelismo mais puro. A religiosidade interior e o sonho de revigorar a cristandade, porém, já estavam presentes na Península Ibérica antes da chegada das ideias erasmistas. Alguns fatos mostraram que a Espanha já estava no caminho da renovação cristã desde as últimas décadas do século XIV, como por exemplo: a reforma cisneriana, a edição da Bíblia poliglota ou a edição de algumas obras consideradas pioneiras dentro do pensamento humanista como as de Antonio de Nebrija ou de Antonio de Guevara. Todos esses fatos fortaleceram o desejo de mudança antes mesmo da presença de Erasmo e de Lutero no pensamento ocidental.

Foi dentro do contexto edênico que o Novo Mundo representava o espaço ideal para o surgimento de um novo espírito de renovação e messianismo, conforme os religiosos sonharam nos primeiros momentos da evangelização. Foi com esse ideário, com uma visão particular do humanismo, que os primeiros missionários chegaram aos territórios da Nova Espanha. Epicurismo e neoplatonismo foram recuperados no âmbito do espiritual e não do material, como propugnava a ostentação das grandes obras da Renascença italiana.

Ao mesmo tempo, é preciso entender que nem todos os religiosos que chegaram às costas do Novo Mundo compartilhavam desse ideário. Tal como havia sido costume na Idade Média e, posteriormente, na Idade Moderna, a igreja americana, principalmente depois da decadência das ordens mendicantes e do clero regular, passou a mostrar a dourada ostentação que caracterizou o barroco americano.

Nas ordenações de Juan de la Puebla (apud MARTÍN, 2009), ao fazer referência aos votos dos irmãos menores da Província de San Gabriel, de onde procedeu a maior parte dos primeiros franciscanos que chegaram na América, observa:

Para conservación y guarda del fundamento principal de nuestra profesión que es la pobreza; porque hemos visto con grave dolor que al paso que cayó de ella la Religión, desdijo también la observancia de la regla, ordenamos que todos los frailes anden descalzos, y a más no poder con choclos o esparteñas, descubiertos los pies. (...) Conventos pequeños y humildes, bastantes a los moradores de la casa y fuertes sin curiosidad... Para el culto divino y reverencia del Santísimo Sacramento haya lo necesario...,

ornamentos limpios, se guarda de no recibir superfluidad ni cosa alguna de seda... (MARTÍN, 1998)

Nos séculos seguintes, quando o espírito dos primeiros anos havia acabado e as ordens regulares entraram em decadência, a religiosidade começou a cultivar a ostentação como uma forma de mostrar o poder dos *criollos* que sentavam as bases da nova sociedade. Esta, por sua vez, olhava mais para o outro lado do oceano Atlântico do que para as suas origens e repetia com orgulho alguns dos mais detestáveis vícios da cristandade européia. Os conventos, outrora simples residências, passam a ser enormes edificações que mais parecem fortalezas militares do que singelos lugares de culto.

A arte epistolar na Renascença: o resgate da retórica pelos humanistas

A arte retórica foi deixada de lado durante a Idade Média por ser considerada um recurso persuasivo que, nas mãos dos neoplatônicos, poderia induzir ao falseamento da verdade. A retórica foi retomada, então, durante a Renascença pelo pensamento humanista e incorporada à sua prolixa arte epistolar.

A retórica, considerada como a arte da persuasão, foi adotada, nos primeiros anos, pelos religiosos no Novo Mundo como um dos meios, junto com os catecismos pictográficos e os sermões, mais apropriados para enfrentar a difícil tarefa de evangelização dos povos nativos e ao mesmo tempo, dentro do terreno epistolar, para informar, sem confrontos diretos, ao Monarca ou a outras autoridades dos problemas enfrentados com os próprios espanhóis.

Havia a necessidade de aproximar a palavra de Deus dos indígenas de um modo convincente e duradouro e, por isso, a apresentação da fé deveria ser feita, como anunciavam os religiosos da ordem, mais como um ato de contágio do que uma pregação. A espiritualidade franciscana defendia que a essência da evangelização residia na austeridade, na simplicidade e na sinceridade. Estes três aspectos coincidiam também com o espírito dos humanistas e seu desejo de colocar a sua obra a serviço do próprio homem e a sua educação.

Temos como exemplos da retórica indiana a obra de Juan de Zumárraga, *Regla Cristiana breve*, ou a de Diego Valades, *Retórica Christiana*. A respeito deste último, voltaremos a tratar mais adiante ao abordar mais especificamente o humanismo americano.

A retórica não foi, no entanto, a única arte resgatada da Antiguidade Clássica pelos humanistas. A releitura de antigas formas de comunicação permitiu também o retorno de

outras formas de discurso consideradas mais amenas, que deixaram de lado os rígidos preceitos medievais.

O movimento humanista, impulsor da nova orientação do gênero epistolar, resgatou e atualizou o *Sermo Cotidianus*, retirando a carga pesada que lhe fora conferida ao longo do período anterior. Trinidad Arcos Pereira no seu estudo *De Cicerón a Erasmo: La configuración de La epistolografia como gênero literário* (2008), dá-nos as pistas para entender o processo de aproximação entre a retórica e o gênero epistolar.

En todas las preceptivas preerasmianas hay un intento de resolver las contradicciones existentes entre la tradición retorica y la adecuación a la carta. Pero sólo Erasmo, en su *Opus de conscribendis epistolis*, conseguirá una integración de todas las corrientes de la tradición epistolar y resolverá la aplicación de la preceptiva retórica del discurso al género epistolar con la creación de los nuevos tipos de cartas. (PEREIRA, 2008)

A *Ars epistolaris* propugnada pelos humanistas não é uma invenção deles e também não é uma volta à Antiguidade Clássica depois de séculos de escuridão. Segundo mostra Pereira (2008), os últimos momentos da Idade Média preanunciaram a mudança que Erasmo de Rotterdam e outros pensadores apresentaram dentro do programa humanista. Os precursores da arte epistolar, revigorada pela Renascença na Europa, podem ser encontrados na Escola de Bolonha. Foi de Alberico de Montecasino, como observa Pereira (2008, p.377), a idéia de vincular a retórica ao gênero epistolar, assim como apresentar a divisão das partes que devem compor uma carta: *salutatio*, exórdio, narração, argumentação e conclusão. Esta divisão, com pequenas alterações, foi a promulgada pelos humanistas e foi também a apresentada pelas cartas que fazem parte do *corpus* desta tese.

Elementos como a elegância, a beleza da frase, o ritmo ou o uso de figuras de linguagem modificaram o modo de escrever cartas e deram-lhe um novo significado. O gênero epistolar foi durante a Renascença um dos mais importantes, ao lado dos colóquios e dos debates. Todos esses gêneros remetem-nos à ciceroniana conversação entre ausentes. Apesar dos diálogos já terem um emissor e um destinatário no interior do próprio texto, o caráter exemplar do seu conteúdo aproxima-nos, seguindo os postulados de Bakthin, do dialogismo. O texto apresentado como diálogo, por extensão, termina dialogando com o leitor e dando-lhe uma lição de forma simples e dinâmica. Para os humanistas, a figura do destinatário, como centro de uma comunicação mais ampla, é essencial para a redação e, assim, nesse diálogo entre ausentes, a voz do destinatário ecoa em cada palavra como em um

diálogo que se completa já na própria imaginação do remetente. Recursos narrativos como a pergunta retórica encontrar neste dialogo biunívoco um espaço perfeito.

Um dos casos mais significativos desse diálogo exemplar surge com um dos autores mais importantes da literatura universal, o espanhol Miguel de Cervantes, considerado um dos herdeiros diretos da tradição humanista. Cervantes, em *Dom Quixote de La Mancha*, através do diálogo constante entre os protagonistas; Dom Quixote e Sancho Pança, permite-nos conhecer a fundo o contexto da época. Por meio do diálogo, podemos observar e refletir, juntamente com os personagens, sobre determinados assuntos que, pela sua universalidade, dizem respeito a todos os leitores, tais como: a amizade, a liberdade e a lealdade. Refletimos sobre a nossa própria essência e nossos valores em uma narrativa que se alterna entre o diálogo e a ação. Podemos afirmar que essa obra universal é a sublimação do objetivo humanista de colocar a literatura a serviço da formação humana. Como já observamos antes, encontramos essa característica educativa não só nos diálogos como nas epístolas. Em *Dom Quixote* Cervantes também empregou o gênero epistolar em alguns capítulos.

O estilo epistolar possui um tom simples e de fácil entendimento, inspirado em uma conversa familiar e permeado por um caráter exemplar. Porém, não ficam de lado a importância do tratamento dado à informação e à obediência a uma estrutura que permita aceder ao conteúdo de uma forma ordenada e de fácil assimilação.

Comparada à carta formal, protagonista do período medieval, a carta familiar ganhou maior relevância na Renascença. Podemos dizer que até mesmo a carta oficial ou semi-oficial foi impregnada de um tratamento mais familiar e passou a ser mais informal e amigável – isso a aproxima daquilo que um dia propugnou Sêneca ao fazer referência à carta como essa conversa entre ausentes.

Como exemplo dessa mudança de perspectiva epistolar, temos a carta redigida por Erasmo de Rotterdam, em 1519. Nela, o pensador holandês fez um retrato do espanhol Juan Luis Vives, destacando as qualidades que deve ter um verdadeiro humanista. O texto, muito bem elaborado, apresenta-nos as qualidades do humanista espanhol que naqueles dias estava convivendo com ele; ao mesmo tempo, Rotterdam enumera as características que definem o movimento artístico que revolucionou o universo intelectual europeu a partir do século XV e também recupera alguns dos valores que o período anterior havia esquecido. A carta de Rotterdam serve-nos para conhecer, por um lado, a pessoa que é nela apresentada e, por outro, as qualidades que devem reunir um bom humanista ou um intelectual de seu tempo. Os predicados são enumerados em um tom persuasivo implícito e, ao mesmo tempo, elegante:

Está entre nosotros Luis Vives (1), el valenciano, que no pasa de veintiséis años, pero muy versado ya en todas las ramas de la filosofía, y que ha progresado tanto en las bellas letras, en la elocuencia, en la facilidad de hablar y de escribir, que apenas encuentro a nadie con quien poder compararlo. (2). No hay tema en el que él no haya ejercitado su pluma. Ahora mismo está explicando los ejercicios de la antigüedad, pero con tanta maestría, créeme, que, con sólo cambiar el título, podríamos pensar que se trataba de un argumento, no propio de nuestro tiempo ni de nuestra tierra, sino más bien de aquellos tiempos felicísimos de Cicerón y de Séneca, cuando los cocineros y los abejeros tenían más elocuencia que los que ahora quieren pasar por maestros de la humanidad entera. (3). Es muy estricto en las leyes del arte, pero disimula de tal modo su artificio, que podríamos afirmar que ninguno de sus escritos es mero fruto de la imaginación. Veo que éste es el más adecuado con mucho para reemplazar al preceptor de Fernando y cuidar de su formación y para procurar que nadie pueda tener en menos esta tu corte, ni desdeñar a tu infante balbuciente aún. (4). Al conjunto de estas cualidades se suma, que, por una parte, sabe bien el español, como español que es de nacimiento, y conoce también el francés a maravilla, por haber vivido largo tiempo en París. Nuestra lengua la entiende mejor que la habla. Pero no sé primero, si el Cardenal Croy, de quien es preceptor, permitirá que arranquen de su lado a un tal sujeto, pues lo ama muy entrañablemente, como se lo merece; además, si conviene que un joven de tan alta fortuna y de condición tan elevada se vea privado de semejante preceptor. Me siento muy inclinado al príncipe Fernando, pero soy también deudor al señor Cardenal, de suerte que no me atrevería a tramar nada que pudiera serle molesto. Por último, tampoco estoy seguro de que el propio Vives consienta en ser apartado de tan gran patrono, al cual se ha entregado él en alma y cuerpo, como persona sumamente grata...» Lovaina, 13 de febrero de 1519 (VIVES, 1978, p.145-148)

Ao analisar a carta, podemos encontrar, de forma perfeitamente estruturada, uma série de informações que descrevem o humanista espanhol dentro dos padrões esperados por um intelectual que seja valorizado pelas suas virtudes. Os valores são apresentados gradualmente, de forma eloquente e persuasiva, como em uma conversa amigável, a fim de facilitar ao leitor a compreensão dessa *intentio* do autor da carta. Vejamos algumas dessas informações contidas sutilmente no corpo da epístola:

(1) Valores como a eloquência ou a facilidade de falar são elementos integrantes de uma das primeiras disciplinas do currículo humanista, a retórica, e converteram-se então em elementos essenciais do intelectual daquele momento. Do mesmo modo, (2) a apreciação da cultura clássica, (3) a obediência a uma estrutura ditada pelo cânone, assim como o afastamento de tudo que é fruto da imaginação são virtudes fundamentais que Erasmo aprecia e encontra na figura do humanista Espanhol. Finalmente, a carta destaca outras qualidades (4) como o conhecimento da língua materna, assim como de outras línguas. Através da análise da carta poderia ser elaborado um catálogo das qualidades que todo intelectual humanista,

Lopez. J.I

segundo o autor de *Elogio da Loucura*, deve possuir; essas características são descritas de modo simples e de fácil compreensão. A epístola humanista é estruturada a partir da revisão do gênero estabelecida por Erasmo. Nos seus preceitos sobre a epístola suasória o pensador holandês observa:

Se podrá pues, preceptuar la epístola suasoria de este modo. Si el asunto lo exige, se captará en pocas palabras La benevolencia. Como conviene hacerlo. Es algo que enseñan diligentemente los retóricos. Después introduciremos la narración, en la que todo lo acomodaremos hacia la persuasión, y arrojaremos las semillas de la argumentación. Después si el asunto contiene partes, las propondremos a través de una división; pero si es simple haremos la división mentalmente, y enumeraremos los argumentos a partir de los que vamos a persuadir con una distribución, como hemos dicho. Después trataremos variada y copiosamente cada uno de los argumentos. Si algo se opone enérgicamente a nuestra postura, lo atacaremos desde el principio, o bien se confutará aquello que vaya saliendo al paso. Pero primero daremos reglas sobre el hallazgo de los argumentos, y después de su tratamiento. (ROTTERDAM apud BAÑOS, 2005, p. 534)

A carta humanista chegou a ser considerada, por alguns pesquisadores, como o precedente direto do ensaio, principalmente quando se tratam das cartas familiares ou das já referidas cartas suasórias ou deliberativas.

De todos los tipos de cartas que se cultivan en el renacimiento: humanistas, filológicas, del descubrimiento, espirituales, etc., son las cartas familiares las que por su flexibilidad, libertad, variedad temática y espontaneidad, abren el camino al ensayo, que es una forma de libertad, de enfoque e interpretación personal. Desde que aparece el tipo de hombre moderno, empieza a desarrollarse la capacidad en el de comprender que las cosas no andan bien y, lo más importante, empieza a dar que pensar que podrían ir mejor. El escritor busca comprender y penetrar los distintos aspectos de la vida a través de su experiencia y anhela la libertad para expresarse libremente, recurre al género epistolar porque era el que más posibilidades le ofrecía. (CONCEJO, 1985, p.23-24)

Considerada, então, por alguns estudiosos como a precursora do gênero ensaístico, a arte epistolar ganha grande relevância durante a Renascença e trouxe de volta alguns dos estudos clássicos que a Idade Média havia esquecido. Junto com a retórica, ressurgiu também a estilística que, igualmente, havia caído em desuso nos últimos séculos. Essas duas artes foram revigoradas, então, dentro do gênero epistolar que, ao mesmo tempo, apresenta-se como o gênero por excelência dos humanistas. Erasmo, na sua defesa de uma nova posição da retórica, defende um uso mais distanciado dos preceitos anteriores. O abuso de palavras eruditas, porém, vazias, deu espaço a uma forma de expressão mais comedida, elegante e, ao mesmo tempo, altamente expressiva:

A diferencia, pues, de la mayoría de las retóricas elocutivas Del primer humanismo. Erasmo no confunde el fin con los medios, la elocuencia con el estilo: para él ser elocuente tiene que ver con una sabia adecuación de fondo y forma, y no con una mera y vacía exhibición de palabras y expresiones tomadas de autores clásicos preferentemente de cicerón , ni con una acumulación tumultuaria de construcciones sintácticas o giros idiomáticos típicamente latinos. (BAÑOS, 2005, p.315)

Na Espanha, Miguel de Cervantes coloca com *Dom Quixote* um ponto final nos excessos cometidos pelos livros de cavalaria que, nos últimos momentos do século XVI, havia adquirido um grau de fantasia tão elevado que o público já não suportava tanto exagero narrativo. Porém, não foram somente os livros de cavalaria que o autor criticaria de maneira mordaz. No prólogo da sua mais famosa obra, Cervantes, acompanhando o pensamento de Erasmo, dispara contra a falsa erudição que confunde qualidade literária com excessos de latinismos, de citações ou de palavras complicadas.

-Porque, ¿cómo queréis vos que no me tenga confuso el qué dirá el antiguo legislador que llaman vulgo cuando vea que, al cabo de tantos años como ha que duermo en el silencio del olvido, salgo ahora, con todos mis años auestas, con una leyenda seca como un esparto, ajena de invención, menguada de estilo, pobre de conceptos y falta de toda erudición y doctrina; sin acotaciones en las márgenes y sin anotaciones en el fin del libro, como veo que están otros libros, aunque sean fabulosos y profanos, tan llenos de sentencias de Aristóteles, de Platón y de toda la caterva de filósofos, que admiran a los lectores y tienen a sus autores por hombres leídos, eruditos y elocuentes? ¡Pues qué, cuando citan la Divina Escritura! No dirán sino que son unos santos Tomases y otros doctores de la Iglesia; guardando en esto un decoro tan ingenioso, que en un renglón han pintado un enamorado distraído y en otro hacen un sermoncito cristiano, que es un contento y un regalo oílle o leelle. De todo esto ha de carecer mi libro, porque ni tengo qué acotar en el margen, ni qué anotar en el fin, ni menos sé qué autores sigo en él, para ponerlos al principio, como hacen todos, por las letras del A.B.C., comenzando en Aristóteles y acabando en Xenofonte y en Zoilo o Zeuxis, aunque fue maldiciente el uno y pintor el otro. (...) yo determino que el señor don Quijote se quede sepultado en sus archivos en la Mancha, hasta que el cielo depare quien le adorne de tantas cosas como le faltan; porque yo me hallo incapaz de remediarlas, por mi insuficiencia y pocas letras, y porque naturalmente soy poltrón y perezoso de andarme buscando autores que digan lo que yo me sé decir sin ellos. De aquí nace la suspensión y elevamiento, amigo, en que me hallastes; bastante causa para ponerme en ella la que de mí habéis oído. (CERVANTES, 1947, p.10)

Um importante fato foi relevante na hora de atualizar o gênero: o poeta italiano Petrarca descobriu três coleções de cartas de Cícero na Biblioteca da Catedral de Verona (MANFASONI apud BAÑOS, 2005, p.199). Essa descoberta provocou, em pouco tempo, um grande interesse pelo *corpus* epistolar clássico. O repentino interesse não parou de aumentar

Lopez. J.I

e, assim, durante os anos seguintes, foram numerosas as descobertas epistolares nas grandes bibliotecas de Europa.

Autores como Plínio, o Jovem, Sócrates, Platão, Libénio, Eurípides, entre tantos outros, tiveram as suas cartas reveladas e traduzidas por essa geração pré-humanista que procurava no conhecimento da Antiguidade Clássica a chave para a idealização de esse novo homem. A irrupção desse impressionante *corpus* trouxe uma nova luz sobre a arte epistolar, influenciando grandemente os futuros humanistas. A tradição medieval do *Ars dictaminis* deu espaço ao renovador *Ars epistolaris* que contempla a carta, segundo o autor espanhol Juan Luis Vives, como uma conversa de amigos. Essa idéia remete-nos diretamente ao pensamento clássico pregado por Cícero.

Si la epístola es vista como una conversación es porque, en efecto, estilísticamente aspira a reflejar la sencillez, y despreocupación de la charla familiar, del coloquio amistoso. Por otro lado, no se olvida que la carta es un tipo de expresión escrita, y ello matiza sutilmente su supuesta proximidad al lenguaje oral: aunque pueda (y deba) dar la impresión de estar compuesta a la ligera, con desenfado y naturalidad, una epístola es siempre el resultado de un exquisito trabajo compositivo. (BAÑOS, 2005.p.497)

No seguinte fragmento de uma carta familiar do primeiro Bispo da Nova Espanha, Juan de Zumárraga, em resposta à anterior de seu sobrinho, pode-se observar um exemplo de simplicidade narrativa e de objetividade e, ao mesmo tempo, de uma perfeita elaboração:

Muy amado sobrino: Nuestro Señor sea siempre con vos. La carta que me escribiste de la Veracruz recibí y no hay qué responder á ella mas de á lo que escribiste de los bocacies con el testo del Evangelio que dice: lo que es de César dalo á César, y lo que es de Dios dado á Dios; pienso que vos me entenderéis sin que más me declare. Por la haca que les llevas á la Veracruz que allí se murió, me hizo pagar el herrero Bartolomé Gonzalez, testamentario de Pedro Vazquez, que Dios haya, nueve castellanos de minas, porque aquí dijo que vos selo distes matado y maltratado teniéndolo en San Juan de Ulúa y llevando y volviendo á los navíos por mar hasta la partida. Hasta que sepamos de la buena llegada y que, como deseamos, estéis con descanso en vuestra casa casado, estaremos no sin cuidado ni sin congoja; plega á Nuestro Señor que os haya sucedido y suceda como yo deseo. Esperando estoy letra vuestra de Sevilla con gran deseo; y de Durango me habéis de escribir de todas las cosas muy largo, (...) Las obras de casa trae el buen señor Hernando, y ha hecho cinco celdas en la cera de Rodrigo Gomez, y la vuestra cámara en que él mora, está la mejor de casa como el la tiene adrezada; la capilla está la cosa más de ver que hay en esta tierra, con el corredor y oratorio en forma. La torre tiene cuatro suelos, y quiere echarle otro, aunque está más alto que ninguna de la ciudad y no hay rincón que [por en] toda ella que no la sojuzgue y todas las comarcas de México que se ven de ella.

(ESPADA. Disponível em:

<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/23582843212570740987891/p0000024.htm#I_36>)

Em relação aos epistolários antigos, que passaram a ser considerados como rígidos, a epístola dos humanistas parece mais rica e flexível. Já não importa apenas *o que* dizer, mas *como* dizer. Essa nova estética traz de volta uma série de termos cultos como os latinismos ou os helenismos que influenciaram também outros gêneros literários como a poesia e a prosa. Na Espanha, onde o humanismo não teve uma fácil aceitação, a influência vinda da Itália é fundamental para a consolidação do novo espírito. Com o tempo. E como já observamos no prólogo de Dom Quixote, esta exageração latinista vai cair em desuso e sofrerá fortes críticas.

No es extraño, así, que los humanistas reflejen sus inquietudes personales e intelectuales, hagan públicas muchas de sus ideas, o sostenga encendidas y a veces agrias polémicas en formas de cartas. Apenas hay en esta época filólogo profesor, historiador, religiosos, filósofo, médico o escritor, de prominente altura intelectual descaso renombre, que no haya dejado para la prosperidad una o varias colecciones de cartas [...] (BAÑOS, 2005, p.201)

Ao mesmo tempo, na tradição epistolar medieval, era muito importante a relação existente entre o remetente e seu destinatário. No entanto, no século XVI, com os autores humanistas e, principalmente, com o surgimento de novos tipos epistolares, essa relação ganha importância desde o momento em que o destinatário se converte em porta-voz da mensagem que há de chegar a um público maior. A missiva, assim, apesar de ser destinada a um só destinatário, passa a ter um objetivo didático ou edificante e, por isso, deve servir de exemplo para um número maior de leitores, para os quais ela foi redigida indiretamente. É importante lembrar aqui que grande parte da produção literária da época ganhava relevância a partir da oralidade. Poucos eram os autores que tinham a sorte de terem as suas obras publicadas em livro ainda em vida. Se analisamos com detalhe a estrutura do universal Dom Quixote, veremos que o livro foi concebido para ser lido em alto como um conto que fosse contado a um grupo de pessoas.

A carta, desta maneira, aproxima-se do gênero ensaístico pelo seu caráter exemplar. Uma carta é, para os humanistas, uma lição, um ensinamento sobre um determinado assunto; e a reflexão em torno de cada tema lhe confere um novo matiz. Porém, a mensagem não se distingue pelo seu subjetivismo, senão pelo seu caráter persuasivo. A persuasão, através das estratégias retóricas, foi o que determinou os novos rumos do gênero epistolar. Relacionamos isso com o caráter dialógico do gênero observado pelo sócio-linguista russo Mikhail Bakhtin: o conteúdo da carta só atinge a sua meta quando se produz a mediação de sentidos entre o emissor, o destinatário e o contexto.

A verdadeira substancia da língua não é constituída por um sistema abstrato de formas lingüísticas nem pela enunciação monológica isolada, nem pelo ato psicofisiológico de sua produção, mas pelo fenômeno social de interação verbal, realizada através da enunciação ou das enunciações. A interação verbal constitui assim a realidade fundamental da língua. (BAKHTIN, 2002, p.123)

A arte de escrever cartas mistura-se, então, com os outros elementos que fazem que um homem seja respeitado e admirado pela sociedade da época. A carta não somente trata do assunto em questão, ou seja, das notícias enviadas à pessoa ausente, mas a mensagem também expõe de modo implícito as qualidades do seu autor. Elegância, ponderação, humildade, juízo crítico, entre outras tantas virtudes, viajam junto com a carta e surgem dialogicamente através da leitura do destinatário ou dos destinatários implícitos.

Me son tan gratas vuestras letras, que las leo e releo, y torno otra vez a leer, porque traen consigo una urbana elocuencia y una cortesana crianza. En tres cosas se conoce el hombre loco, o el hombre cuerdo: e a saber, en refrenar la ira, en gobernar su casa y en escribir una carta (...) Ver una carta mal escrita y peor notada ni se puede sufrir ni dejar de ella murmurar. ¿Revése un labrador en arar derecho e igual una tierra, y no se precisará un hombre de notar y escribir bien una carta? (GUEVARA apud BAÑOS, 2005, p.477-8)

O domínio da arte epistolar passa a ser uma das obrigações de todo intelectual renascentista. Saber escrever corretamente dentro dos padrões da exemplaridade exigida é uma necessidade. Para o novo homem renascentista, a pena substituiu a espada, que havia sido a sua fiel companheira durante a Idade Média. O ideal do cavaleiro lutador perdeu espaço em uma sociedade impulsionada pela burguesia comerciante. O fim das grandes batalhas e das cruzadas de reconquista dá início a um período de paz que deixa sem função essa classe social que vivia em função da guerra e, ao mesmo tempo, fomenta o surgimento de uma classe intelectual que projeta o seu ideal de homem dentro dos padrões pacíficos, como anunciam as primeiras décadas da Idade Moderna.

Na Espanha, onde a Renascença teve algumas características particulares, a personificação do homem teve também um diferencial comparando com o resto de Europa. Nas terras da futura sede do Sacro Império Romano, o ideal de homem renascentista é representado pelo próprio Monarca Carlos V: homem de letras e homem de armas que gostava de viajar e participar das lutas que seu império travava em diferentes campos de batalha por toda a Europa. Não é casualidade que o autor mais importante desse período, Garcilaso de la Vega, tivesse as mesmas qualidades de seu monarca: era soldado e poeta. Nas

terras americanas, a figura do cronista possuía também essas duas características. Fernão Cortês foi um dos exemplos mais notórios.

No entanto, a Espanha não teve somente esse padrão de intelectual. Como já observamos, o florescimento da burguesia como classe influente propiciou o surgimento de um novo intelectual que, distante do espírito belicoso dos anteriores e patrocinado pela burguesia, manifestou-se nos mais diversos campos do saber à procura de um mundo ideal que os novos tempos convidavam a instituir. Esse intelectual estava a serviço do próprio homem para tentar atingir uma utópica, quimérica e, por vezes, possível meta.

A arte epistolar dos humanistas acompanhou esse espírito didático que pode ser apreciado em algumas das mais importantes obras do período conhecido como pré-renascimento ou Baixa Idade Média. A prosa didática espanhola desse momento foi representada, na Espanha, por autores como Enrique de Villena (Século XV) e o seu antecedente, o Infante Dom Juan Manuel (Século XIV). Ambos tentaram através de sua literatura dar exemplos doutrinários e comportamentais a partir de histórias simples e fáceis de serem narradas oralmente. O infante Dom Juan Manuel era sobrinho do Monarca Alfonso X, o Sábio, importante propulsor da cultura medieval castelhana que também escreveu vários tratados como o *Livro do cavaleiro e do escudeiro* ou o *Livro dos estados*, que foram verdadeiros precedentes da literatura para a educação dos príncipes ou da literatura de Estado. Esse gênero teve uma grande importância nos séculos posteriores, representado pela obra de autores como Maquiavel e Erasmo de Rotterdam.

A difusão didática ou moralizante da literatura do período anterior abriu caminho para o surgimento, dentro do gênero epistolar, não somente de um estilo de redação mais flexível e assimilável, mas também de um caráter exemplar dentro desse projeto educativo.

O gênero renovado propiciou o aparecimento de novas tipologias epistolares mais alinhadas à sua revigorada função. Entre os novos modelos, como observa Rodríguez (2007), destaca a carta didática e a carta de edificação. Essas duas novas formas epistolares forneceram outra estrutura ao texto e, ao mesmo tempo, outro modo de tratar o assunto. A solenidade da carta do período anterior deu lugar a inovações, tais como a estilística ou a estética, criando o gênero híbrido que caracteriza a epístola dos humanistas.

Ao analisar uma carta no seu aspecto temático, devemos considerar que sua intenção pode estar presente de direta ou indiretamente, seja através de um pedido, seja mediante o uso de um estilo indireto que privilegiou, entre outras coisas, os aspectos assinalados por Escudero como as formas de prévia contra-argumentação na defesa do objeto-solicitação da

epístola. A intenção persuasiva, como já dissemos, faz com que a carta, na sua negociação de sentidos, permita jogos narrativos que sugiram antes de impor um determinado argumento.

No exemplo a seguir, observamos como o principal objetivo da carta aparece de forma implícita devido ao desejo, por parte do autor, de mostrar o aspecto inquestionável da prévia *elocutio*. Nessa epístola de 1533 do Frei Jacobo de Tastera ao Monarca Carlos V, o padre franciscano disserta sobre o tema que está presente em quase todas as epístolas redigidas pelos membros da ordem ao longo do século XVI: o mau-trato com os indígenas por parte dos espanhóis.

O padre franciscano introduz o seu argumento principal de forma explícita, sem circunlóquios: “Dexemos as palabras e vengamos a las obras, pues de la experiència se enxendra el arte” (TORENO, 1974, p.63). A importância de aprender as línguas locais é para o religioso um primeiro passo para alcançar o entendimento das almas dos nativos; e somente os padres, segundo ele, tiveram a coragem de encarar essa árdua tarefa em prol da desejada conversão dos indígenas. Já os preguiçosos que não tiveram a iniciativa de aprender as línguas locais são os que se dirigem ao monarca com mentiras a respeito da natureza dos indígenas.

Por grosso que sea, pregúntele V.M. a quién tal dijo, mayormente si fue religioso, si aprendió La lengua de los indios, é que de los sermones que escribió, é que de los sudores e afanes que pasó para que le fuese abierta la puerta, como dice el apóstol: orate pro me ut aperiat nobis Dominus hostium sermonis: e pues esta puerta no les fue abierta para entrar a contemplar los secretos de esta gente [...] callen y tapen la boca á piedra lodo; e pues no les aprovecharon predicándoles el evangelio, a lo menos no les dañen con falsa relación en la presencia de su príncipe. (TORENO, 1974, p.63)

A retórica americana e a persuasão evangelizadora de Pedro de Gante a frei Diego Valadés

No humanismo espanhol, independente das controvérsias difundidas por aqueles que defendem que antes da chegada do erasmismo à Espanha já havia um ambiente apropriado para a adoção de tais ideais, é inegável a grande influência da obra do pensador holandês. Como defende Lopez (1973, p.150), a segunda fase do humanismo hispânico teve forte influência de Erasmo de Rotterdam e a terceira etapa foi marcada pela obra do autor espanhol Juan Luis Vives.

A recepção entusiasmada da obra do holandês na Espanha deu um forte impulso à primeira geração de autores humanistas espanhóis, que, com os irmãos Juan e Alfonso

Valdés, Luis Antonio de Guevara e Juan Luis Vives, marca o *tempo* do movimento renascentista e humanista no país. Estéticas e gêneros literários foram, então, renovados de acordo com os gostos do momento e a função didática da prosa, cumprindo uma missão de educar o novo homem, resgatou, artes como a retórica e outros estudos clássicos. Na literatura, gêneros como a epístola, o colóquio ou o diálogo foram revitalizados por serem mais adequados a esse fim pedagógico que a palavra escrita ganha. O pensamento ciceroniano de considerar a carta como uma conversação entre ausentes situou a epístola como o gênero por excelência para transmitir o ideário humanista e sua particular visão crítica do mundo. Todos os principais humanistas cultivaram esse gênero para divulgar as suas idéias, preanunciando, como observa Pilar Concejo (1985), o gênero ensaístico que marcaria os séculos seguintes e foi fundamental para entender a propagação de ideias durante o período da ilustração no século XVIII.

El ensayismo hispánico nace con el Renacimiento y es en cierto sentido, fruto de la cultura y políticas españolas durante los siglos XVI y XVII. El individualismo del español y de la sociedad española es la causa primera del florecimiento del ensayo. El escritor busca comprender y penetrar los distintos aspectos de la vida a través de su propia experiencia y anhela libertad para expresarse libremente, sin tener que sujetarse a estructuras preestablecidas ni a normas suprapersonales. (CONCEJO, 1985, p.52)

Para a autora, o gênero epistolar e o ensaístico caminham juntos, pois os dois se adequam perfeitamente ao mesmo objetivo: “La carta fue el vehículo apropiado para dar salida al fuerte deseo de individualidad que trajo consigo el renacimiento” (CONCEJO, 1985, p.23).

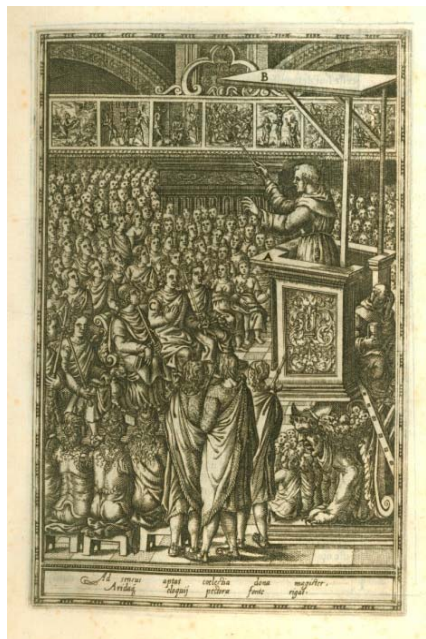
Essa influência, como não poderia ser de outra maneira, alcançou também os protagonistas da primeira aventura americana. O ilustre escritor Angel Losada, autor que entre outros muitos louros tem o resgate do epistolário de Juan Gines de Sepulveda, no seu ensaio sobre o humanista espanhol Luis Antonio de Guevara estabelece uma ponte entre o humanismo espanhol e o americano. O “Villano Del Danubio”, personagem da sua obra Marco Aurélio, e as suas queixas ante o senado romano pelas injustiças perpetradas pelo império contra seu povo, a defesa que este faz, são uma clara alusão a situação enfrentada entre índios e colonos naqueles mesmos momentos.

Felice - dice el villano y bienaventuradas república es, no en la que hay muchos tratos, sino donde viven muchos virtuosos; no la que es abundante de muchas riquezas, sino la que se precisa de muchas virtudes, no donde viven muchos bulliciosos, sino donde residen hombres pacíficos, de donde se sigue que la policía de Roma, por ser rica, hemos de tener mancilla, y a la policía de Germania, por ser

pobre habéis de tener envidia. Pluguiera a los inmortales que el contentamiento que teníamos con la pobreza, ese tuvierais vosotros con la abundancia, porque, de esta manera, ni iríais a robarnos la tierra entonces, ni vendríamos a quejarnos nosotros ahora. (Guevara apud LOSADA, 1988, p.814)

A queixa de um povo submetido pelo poder de um império faz que com que Losada (p.815) se questione sobre a verdadeira intenção por trás dos discurso de Guevara: “la cuestión general que se plantea es la siguiente: ¿Estaba pensando Guevara en el indio americano y, sin nombrarlo, es a este a quien quiere personificar en el “Villano Del Danubio””

Podem ser considerados como alicerces dessa imaginária ponte entre o humanismo peninsular e o americano: o próprio Guevara, Frei Pedro de Gante, pioneiro da evangelização da Nova Espanha; Juan de Zumárraga, o primeiro bispo do México; Vasco de Quiroga, o famoso bispo de Michoacan; além dos primeiros franciscanos a chegar à Nova Espanha e, principalmente, a figura de Frei Diego de Valadés. Este último é considerado por alguns historiadores como o primeiro grande humanista da América. Um dos primeiros alunos dos colégios formadores franciscanos, Valadés representa o ideal da cultura mestiça que assimilou as virtudes dos religiosos franciscanos.



4. Diego de Valadés.

Como discípulo de Frei Pedro de Gante, forte propulsor da iconografia como meio de persuasão para o processo evangelizador, Valadés deixou como legado uma série de gravuras que ajudaram consideravelmente no difícil trabalho de conversão dos nativos. Ao mesmo tempo, como representante do incipiente humanismo americano, redigiu e publicou a sua *Rethorica Christiana*, em 1579. Essas gravuras serão empregadas posteriormente por Frei Jerónimo de Mendieta para ilustrar a sua *Historia eclesiástica indiana*.

Todos os nomes citados mais acima têm como vínculo comum o fato de pertencerem à Ordem Seráfica. O ponto de origem desse grupo pode ser encontrado na Espanha na figura do Cardeal Cisneros, um espírito reformista que antecipa em várias décadas o movimento renovador que, com Martinho Lutero à frente, revolucionou toda a cristandade ocidental e as suas extensões por todo o planeta. Porém, é importante reiterar aqui, a distância entre os postulados do reformador alemão e os propostos pelo Cardeal Cisneros e seus discípulos.

A epistolografia colonial americana

A epistolografia americana é herdeira direta do humanismo europeu e, mais concretamente, da corrente epistolar que, como já consideramos previamente, converteu-se em um dos gêneros mais importante desse movimento renovador. Uma parte importante dos autores do *corpus* epistolar americano dos séculos XV e XVI amadureceu sob a influência do referencial humanista.

Desde a primeira carta de Cristóvão Colombo anunciando a chegada ao lugar que ele acreditava ser as terras distantes de Cipango e Catay até a Carta de Relação redigida por Fernão Cortês revelando a grandiosidade da Praça Central de Tenochtitlan, inúmeras correspondências oficiais partiram do Novo Mundo com destino à Europa para relatar as boas novas: tanto notícias das supostas Índias ou então das míticas regiões que um dia já haviam impressionado Amadis de Gaula.

Entretanto, o gênero epistolar tem sido pouco tratado no que se refere aos estudos da América Colonial. Não são muitas as publicações que reúnem em um só volume um número significativo das chamadas “Cartas de Índias” e, muitas vezes, sem um necessário estudo crítico. Encontramos freqüentemente livros que compilam essas cartas, em alguns casos com objetivos que escapam de um trabalho crítico. Nos últimos anos, a epistolografia indiana, principalmente dos últimos dois séculos, tem servido a muitas pessoas para investigar a sua genealogia e, inclusive, para provar seu vínculo com o Velho Mundo e obter a sonhada dupla cidadania. Apesar disso, são escassos os estudos minuciosos sobre o gênero epistolar.

O estudo da epistolografia colonial americana tem passado por diferentes fases ao longo dos séculos. Em um primeiro momento, a atenção foi dirigida para as cartas daqueles que poderíamos chamar, de um modo um tanto controverso, como os pais da colonização americana, aqueles pioneiros que informaram ou descreveram as primeiras impressões sobre a gente e a paisagem do território recém-descoberto. Estas primeiras missivas são denominadas por Mignolo (1980) de cartas relatorias.

Assim, as cartas de Cristóvão Colombo à Coroa espanhola anunciando a descoberta das novas terras ou as cartas de relação de Fernão Cortês revelando detalhes da chegada e da tomada da capital mexicana encontraram publicação imediata e foram objeto de constante referência nos livros da historiografia americana. Em muitos casos, esses textos foram empregados como exemplo do poder do Império Espanhol na ação ultramarina. Através dos relatos dos protagonistas da conquista revelava-se uma maneira de ser do espanhol, que privilegiava um caráter marcado pela bravura, um espírito de luta e uma fé cega no ideário cristão e na luta contra o inimigo. Essa estratégia foi usada desde o tempo da colônia até momentos históricos mais recentes como, por exemplo, a ditadura franquista no século XX. Porém, o campo de ação dessas crônicas é restrito a um momento determinado da história, no qual a fantasia e a realidade eram misturadas na descrição de um mundo limitado pela falta de conhecimento e pelo espanto dos autores que o revelavam para seus curiosos leitores de um modo incrível, porém aceitável.

Se nos primeiros momentos da conquista esses relatos foram recebidos como o retrato mais ou menos fidedigno da paisagem e das gentes americanas, no início do século seguinte as verdades passaram a ser questionadas e a crônica tal como era conhecida perdeu espaço para os compêndios de história natural que ofereciam mais credibilidade ao leitor. Nos séculos seguintes e, principalmente, no período posterior às independências americanas, a conseqüente procura das jovens nações hispano-americanas pela sua identidade fez com que a obra dos primeiros cronistas fosse resgatada como testemunha direta e única de uma América anterior à chegada do conquistador.

No século XIX, na Península Ibérica, o movimento romântico procurou as raízes nacionais nas suas fontes, porém, nesse caso, era a busca de um passado glorioso e aventureiro de acordo com os tempos que corriam. No século passado, a cruel Guerra Civil e a conseguinte ditadura de Franco encontraram nesses heróis a personificação perfeita não só de um passado glorioso, mas também de uma série de libertadores que tiveram a sorte de viver nos tempos da chamada conquista espiritual. Para muitos, a nova conquista espiritual

empreendida em pleno século XX era uma cruzada heróica contra o inimigo, porém dentro das próprias fronteiras da Espanha, na qual bravos guerreiros lutaram contra o paganismo para criar um mundo novo e melhor. A história sempre encontra nos seus heróis do passado uma glória, mesmo que ela esteja emoldurada por fatos pouco nobres.

Dentro desse quadro discursivo de cartas relatorias, existem outras correspondências que não poderiam se enquadrar na categoria da carta oficial e nem na de correspondência pessoal. Consideradas como um gênero de caráter híbrido, as cartas redigidas pelos religiosos que chegaram à Nova Espanha, nos anos posteriores à tomada da capital mexicana, podem ser vistas atualmente como um verdadeiro retrato da situação pela qual passava a colônia durante as primeiras décadas do século XVI. Trata-se de uma rica fonte de informações em um dos períodos mais controversos da história da evangelização americana. A correspondência dos padres pode oferecer-nos pistas valiosas para acompanhar a formação da sociedade nova-hispana com mais nitidez. O olhar dos religiosos, como já foi dito, revelou-se em pouco tempo como talvez o único capaz de levar até as mãos dos monarcas as denúncias sobre o mau-trato aos novos súditos da Coroa.

No entanto, como observa Sánchez (2010), o fluxo de correspondências da Nova Espanha para a Península Ibérica nem sempre foi uma tarefa fácil. Talvez seja por esse motivo que não sejam muitas as cartas conservadas da primeira década (1521-1530) da colonização. O grito de Ortiz denunciado as tropelias dos colonos e das próprias autoridades foi uma das motivações da perseguição dos governadores à obra e, principalmente, às denúncias constantes feitas pelos franciscanos. O temor de que essas notícias pudessem chegar aos ouvidos do monarca intensificou-se depois da Primeira Audiência, celebrada em 1527. Nessa Audiência, ganha notoriedade a figura de Nuño de Guzmán como presidente, que tenta a todo custo frear o crescente poder de Cortês e, simultaneamente, restringir os poderes outorgados pela Coroa a Zumárraga e aos demais franciscanos chegados à Nova Espanha.

La Audiencia pretendía enviar a España testimonios favorables a su labor y contrarios a Cortés y a todos aquellos que lo apoyaran, incluso contra el mismo Obispo Zumárraga, querían a toda costa que Cortés no regresara a México. Esta Audiencia manejaba de tal manera las cosas, que en la Corte sólo se escuchara su voz, y que de ninguna manera se permitiera otro tipo de informe, así lo narró Icazbalceta: “los de la Audiencia pusieron desde el principio grande empeño en interceptar toda la correspondencia con la Corte. En los puertos tenían agentes que sin pararse en medios hacían escrupuloso registro de cuantas personas y mercancías pasaban, de ida o de vuelta, y tomaban todas las cartas que lograban descubrir, para enviarlas luego a Méjico.

Abriéndolas los gobernadores, por ellas venían en conocimiento de quiénes eran sus enemigos ocultos, y de lo que escribían los declarados. Aquel

infame abuso, prueba clara de la insegura conciencia de quienes le cometían, llegó a oídos del rey, indignado, despachó en 31 de Julio de 1529 una apretada cédula con prohibición de abrir, retener o en cualquier manera interceptar las cartas, so pena de destierro perpetuo de los dominios de Su Majestad. Tal reprimenda, que debiera llenar de confusión a la Audiencia, sirvió únicamente para que cometiera un desacato; pues tuvo el atrevimiento de replicar que lo contrario convenía al servicio del rey.”¹⁶ Así que se prohibió que de la Nueva España saliera cualquier tipo de correspondencia sin ser antes inspeccionada. (SÁNCHEZ, 2010)

Apesar das muitas dificuldades, as denúncias dos religiosos foram chegando à Espanha. No dia 27 de agosto de 1529, o Bispo Zumárraga conseguiu enviar uma carta-informe para o monarca denunciando a atitude do governador Nuño de Guzmán, que, diante de um processo, optou por preparar uma expedição de conquista e deixar a capital mexicana.

A segunda audiência, em 1530, tentou, novamente em vão, solucionar os muitos problemas entre governadores, religiosos e a população local, provocando que, em 1535, fosse proclamado o Vice-reino da Nova Espanha e fosse empossado o primeiro vice-rei Dom Antonio de Mendoza. Juntamente com o vice-rei, veio da Espanha um poderoso aparelho jurídico e centralizador. Com isso, se anuncia já o fim do período dourado das ordens mendicantes no Novo Mundo e o sonho dos irmãos menores de recriar os velhos tempos da primeira cristandade.

A instauração de uma segunda audiência e a fundação do Vice-reino de Nova Espanha dão uma idéia da importância que, nos primeiros momentos da colonização americana, teve a literatura epistolar. Essa correspondência, no entanto, nem sempre atingiu o resultado esperado, pois muitas vezes as notícias contra os modelos de governo dos representantes da Coroa nas terras de Nova Espanha foram como uma faca de dois gumes: as denúncias muitas vezes não chegavam ao destinatário porque eram interceptadas e, como observa Sánchez (2010), muitas vezes quando chegavam terminavam por voltar-se contra o próprio remetente.

A carta, assim, pode ganhar uma dupla utilidade como a história tem mostrado em vários momentos. Esse outro possível “proveito” das cartas tem levado muitos autores a visitar as bibliotecas com a finalidade de buscar na epistolografia uma porta para o cotidiano de outras épocas: como era o dia a dia dos nossos avós, dos nossos bisavós ou dos nossos ancestrais de séculos atrás. A correspondência privada converteu-se, desta maneira, em um “indiscreto” meio de descobrir quais eram os costumes, até então pouco relatados nos livros de história, das pessoas de outras épocas.

É, pois, baseando-nos nessa linha de investigação que pretendemos neste trabalho debruçar-nos sobre a correspondência estabelecida entre os principais representantes da

Ordem Franciscana e os seus destinatários na Espanha. Trata-se de cartas oficiais ou pseudo-oficiais destinadas à Coroa e até mesmo cartas enviadas a familiares ou amigos dos religiosos. Nos dois tipos de cartas, podemos encontrar, com mais ou menos abundância, detalhes da convivência dos padres nos primeiros momentos da colonização no recém-criado Vice-reino da Nova Espanha.

A função da carta na colonização americana: por trás do epistolário das Índias

Questiona-se a veracidade ou a exagerada inventividade em alguns relatos dos cronistas, bem como a intromissão cristã no resgate dos mitos e das tradições pré-colombianas. Deste modo, considerando a constante sobreposição do referente europeu em praticamente todos os textos escritos no Novo Mundo, a epistolografia nos dá uma excelente oportunidade de investigar as queixas, as ânsias e, principalmente, as observações que os primeiros colonizadores registraram naquele momento marcado pelo desconcerto do encontro de duas civilizações.

Por meio de pesquisas na internet, nosso *corpus*, num principio francamente escasso, foi se ampliando a cada dia com novos documentos. Dentro do *corpus* selecionado para o nosso trabalho estão *As Cartas de Índias* e, mais especificamente, as cartas escritas pelos membros da Ordem de São Francisco entre os anos 1523 e 1583, período que Duverger (1977) chama de Idade do Ouro das ordens mendicantes.

Entre as publicações sobre o assunto, é importante destacar o volume dedicado ao estudo das epístolas de religiosos no Novo Mundo de Joaquín García Icazbalceta intitulado *Cartas de religiosos de Nueva España 1539-1594* incluída dentro da *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*. Destacamos novamente o imprescindível livro publicado em 1872 pelo Senhor Conde de Toreno com o explícito título de *Cartas de Índias*. Nessa admirável publicação são recolhidas mais de uma centena de cartas distribuídas ao longo de mil e duzentas páginas. Um *corpus* epistolar que inicia com os primeiros textos redigidos ainda no século XV e chega até os últimos anos do século seguinte.. Além destes dois importantes trabalhos de compilação, vale a pena também ressaltar o impressionante trabalho efetuado pelo historiador Enrique Otte, que já mencionamos anteriormente. Seu dedicado trabalho resultou na publicação do livro *Cartas privadas de emigrantes a Índias 1540-1616*, no qual estão reunidas mais de seiscentas cartas de emigrantes. Através desse rico acervo é possível ter uma imagem quase microscópica da realidade americana nos primeiros

séculos. Sendo assim, uma análise atenta desse epistolário pode ajudar-nos a entender a história no seu contexto.

Em um estudo detalhado, até mesmo a omissão de informação pode auxiliar-nos para entender as entre linhas do momento histórico. A elipse, segundo Varón (2009), é um fenômeno característico dos relatos dos cronistas e é utilizada estrategicamente para evitar fatos ou pessoas que pudessem provocar o questionamento da glória do protagonista. Muitas vezes, a omissão era praticada pelo autor em causa própria como, por exemplo, nos relatos colombianos e nas cartas cortesianas. Outras vezes, é o biógrafo quem omite alguns dados para proteger a imagem de seu retratado, como no caso de Gómara na sua biografia de Fernão Cortês. Porém, como já observamos antes, em algumas ocasiões, a omissão histórica e as possíveis circunstâncias que a motivaram também nos ajuda a conhecer os pormenores esquecidos de determinados fatos históricos.

La omisión de información tenía que ver con un concepto de “historia ejemplar” propio de la historiografía humanista, pero con un origen muy anterior, que Cortés aprovecha en su discurso. En este sentido, calla deliberadamente datos que reducirían su protagonismo. Así, por ejemplo, sabemos gracias a Bernal que la Primera Relación debió eludir las expediciones anteriores (...) que comprometerían su imagen de leal vasallo. (VARÓN, 2009)

Embora apresentem um estilo similar e quase sempre uma mesma reivindicação, as cartas redigidas pelos religiosos podem ser abordadas, a partir de uma perspectiva cronológica, para observar do modo mais claro possível como foram evoluindo as relações entre os diferentes membros desta ordem mendicante e os demais envolvidos nesse capítulo da história americana. Tal perspectiva permite-nos observar a paulatina deterioração dessas relações: passa-se do tom esperançoso das primeiras correspondências de Frei Pedro de Gante a um tom apocalíptico das cartas de Frei Jerônimo de Mendieta. A Idade do Ouro da evangelização americana, representada pelo sonho da Ordem de criar um Novo Mundo, faz-se e desfaz-se ao longo das páginas desse epistolário franciscano, como veremos mais adiante.

Além dessas ricas fontes documentais, foi também muito proveitosa para a seleção do nosso *corpus* a biografia do primeiro bispo do México, Frei Juan de Zumárraga de García Icazbalceta. Igualmente, não podemos deixar de notar que este historiador mexicano foi também de grande importância para o resgate de várias cartas franciscanas do período, pois o monumental trabalho de compilação feito pelo autor pode ser considerado também como uma das mais importantes fontes de documentos sobre o Vice-reino da Nova Espanha nas décadas posteriores à chegada das tropas cortesianas.

CAPÍTULO 2

DO ENTUSIASMO HUMANISTA AO ALARME CONTRA-REFORMISTA: AS DUAS CARAS DA COROA

Antes de entrar no estudo analítico do *corpus* epistolar é importante observar alguns dos principais fatos históricos que marcaram as primeiras décadas da colonização do Novo Mundo. Alguns desses fatos foram já ressaltados ao longo da tese, mas faz-se necessário retomá-los como pontos de previa reflexão à análise.

- Os primeiros anos (1524-1530): os três primeiros franciscanos e o grupo dos doze

Depois das várias solicitações de Fernão Cortês ao monarca para que fossem enviados religiosos à recém-conquistada capital dos Nahuas, em 1523, chegaram três padres da ordem franciscana, procedentes de Flandres: Frei Pedro de Gante, Frei Juan de Tecto e Frei Juan de Aora. Eles tinham o propósito específico de evangelizar os nativos e, ao mesmo tempo, informar à Coroa sobre os avanços nesse sentido.

Em 1525, os companheiros de viagem de Frei Pedro juntaram-se ao Marquês do Vale na sua expedição às Hibueras e morreram durante a campanha. Frei Pedro ficou entre os nativos para apreender a sua língua e começar a evangelização. A sua extensa vida foi dedicada integralmente a esse trabalho. Uma de suas primeiras tarefas foi a edição de um catecismo, conservado até hoje, a partir da iconografia mostrada nos códices pré-hispânicos.

Não pretendemos aqui repetir o que outros já têm falado, porém vale ressaltar que o exemplo de trabalho de aproximação à cultura dos indígenas de Frei Pedro é um importantíssimo passo na introdução da palavra de Deus de um modo menos violento e que tentava suavizar o impacto do choque cultural que significou a chegada dos espanhóis e a apresentação de uma nova crença. A evangelização visava substituir o culto dos nativos que estava fortemente arraigado em seus hábitos. O mesmo não se podia dizer dos espanhóis com relação ao cristianismo, pois seu culto era bem mais teórico do que prático.

- Chegada de Juan de Zumárraga, primeiro bispo do México

No mês de dezembro de 1528, ocorre um dos acontecimentos mais relevantes dentro da cronologia franciscana na Nova Espanha: a chegada de Frei Juan de Zumárraga, designado

Lopez. J.I

urgentemente sem a consagração de seu cargo como primeiro bispo do México, responsável por colocar ordem na colônia. Ele foi nomeado pelo próprio imperador como o protetor dos índios, cargo que deveria colocar um fim nos maus-tratos praticados pelas autoridades e colonos contra os indígenas.

Encontramos aqui mais um bom exemplo da grande distância que existia entre a teoria e a prática quando referimo-nos aos assuntos relativos à implantação das leis peninsulares nas terras do Novo Mundo. A vinda do bispo tinha como objetivo colocar um pouco de paz no convívio entre os nativos e os espanhóis, porém, desde os primeiros momentos, Frei Juan de Zumárraga entendeu que não seria fácil cumprir seu cargo com todos os poderes que havia recebido do monarca. O poder colonial, através das autoridades locais, lhe aconselhava não interferir nos assuntos que não tivessem relação com a alma dos indígenas, assim, a protegê-los foi algo praticamente impossível. Diante dessa situação, Zumárraga tentou enviar notícias sobre os fatos ao Monarca, todavia, como já vimos, a correspondência era freqüentemente interceptada. Em agosto de 1529, finalmente o bispo conseguiu informar ao monarca sobre as dificuldades pelas quais passava a colônia depois da primeira audiência, e, sobretudo sobre a atitude de seu presidente, Nuño de Guzmán. A consequência dessa carta e das futuras denúncias foi, como dito anteriormente, a criação do vice-reino e o envio de integrantes para uma segunda audiência.

As desavenças entre o poder eclesiástico e o poder civil resultaram em uma mudança no tom das cartas enviada para a corte no decurso das décadas: as primeiras missivas na década de 1520, que possuíam uma função meramente informativa – ainda que houvesse sempre alguma observação sobre o trabalho dos espanhóis e o seu trato com os indígenas –, passaram a ser cartas de denúncia e aviso de que se o processo colonizador continuasse do mesmo modo, em pouco tempo não existiriam mais índios para proteger.

Esse clima de denuncia, provocará como já vimos a promulgação da Bula pontifícia *Sublimis dei* em 1537 e as Leis Novas de Índias em 1542.

- A nova postura da Coroa e a chegada da ordem jesuítica

A partir da segunda metade do século, coincidindo com o advento do novo monarca e com a mudança de mentalidade na Coroa Espanhola, os conflitos entre religiosos e espanhóis, assim como a já difícil situação dos indígenas, agravaram-se. Essa tensão evidencia-se, como veremos posteriormente, no tom, cada vez mais grave, das cartas trocadas entre os dois lados do Atlântico.

O câmbio de mentalidade no processo de evangelização dos indígenas traduziu-se numa serie de mudanças que irão pouco a pouco restando importância a obra das ordens mendicantes. O controverso tema do dizimo vai trazer sérios problemas para o clero regular que irá perdendo força para um cada vez mais presente clero secular. O pensamento contra-reformista vai se traduzir, entre outros aspectos, no impedimento dos religiosos de continuarem estudando as culturas locais. Tais estudos, em um primeiro momento, foram bem vistos e até exigidos pela Coroa. O pensamento humanista que reinava na Corte instigava para que o próprio homem, então centro de todas as atenções, fosse examinado para alcançar o conhecimento sobre a sua própria essência. Porém, esse entusiasmo inicial dos estudos antropológicos e ritualísticos sobre os indígenas, que converteram padres como Frei Bernardino de Sahagún e Andrés de Olmos, entre muitos outros, em pioneiros de áreas do conhecimento que só encontrariam maior relevância muito tempo depois. Com o passar do século e, principalmente, como já vimos, durante o mandato do Monarca Felipe II, esses estudos da natureza dos indígenas foram mais um motivo de reclamação contra os religiosos e provocaram que, em 1572, a Coroa Espanhola decidisse permitir que outra ordem religiosa fosse às Índias para dar início a uma nova forma de evangelização dos naturais. Esta imposição será outro duro golpe contra os regulares. A proibição de administrar sacramentos ou os graves enfrentamentos com alguns prelados também não ajudaram muito na relação entre os mendicantes e as autoridades civis e eclesiásticas.

Os jesuítas haviam ganhado notoriedade depois do Concílio de Trento e sua postura de afinidade com o Estado e, principalmente, com o Papado, com o qual mantinham uma questionada fidelidade, garantiu-lhes uma importante participação no futuro processo de colonização americana. Apesar da hesitação inicial de Felipe II de mandar esses fiéis seguidores do Papa, conhecidos pela sua independência para tomar decisões, para o Novo Mundo, o monarca finalmente decide permitir o traslado do primeiro grupo de quinze missionários. A solicitação de irmãos da ordem de Jesus para cuidar da educação dos indígenas partiu, ainda que possa parecer irônico, de membros da ordem de São Francisco.

Com a chegada desses religiosos, anunciavam-se os novos rumos do processo de colonização que se evidenciaria no fim de um período que, para muitos historiadores, foi considerado como a Idade de Ouro da evangelização americana. No século seguinte, o padre franciscano Frei Juan de Torquemada se encarregaria, então, de redigir seu particular balanço do período no seu monumental livro *Monarquia Indiana*, publicado em 1615.

A partir de la tercera década del siglo XVI, al objetivo de enriquecerse con el imperio a construir, el cisma en la cristiandad en Europa, obliga a un replanteamiento de las estrategias. En efecto, la rápida difusión europea de las ideas de la Reforma que limitaba la potestad vaticana a un porcentaje pequeño de los territorios Europeos (Italia, Francia, España e Irlanda), los vastos territorios americanos eran pues una pieza clave a conquistar para sostener el poderío político del papado. España asume un rol de liderazgo en la recuperación del catolicismo y junto a la Cía. de Jesús, se convierte así, en la avanzada de la contrarreforma. (...) Los jesuitas, optaron por el desarrollo intelectual como el mejor instrumento para enfrentar las herejías, confiando en la educación como medio para la formación del buen cristiano y su mantención dentro del rebaño. Como orden enseñante, podemos decir que la Cía. de Jesús fue la más exitosa y original. (Disponível em: <http://educacion.idoneos.com/index.php/198531#La_conquista_cultural_de_la_America_Precolombina>)

No último terço do século, fortalecidas pela presença do Tribunal do Santo Ofício, as outrora desestimadas Leis de Índias mudaram radicalmente o modo de entender a cristianização dos indígenas e as relações com eles e com a sua tradição. Em 1577, a Inquisição proibiu a edição de novos livros e mandou retirar as obras de Frei Bernardino de Sahagún, bem como a obra de outros tantos autores. A referência a assuntos considerados como heréticos terminou condenando algo mais que os anos de estudo e os livros aos quais esses eruditos haviam dedicado grande parte de sua vida, pois esse ato simbólico marcou o fim de uma época na colonização do Novo Mundo e o início de outra com uma perspectiva muito diferente. A cultura indígena, principalmente no que diz respeito aos aspectos religiosos, passou a um segundo plano. Assim, todo o importante legado cultural registrado pelos religiosos foi considerado como heresia.

Cuando las obras de Sahagún estaban ya preparadas para imprimir, hubo un cambio notable en la política española: si en un principio se había dejado amplia libertad para que los religiosos educaran a los nativos, después ciertas apetencias materiales hicieron pensar que no convenía seguir con esa actitud. Algunos sostenían que si los indígenas conservaban escritas sus costumbres se afianzaría su idolatría. Esa política tuvo su expresión en una serie de dificultades para el colegio de Tlatelolco. La obra de Sahagún fue censurada. (TORRE, 1992, p.21)

- A obra franciscana: entre o coração e a cabeça

Segundo Phelan (1972, p.154), a Ordem Franciscana, desde a sua chegada às terras do futuro Vice-reino da Nova Espanha, atuou mais com a emoção do que com a razão, como se poderia esperar de uma empresa que, se por um lado pretendia considerar o indígena dentro

de uma nova organização social, por outro, não deveria esquecer o objetivo comercial e político por trás da colonização da Coroa espanhola.

Assim, o plano idealista da Ordem para os antigos territórios mexicas, desde os primeiros anos, enfrentou os próprios interesses do projeto colonial e incomodou, sobretudo aqueles lobos, como diria Frei Martín de Valencia, que conviviam diariamente com as reclamações dos protetores dos índios.

A Coroa espanhola, desde a península, raciocinava de um modo diferente e durante os primeiros anos foi esse pensamento que prevaleceu. Por um lado, nesses anos, os tímidos, porém promissores, resultados obtidos com o trabalho de conversão dos nativos foram vistos com bons olhos por ser um efetivo meio de controlar as massas de trabalho e, por outro lado, a evangelização permitia mostrar diante dos olhos de Deus, do papa e, especialmente, das outras potências européias, que ansiavam por ter espaço no novo continente, o grande empenho da Coroa para evangelizar o novo território.

O projeto da Ordem de São Francisco, amparado pelo importante trabalho missionário levado a cabo na Europa e na Ásia nos séculos anteriores, apoiou direta e indiretamente os outros objetivos da Coroa espanhola, porém, nunca se identificou plenamente com eles. O sonho de uma nova cristandade, apesar de suas grandes contradições, e os desafetos fora e dentro da própria ordem dominaram no espírito franciscano e foram fortalecidos com a chegada de novos irmãos ao longo do século. Um desses ilustres irmãos foi o já citado Frei Jerónimo de Mendieta, o responsável por atribuir à missão da ordem seráfica conotações messiânicas e apocalípticas. O radicalismo desse ideário, situado entre a utopia e a quimera, foi infelizmente o canto final das ordens mendicantes na evangelização americana.

Com o passar do tempo, esse pensamento mudou notavelmente, passando do idealismo quase quimérico de uma mítica Idade do Ouro que nos remetia diretamente aos primeiros momentos da cristandade a um modelo prático e necessário para a os novos rumos que o projeto americano estava tomando. Tal concepção administrativa, no final do século, ganhou o respaldo do aparelho jurídico espanhol que definitivamente se instalava e trazia um novo modo de entender a participação dos nativos no desenvolvimento do Novo Mundo.

Si los franciscanos eran misioneros visionarios, los jesuitas fueron misioneros realistas. Su predominio en el siglo XVII fue resultado de su firme comprensión de las realidades sociales y políticas. Mucho mayor que los franciscanos que desde el siglo XIII fueron propensos a las facciones, los jesuitas también eran más cuidadosos en elegir a sus novicios y más celosos de su preparación. Los franciscanos fueron con el “corazón” de la empresa misionera en América. Los jesuitas fueron la inteligencia. Los hijos de San Ignacio de Loyola no tenían ilusiones de crear un reino milenario entre los

indios, sino que trataban de fundar comunidades prosperas en las cuales los indios pudieran recibir una educación cristiana básica. (PHELAN, 1972, p.154)

- O projeto educativo franciscano e a autogestão indígena

Se considerarmos todos os empreendimentos levados a cabo pela Ordem de São Francisco na Nova Espanha, o mais ambicioso foi, sem dúvida, a inauguração em 1536 do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco. Apesar da Ordem já ter inaugurado outros locais de ensino em anos anteriores, tal fato estava carregado de simbolismo: o objetivo, em longo prazo, que estava por detrás do projeto dessa nova escola ia muito além do meramente educativo ou evangelizador. O alunado, escolhido entre a elite indígena, depois de passar por um período de formação que incluía disciplinas como latim, gramática e retórica, reuniria as condições plenas para integrar o tão desejado clero indígena que viria a ser a alma espiritual da “República dos índios” e, por sua vez, a esperança de formação de uma sociedade que incluísse os indígenas. Embora essa elite indígena tivesse a sua formação dentro dos padrões da ideologia então dominante, ela conservaria grande parte de seus costumes ancestrais; com exceção, é claro, das práticas religiosas, que foram substituídas pela fé crista. Pelo menos assim pensavam os religiosos. Esse louvável desejo dos franciscanos encontrou a rejeição imediata por parte dos espanhóis que enxergavam como um problema a inclusão do indígena dentro do novo modelo de sociedade almejado para Nova Espanha.

El colegio iba a ser la cabeza de toda su acción educativa, pues tenían la esperanza de que de él salieran los más firmes promotores y reproductores de su empresa de renovación cristiana fundada en una utopía basada en una sociedad igualitaria. Además, su principal finalidad era la de formar a los frailes franciscanos indios; en ellos confluían las dos entidades que se habían encontrado mutuamente y necesitado para sustentarse a sí mismos, los franciscanos renovados y los indígenas cristianos. Este colegio, por ser el eje articulador del modelo educativo franciscano, fue el centro de los más fuertes ataques recibidos por esta orden en las siguientes décadas. (ORTEGA. Disponível em: <http://biblioweb.dgsca.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_17.htm>)

As críticas feitas tanto contra a instituição como contra os alunos evidenciaram, primeiramente, a dificuldade que os religiosos teriam que enfrentar para dar continuidade ao seu projeto de evangelização e integração dos indígenas dentro da nova sociedade. Alguns dos alunos do Colégio de Santa Cruz, assim como de outras instituições educativas, tiveram uma grande importância durante as décadas seguintes à fundação desses estabelecimentos de ensino. Alguns alunos destacaram-se nas letras e no latim, outros na teologia, porém, as

dificuldades enfrentadas pelos alunos fizeram com que poucos deles encontrassem o tão desejado espaço na nova sociedade bicéfala. Tal modelo social tinha como objetivo, pelo menos por parte dos religiosos, que os indígenas chegassem a sua autogestão (CAYOTA, 1992, p.404) em projetos como as cidades-hospitais organizadas por Vasco de Quiroga na região de Michoacan ou nas próprias reduções franciscanas que se anteciparam em várias décadas às famosas missões jesuíticas.

Nessa contenda indigenista, os antagonistas alegaram o peregrino argumento que o conhecimento do latim capacitava os nativos a conhecer os clérigos ignorantes. Mais surpreendente, desopilante, seria outro dos agora apresentados, que consistia em dizer que ao familiarizar-se com as Sagradas Escrituras os índios se confirmariam em seus costumes poligâmicos conhecendo a história dos patriarcas. (...) Os franciscanos tiveram que vencer ingentes dificuldades para manter o colégio de Tlaltelolco. As forças que lhes eram hostis foram minando-o até conseguir com o tempo seu objetivo, Tinham de acabar com “um colégio que convertia os índios em Cíceros” (CAYOTA, 1992, p.394)

O papel das cartas no projeto evangelizador franciscano

Uma vez relembrados alguns dos momentos mais importantes pelos quais passou a Ordem Seráfica no Vice-reino, no período entre a vinda dos primeiros irmãos e a chegada da Companhia de Jesus, vamos examinar o importante papel que o epistolário da Ordem teve para relatar as vicissitudes que o projeto evangelizador franciscano enfrentou e, por conseguinte, o plano de integração dos nativos dentro da sociedade nova-hispana que começava a ser construída nas primeiras décadas após a conquista da capital Nahua.

A literatura epistolar que naquele momento vivia um período de grande importância devido ao resgate do gênero pelos humanistas teria também um papel vital nas terras americanas como uma forma de persuadir tanto a Coroa como outros governantes peninsulares das dificuldades que enfrentava o Vice-reino.

Como já foi mencionado no capítulo anterior, o resgate da literatura epistolar aconteceu nos últimos momentos da Idade Média, prenunciado pela descoberta em diferentes bibliotecas antigas de algumas cartas manuscritas de autores clássicos como Cícero, Sêneca e Platão. A partir dessa providencial descoberta e da publicação das traduções desse rico acervo, o gosto pela cultura grego-latina foi ativado e, em pouco tempo, converteu-se em uma das principais peculiaridades da arte renascentista e, ao mesmo tempo, dos autores considerados humanistas.

O humanismo voltou seus olhos para a cultura clássica, contudo, esse retorno histórico não pretendia encontrar na antiguidade a resposta para uma concepção do próprio homem, da sua relação com a natureza ou com o seu criador. Os humanistas atualizam os preceitos clássicos para a nova realidade. Desde o latinismo até o conceito de beleza ou de amor, tudo foi recuperado depois do longo esquecimento imposto pelo rigor da Idade Média.

Em nosso estudo, como forma de auxílio para empreender a análise posterior das cartas, adotamos a classificação proposta pelo professor Martín Baños na sua abordagem da epistolografia durante o período da Renascença. Partindo, pois, da classificação tradicional de Quintiliano, retomada no século XVI por Erasmo de Rotterdam, o autor propõe uma classificação que toma como base a sua *intentio*. Deste modo, as cartas serão analisadas a partir de uma perspectiva baseada na concepção renascentista de epistolografia, em uma intercepção entre a tradicional retórica estilística e a renovação formal e temática imposta pelos novos tempos. A importância da *elocutio*, assim como o papel que foi atribuído ao destinatário pelo remetente ao redigir a carta, determinou as principais mudanças que o humanismo trouxe para o gênero.

Pelas características comuns de todo o epistolário, as cartas serão contempladas a partir de uma perspectiva do seu caráter privado ou oficial, mas todas elas serão analisadas a partir do aspecto cronológico para ilustrar melhor o processo das relações estabelecidas entre os diferentes grupos envolvidos durante os primeiros momentos da colonização nos territórios que formaram pouco depois o Vice-reino de Nova Espanha.

Como já observamos previamente, a primeira fonte de pesquisa para o estudo de uma possível classificação foi o magnífico livro do professor Martín Baños *El arte epistolar en el Renacimiento europeo 1400-1600* (2005). Em um extenso estudo preliminar, o autor repassa as principais teorias epistolares da antiguidade até a Renascença. Pela profundidade e pelo detalhamento da pesquisa, tal texto foi constante referência nesta tese principalmente na parte da abordagem das cartas a partir da perspectiva do humanismo e das inovações na arte epistolar.

- O epistolário franciscano: cronologia de uma relação difícil

Como uma etapa prévia para a análise do nosso *corpus*, realizamos um trabalho de aproximação do gênero epistolar de uma perspectiva histórica. Agora centraremos nossa atenção na importância que a carta adquiriu durante o período final da Idade Média e os primeiros momentos da Idade Moderna.

Para os autores considerados humanistas, a epístola se converteu em um meio ideal para dar livre acesso a um conjunto de idéias que, em um curto prazo, revolucionaram o pensamento ocidental. Thomas More, Erasmo de Rotterdam, ou na Península Ibérica, Juan Luis Vives e Antonio de Guevara empregaram a epístola como forma de expressão crítica do um mundo que poderia e deveria ser modificado em prol de uma solução aos muitos problemas de diversas áreas que ameaçavam a sociedade.

Como já expusemos no capítulo introdutório, a decisão de tornar as Cartas das Índias como o *corpus* de análise do presente estudo foi uma sugestão, nos primeiros momentos do estudo, feita pelo professor Paulinho Castañeda. Durante o período de gestação do projeto da tese, as Cartas já haviam sido consideradas como um possível *corpus* e poderiam servir de auxílio para contextualizar o período histórico que compreende o trabalho. Porém, com o tempo, o papel dessas missivas ganhou relevância e elas passaram a ser o centro de atenção deste estudo.

Como foi anunciado nas páginas iniciais e aqui será mais explorado, várias fontes documentais conduziram-nos às principais cartas que compõem o *corpus*. Vale dizer que não é fácil encontrar em uma única publicação uma quantidade significativa de cartas redigidas no período histórico selecionado para a nossa pesquisa.

Nossa pesquisa é centrada principalmente nas cartas escritas pelos padres franciscanos da Nova Espanha. Para tanto, foi selecionado um total de quarenta cartas, redigidas entre os anos 1526 e 1583.

Na nossa análise não só serão contempladas as epístolas das principais vozes da Ordem, mas também o testemunho daqueles religiosos que, embora não tenham tido a mesma relevância dos outros padres, contribuíram para tentar explicar o momento que em que viviam nos territórios do novo Vice-reino espanhol na América. Serão também contempladas algumas correspondências de figuras de grande importância no contexto novo-hispano como vice-reis ou como já observamos textos redigidos por autoridades indígenas.

Para a análise de tais cartas, escolhemos como critério a ordem cronológica com o objetivo de enfatizar a gradativa deterioração das relações entre os diferentes envolvidos e a concomitante passagem da euforia dos primeiros momentos após a chegada da Ordem à desilusão que marcou as últimas décadas do século XVI, momento em que as ordens mendicantes perdem importância para dar lugar a um novo modelo de evangelização.

As cartas franciscanas: do idealismo à denúncia

Antes de entrar plenamente no análise epistolar, vamos a visitar a figura de Frei Pedro de Gante para entender como apesar do discurso empregado pelos religiosos foi se modificando ao longo dos anos e como os cada vez maiores obstáculos foram dificultando não somente o trabalho dos religiosos senão a sua própria permanência, o espírito dos primeiros anos prevaleceu em alguns dos pioneiros da aventura evangelizadora.

Em uma carta dirigida ao monarca espanhol, datada de 31 de outubro de 1532, o religioso, um dos primeiros religiosos a chegar aos territórios da Nova Espanha, expõe à Coroa os esforços levados a cabo para a conversão dos nativos e para pôr um fim à peculiar idolatria indígena. Frei Pedro também aproveita a carta para retratar, com um tom afável, as difíceis condições locais para a realização dessas tarefas. Na última parte da carta, Frei Pedro solicita ao rei uma ajuda em dinheiro e em subsistências como milho para ajudar os nativos que, nas palavras do frade, eram muito pobres.

Nessa mesma carta enviada pelo padre franciscano, feita como um informe semi-oficial para relatar como se desenvolvia a nova colônia, é apresentada uma visão particular do estado das coisas e das gentes. No entanto, examinando as entrelinhas, podemos ver que as relações entre os colonos e a igreja não eram exatamente muito amigáveis. O religioso, ao fazer referência às humildes condições da população, assim como às instalações dos padres, revela, com palavras gentis, que os espanhóis não são totalmente generosos como poderiam ser nem com os religiosos mendicantes nem com os naturais:

Para todo esto siempre procuro buscar la limosna que puedo, y trabajosamente se puede aver, porque los naturales son pobres todos los más. Los españoles aunque hazen toda caridad, tienen otras necesidades propias que cumplir á que son más obligados. V. M. , si manda porque del todo sea suya la obra, nos puede hacer limosna con que a nosotros nos quite el trabajo y se satisfaga a todas la necesidades de sus nuevos súbditos u vasallos. (TORENO, 1974, p. 87)

A observação do Frei Pedro de Gante permite-nos ver que as afinidades entre os colonos e os religiosos não foram muito boas desde os primeiros anos. Os espanhóis sempre acusaram os padres de inculcar nos indígenas idéias contrárias às suas. Os religiosos, por sua vez, consideravam os colonos egoístas, ambiciosos e brutais no seu trato com os nativos. Mas, no discurso dos primeiros anos esta denuncia aparece de forma velada, sem nomes nem acusações graves. Ainda é o tempo da imagem edênica.

Um exemplo de denúncia por parte dos governantes é, definitivamente, a explícita carta que o defensor dos índios Diego Rodríguez Bibanco escreve ao monarca espanhol em 1563 para denunciar o mau-trato praticado pelos irmãos da Ordem de São Francisco contra os indígenas.

Y lo que pasa es, que los frayles de la horden de San Francisco, que en estas provincias residen, antes que a ella viniese obispo, usavan de la jurisdicción eclesiástica, diciendo que lo podían hacer por bula (...) poniendo los indios en grandes tormentos de cordeles é agua, y colgándolos en alto à manera de tormento de garrucha con piedras de dos y tres arrovas a los pies, y allí colgados dándoles muchos açotes, hasta que les corría a muchos de ellos sangre por las espaldas y piernas hasta el suelo. (TORENO, 1974, p.392)

Em outra carta escrita por Pedro de Gante já no final de sua vida observamos como o religioso, em um tom de resignação e também de balanço de uma longa jornada de quase quatro décadas, adverte o monarca de que se não colocasse um freio no processo colonizador, em poucos anos não haveria mais índios para proteger. Essas duas cartas apresentadas emolduram um momento histórico que foi, desde a chegada, cheia de esperança por parte dos missionários nos territórios da Nova Espanha até a triste conclusão a que chegaram pouco mais de cinquenta anos depois. As duas cartas serão analisadas com mais detalhe no próximo apartado.

Frei Pedro soube durante toda a sua vida manter o tom afável que lhe caracterizará como pessoa; as suas palavras distinguidas pela paciência e pela esperança de melhora contrastam com as de seus irmãos de ordem, porém, nos oferecem uma boa mostra do espírito que os alguns dos seráficos trouxeram para o Novo Mundo.

As acusações de maus-tratos contra os índios já haviam sido ouvidas desde o período insular da conquista por meio do mencionado sermão do padre Montesinos em 1511. Esta denuncia foi uma das primeiras das muitas denúncias contra os espanhóis que chegaram até aos ouvidos da Coroa. Com o tempo, os enérgicos protestos ganharam notoriedade internacional com a publicação em 1552 do livro-informe do padre dominicano Frei Bartolomé de las Casas e sua *Brevísima Relación de las Destrucción de las Indias*. Esta obra teve em poucos anos várias traduções para outras línguas europeias e foi o que promoveu a famosa lenda negra contra os próprios espanhóis.

Desde a denúncia de violência contra os nativos feita pelo padre Montesinos nos primeiros momentos da colonização até a chegada da Inquisição em 1571, as relações com os indígenas passaram por momentos dramáticos. A partir de então, a relação com os nativos não melhorou muito. Apesar dos esforços realizados por religiosos como Bartolomé de las Casas.

no final do século XVI já haviam morrido mais de setenta e cinco por cento da população indígena.

A ânsia pela riqueza unida à dificuldade de relacionar-se com as comunidades indígenas fez com que qualquer tentativa conciliatória dos recém-chegados fosse difícil. Até a chegada dos primeiros missioneiros, poucas eram as vozes que defendiam a causa indígena. Cristóvão Colombo teve a princípio uma visão bondosa dos indígenas, destacando a sua pureza e a facilidade com que se converteriam à fé cristã, mas tal percepção escondia, na verdade, o desejo de não encontrar muitos problemas com os nativos a fim de explorar as riquezas de suas desejadas terras de Cipango e Catay.

Até a chegada de Cortês à capital mexicana, os conquistadores não haviam se deparado com uma sociedade tão prodigiosamente organizada dentro do Novo Mundo. No período insular, entre 1492 e 1521, não houve demasiados problemas para apaziguar os nativos. Contra o caos que se instaurou depois da tomada de Tenochtitlan, Cortês tentou organizar a nova sociedade indiana incluindo, por razões práticas e humanitárias, a população indígena que resistiu ao cerco da cidade. Assim, no meio desse estado caótico e diante da dificuldade de controlar a grande massa, o então capitão geral decide solicitar à Corte o envio de doze missionários franciscanos: eles foram os doze apóstolos da América. Os novos apóstolos tiveram como função mediar os conflitos entre o colono e o indígena, para diminuir as críticas contra o processo pouco civilizado de “civilizar” os naturais.

Segundo Cueto (1996, p.22), na chamada conquista continental ou intermédia, que se realizou a partir de 1519, muitas vozes levantaram-se para manifestar seu descontentamento com os colonizadores. Depois de três anos de assédio à capital mexicana, em 1521, as tropas espanholas dão por concluída a ocupação da cidade, porém a aceitação da nova ordem por parte dos nativos não foi fácil. A convivência entre os dois povos foi marcada pelo antagonismo de seus pensamentos e eles possuíam pouco ou nada em comum. Fernão Cortês era consciente da dificuldade que seria fazer com que os indígenas desistissem das suas crenças. Do mesmo modo, seria difícil para Cortês convencer sua tropa a tratar bem os nativos. Na questão religiosa, o então novo governador solicitou, repetidas vezes, à Coroa espanhola que lhe enviasse religiosos para empreender a conversão dos nativos, porém, ele insiste que deveriam ser pertencentes a ordens mendicantes, especialmente membros regulares das ordens franciscana, dominicana e agostiniana, e não membros do corpo secular. Frei Jerônimo de Mendieta fazendo um balanço das primeiras décadas da evangelização lembra essa insistência de Cortês para que lhe fossem enviados religiosos regulares e não seculares.

Los obispos tampoco podían dejar de venir; pero el emperador los proveyó según el intento de cortés, tan pobres y humildes, y tan despojados del mundo, como los demás que vinieron sin cargo. Y esta provisión tan acertada de prelados eclesiásticos y sacerdotes verdaderos despreciadores de las cosas de la tierra, hecha conforme al sentimiento y cristiano celo del buen capitán cortés., fue después de dios la causa total y el instrumento de hacerse la conversión de estos naturales con tan buen fundamento y que hayan alcanzado el cielo tanta infinidad de ellos, y aún de que se hayan conservado tanto tiempo en su generación. (MENDIETA, 1973, p.114)

Depois de cumpridas várias exigências, de tomadas várias decisões e de selecionar o responsável pela missão que levaria definitivamente a palavra de Deus às terras de Nova Espanha, a Coroa espanhola decide enviar um grupo de religiosos que vieram a ser conhecidos como “o grupo dos doze” a fim de evocar os doze apóstolos e, ao mesmo tempo, os doze discípulos reunidos por São Francisco no dia 24 de fevereiro de 1209 durante a fundação do primeiro convento dos “irmãos menores” (DUVERGER, 1987, p.28). À frente da primeira missão estava o Frey Martín de Valencia, que deixou registro da sua obra através das cartas enviadas à Coroa.

As vozes da Ordem Franciscana: entre informes e denúncias, do sermão à carta

Depois de que na etapa insular da conquista americana se produzisse o protesto do padre Montesinos anteriormente citado, houve, já na peninsular, o “grito” do padre franciscano Frei Antonio Ortiz na cidade do México em abril de 1529. Menos conhecido que o anterior produz também um efeito semelhante sobre os colonos que não estavam dispostos a serem acusados publicamente por um religioso.

Haviam transcorrido somente 18 anos desde o célebre protesto do padre dominicano, todavia, o processo de colonização havia sofrido notáveis mudanças. Aconteceu a conquista de pequenas comunidades que viviam em ilhas isoladas, nas quais a resistência foi praticamente insignificante, e passou-se, então, ao inesperado encontro com uma poderosa sociedade altamente organizada, a mexicana.

A denúncia feita pelo religioso franciscano ainda na primeira década da presença dos espanhóis nos antigos territórios mexicas não foi um fato isolado. Desde o início os membros da Ordem sentiram que o seu trabalho de evangelização dos nativos enfrentaria outras resistências além da prevista oposição dos próprios indígenas.

O papel mediador dos religiosos no processo de colonização das novas terras imaginado por Cortês recebeu, poucos anos depois, a oposição do próprio Marquês do Vale e das autoridades espanholas locais; e posteriormente, também as peninsulares colocaram os religiosos em uma condição pouco confortável.

Os religiosos possuíam amplos poderes para levar a cabo a cristianização dos indígenas, no entanto, encontraram nos novos governadores um grande obstáculo para empreender a sua divina missão – a , que segundo o Papa, era a única ação que legitimava a presença dos espanhóis nas terras incrivelmente esquecidas por Deus. Dentre as muitas tarefas que os religiosos adotaram para si, uma delas foi a de informar os constantes ataques dos espanhóis contra os indígenas e a conseqüente dificuldade no seu trabalho de conversão, pacificação e ordenação da nova sociedade hispano-indígena.

Se o sermão se confirma, se consideramos os gritos de Ortiz e de Montesinos, como o melhor método para efetuar a denúncia viva, a carta foi o melhor meio para levar os seus protestos aos mais distantes destinos. Mas nem sempre foi fácil fazer chegar as notícias aos seus destinatários: os obstáculos foram constantes por parte dos que desaprovavam a interferência dos religiosos em assuntos que não eram relativos exclusivamente à alma dos indígenas. Um exemplo disso foi o controle das correspondências que entravam e saíam da Nova Espanha exercido pela Primeira Audiência, presidida por Nuño de Guzmán:

Esta Audiencia manejaba de tal manera las cosas, que en La corte solo se escuchara su voz, y que de ninguna manera se permitiera otro tipo de informe, así lo narró Icazbalceta: “los de la Audiencia pusieron desde el principio grande empeño en interceptar toda la correspondencia. En los puertos tenían agentes que sin pararse en medios hacían escrupuloso registro de cuantas personas pasaban, de ida o de vuelta, y tomaban todas las cartas que lograban descubrir...” (...) Sin embargo en julio de 1529, el valiente Zumárraga envió a alguno de sus franciscanos con cartas para la Corte española, estos misioneros se dirigieron por la vía del Pánuco; esta noticia fue descubierta por los Oidores quienes persiguieron a los franciscanos y en un descuido de los seráficos les robaron todo, de esta manera la Audiencia endureció todavía más su relación con el Obispo. (SÁNCHEZ, 2010. Disponível em: <<http://www.slideshare.net/utpl/2maria-devocion-popular>>)

Pode-se dizer que o tom das cartas enviadas pela Ordem Franciscana à Coroa espanhola é marcado por um duplo estilo: por um lado, o informe que, com certas liberdades, ainda se manteve fiel ao modelo oficial; e, por outro lado, o texto que denuncia as difíceis relações entre colonos e religiosos, solicitando o apoio do monarca a favor dos religiosos. As relações entre a Coroa espanhola e as ordens mendicantes no Novo Mundo não foram fáceis,

Lopez. J.I

o que levou a Coroa a alterar o plano de evangelização nas terras americanas, optando por um modelo bem diferente daquele dos primeiros momentos da colonização.

CAPÍTULO 2

A ANÁLISE DAS CARTAS

Como já mencionamos no capítulo introdutório, a decisão de trabalhar com o *corpus* epistolar não estava prevista no projeto inicial desta pesquisa. O pré-projeto que apresentamos para avaliação ao Departamento de Pós-graduação em Letras, da Universidade Federal de Pernambuco, não contemplava propriamente as epístolas. Nossa primeira idéia era fazer uma abordagem analítica de alguns textos redigidos pelos membros da Ordem de São Francisco, pois os franciscanos dedicaram-se intensamente ao estudo da cultura indígena nos mais variados campos do conhecimento: antropologia, religião, botânica, medicina, etc. Por meio da análise do trabalho desses religiosos, poderíamos observar mais nitidamente os primeiros momentos da colonização do Vice-Reino da Nova Espanha e, desta maneira, entender melhor as relações que se estabeleceram durante esse decisivo período da história americana e, mais concretamente, os bastidores do controverso projeto empreendido pela Ordem Franciscana de inserção do indígena na estrutura da sociedade novo-hispânica que, naquelas primeiras décadas do século XVI, começava a se consolidar.

A aproximação com o mundo indígena empreendida pelos franciscanos é considerada um dos capítulos mais relevantes do processo de formação da América Latina. Os membros da Ordem de São Francisco tiveram uma extraordinária importância por serem os primeiros a tentar entender a alma dos nativos através de minuciosos estudos da cultura e dos costumes – constituindo um material inédito na história da humanidade –, e também a incorporar o indígena no projeto da nova sociedade que os espanhóis tentavam implantar na terra que um dia foi de domínio absoluto dos nahuas.

Apesar de ter conhecimento da impressionante riqueza dos textos redigidos pela Ordem Seráfica, estes documentos passaram a ser contemplados como material de apoio e, deste modo, as epístolas tornaram-se o *corpus* central da pesquisa, por sugestão do professor Paulinho Castañeda. Segundo o professor da Universidade de Sevilha e organizador da série de encontros na Universidade Internacional de Santa María de La Rábida, *Los Franciscanos en el Nuevo Mundo*, o objetivo perseguido pela nossa tese seria mais fácil de encontrar no interior de uma carta do que nas páginas de um livro.

Devemos também considerar a importância, já observada anteriormente, que o gênero epistolar teve nesse período histórico e como ele se aproximou do ensaio crítico, formando, desta maneira, um gênero híbrido. A associação da carta e do ensaio foi alimentada pelo resgate da arte da retórica, garantindo algumas características especiais.

Podemos afirmar, sem risco de errar, que os irmãos menores que passaram pelo Novo Mundo – todos eles homens de reconhecida sabedoria, fossem ou não humanistas – sofreram a influência dessa corrente de idéias que, desde as últimas décadas do século XV, atingiu quase todos os intelectuais europeus. Foi justamente com esses grupos de religiosos que o humanismo, nas suas mais diversas manifestações, chegou à Nova Espanha. Embora o humanismo tivesse uma base pagã, ele ganhou paulatinamente algumas conotações de uma visão mais renovada do teocentrismo e da participação do homem no seu desenvolvimento.

El teocentrismo con que está contemplado el hombre no excluye por otra parte, según la visión ignaciana, que este tenga una posición céntrica en el conjunto del universo, de modo que “las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre”. Hay en esta centralidad del ser humano un reflejo del humanismo renacentista, que ofrece un prototipo del hombre que se considera libre de hacerse a si mismo y de organizar el mundo que le rodea según un plan determinado por él y en provecho suyo. De aquí se deriva, de un lado. La ordenación del hombre a un fin último dado de antemano y, de otro, el señorío es dominio del hombre sobre los medios para alcanzar ese fin último. (MATEO, 1993, p. 180)

Assim, a análise do *corpus* epistolar desta tese nos ajudará a entender os diferentes fatores que confluíram nesse momento crucial da história da América Latina e, a partir da perspectiva de um pequeno grupo de autores, tentaremos compreender, considerando a visão da *Ars dictaminis* estabelecida pelo humanismo, os detalhes das relações que se estabeleceram entre os envolvidos no processo de colonização.

O pensamento defendido pelo Professor Castañeda é compartilhado pela historiadora Solange Alberro (2000). Na defesa do argumento da *tabula rasa* que os franciscanos empregaram na primeira evangelização americana, a historiadora utiliza os textos documentais da Ordem para corroborar sua tese e não faz alusão, como tantos outros pesquisadores, aos textos “oficiais” dos religiosos.

Así, los cronistas como Motolinía, Mendieta, Sahagún, Torquemada y Vetancourt —amén de cuantos dejaron obras tan importantes como las de aquéllos pero que desaparecieron al parecer sin remedio aunque fueron a menudo integradas en los corpus que lograron sobrevivir hasta nosotros— buscan hacer un tipo de historia obviamente acorde con lo que presenciaron y conocieron en su tiempo, pero acorde también con la huella que pretenden dejar estampada en la memoria

de los hombres. En este sentido, los testimonios lingüísticos pueden acaso revelar precisamente algo que el discurso se abstiene de manifestar, porque no coincide con el proyecto apologético oficialmente reivindicado ante la historia. Más aún, creo que dejando de tomar al pie de la letra el discurso franciscano tal como se expresa en los textos "oficiales" —crónicas, correspondencia, etcétera—, acudiendo a otro tipo de testimonios discursivos —cantares, salmodia, doctrinas, textos indígenas dispersos y aún sin estudiar, etcétera— y sobre todo combinando datos e informaciones diversas y hasta heterogéneas, es como se podría reconstruir con pertinencia lo que constituyó realmente la práctica evangelizadora de los hijos de San Francisco en la recién conquistada Nueva España. (ALBERRO, 2000)

No entanto, como foi observado nos capítulos anteriores, embora exista atualmente um grande número de cartas correspondente ao período histórico selecionado neste estudo, os dados fornecidos por elas são escassos no que diz respeito às relações sociais que se estabeleceram nos momentos iniciais da convivência entre espanhóis e indígenas. Ao mesmo tempo, não são muitas as referências à utopia franciscana que alguns historiadores têm vislumbrado na obra evangelizadora da Ordem no Novo Mundo e, mais concretamente, nos territórios do Vice-Reino da Nova Espanha.

A partir da perspectiva das cartas privadas – magistralmente recopiladas por Enrique Otte no livro *Cartas privadas de emigrantes a Índias 1540-1616* –, as informações sobre as relações entre colonos e nativos são também muito vagas e, quando aparecem, não são para falar muito bem dos homens com os quais supostamente teriam que conviver de um modo cristão e fraterno. Desta maneira, as poucas referências encontradas nas cartas familiares somente revelam aspectos sombrios dessa “irmandade”.

A publicação dessas cartas, segundo Pilar Gonzalbo Aizpuru (2002), causou grande entusiasmo e fez com que muitos historiadores buscassem novos materiais que pudessem ilustrar com mais detalhes como foram os primeiros momentos da sociedade novo-hispânica após a tomada da capital mexica por Fernão Cortês. Um dos frutos que nasceram dessa iniciativa foi a publicação em 2004 da monumental coleção intitulada *Historia de la vida cotidiana en México*, editada pelo *Fondo de Cultura Económica*, sob a direção da própria Pilar Gonzalbo.

No entanto, como adverte a escritora, muitas vezes as cartas não respondem às nossas perguntas e acabam por informar-nos daquilo que não havíamos perguntado. No caso particular das cartas familiares, a temática normalmente se restringe a uma pequena relação de assuntos. O mais comum é o apelo para que o ente querido, destinatário da correspondência,

empreenda a viagem para o Novo Mundo e, em alguns outros casos, diante das muitas expectativas em relação à promissora terra americana, que venha acompanhando de toda a família. Em outros casos, o tom da carta é menos otimista e o autor enumera as dificuldades pelas quais estava passando.

Nos últimos anos, foram descobertas nos arquivos familiares – tanto das colônias como da Península – algumas cartas de resposta enviadas aos colonizadores nas quais podemos observar que o tom afável muda radicalmente e dá lugar a uma temática sombria de reivindicações, por exemplo, de uma esposa abandonada ou sem notícias há muito tempo do esposo. Outras vezes, o apelo para a pessoa ausente ganha características bem mais dramáticas e a esposa, diante da suspeita de adultério, ameaça o esposo com medidas drásticas. Raras vezes uma reclamação desse tipo recebeu atenção por parte dos legisladores espanhóis ou da Santa Inquisição. Naquele momento, as preocupações das autoridades civis ou eclesiásticas não contemplavam as queixas feitas por uma esposa abandonada, pois era mais urgente a procriação para garantir a futura mão de obra – já que houve um rápido descenso demográfico provocado pelas doenças. A partir da decisão da Coroa espanhola, em 1514, de permitir os casamentos mistos entre espanhóis e indígenas, o adultério passou a ser mais tolerado.

No que se refere à atividade econômica na colônia, como adverte Gonzalbo (2002), poucas cartas davam detalhes sobre os negócios empreendidos e muito menos informavam sobre o montante dos lucros obtidos. A atividade econômica dos colonos, pelos motivos já apontados anteriormente, permanecia obscura e, desta maneira, hoje são poucas as revelações que as cartas tem feito nesse sentido.

Do mesmo modo, como observamos nos capítulos anteriores, muitas informações eram mantidas em segredo e ficavam restritas ao entorno familiar. Podemos deduzir que isso se devia ao rigoroso controle da Coroa com os documentos oficiais ou privados que saíam da colônia com destino à Península. Porém, mesmo não fazendo parte do *corpus* da pesquisa, essas cartas são muito reveladoras sobre alguns aspectos da convivência entre os espanhóis e os indígenas, que para os religiosos era fundamental para levar adiante os seus projetos. Prova disso foi o experimento feito pelo padre dominicano frei Bartolomeu de Las Casas, em 1520, na região de Cumaná: na tentativa de convivência pacífica, criou uma sociedade “nobilíaria” chamada de “*Los caballeros de las espuelas doradas*” que era integrada por um grupo de setenta camponeses espanhóis, mais especificamente, da cidade castelhana de Soria, que receberiam terras em doação para serem trabalhadas em conjunto com os indígenas em

Lopez. J.I

pequenos povoados. Essas pequenas comunidades deveriam ser encabeçadas por um matrimônio cristão que ensinaria os indígenas como cultivar a terra e os mistérios da fé cristã. Não temos, infelizmente, um registro epistolar dessa aventura, porém, através do relato romanceado da autobiografia do Padre Dominicano redigida por José Luis Olaizola (1991) podemos imaginar porque o projeto fracassou e serviu de argumento para desqualificar tanto a utópica tentativa do religioso quanto a possibilidade de integrar o indígena na sociedade dita civilizada.

Esa expedición fue causa de gran alegría en La Española, cuando se supo que en ella marchaban todos los labradores que debían haber venido conmigo a la tierra firme. Hacían burla de mi, y me tenían por loco considerando, por el contrario, que era muy cuerdo que aquellos pobres Castellanos de Soria hubieran elegido ir tras el oro, en lugar de ser caballeros de las espuelas doradas, pero con un azadón en las manos decían “No hemos venido a cavar” decían allá los que en su patria no habían hecho otra cosa. (OLAIZOLA, 1991, p. 190-1)

Praticamente todos os lavradores trazidos pelo religioso dominicano abandonaram a lavoura, à qual haviam dedicado toda a sua vida, e passaram a fazer parte da expedição de Ponce de León à Florida. Somente alguns homens retornaram dessa aventura e, pouco tempo depois, todos eles foram atacados pelos índios Timucuas e foram, então, exterminados.

Desta maneira, a experiência de uma possível harmonia entre lavradores e nativos havia acabado da pior maneira devido principalmente à cobiça daqueles que dificilmente aceitariam algum dia enxergar o indígena como um irmão e as novas terras como um espaço para continuar o trabalho que realizavam na sua pátria. Melhor sorte teria anos mais tarde o projeto empreendido por Vasco de Quiroga, Bispo de Michoacan dos povos-hospitais; um precedente das futuras e míticas missões jesuíticas.

Nas cartas que integram o *corpus* desta tese, que poderiam ser consideradas dentro da tipologia epistolar feita por Erasmo de Rotterdam como deliberativas, podemos encontrar mais facilmente referências ao mundo indígena e a outros assuntos que raramente aparecem na carta familiar. Como já foi observado antes, a característica híbrida dessas epístolas – entre o informe e a denúncia – permite que apareçam numerosas referências à vida na colônia.

Nas páginas seguintes empreenderemos a análise da correspondência de alguns dos membros da Ordem de São Francisco que se estabeleceram nos domínios do futuro Vice-Reino da Nova Espanha após a conquista da capital mexicana por Fernão Cortês. A partir de uma perspectiva cronológica (1523–1583), a análise pretende mostrar a trajetória das

múltiplas relações humanas estabelecidas entre os diferentes grupos que participaram do processo de formação da sociedade novo-hispânica.

É importante destacar a divisão que foi feita no período da chamada Idade de Ouro das ordens mendicantes: nos primeiros momentos, havia o entusiasmo dos recém-chegados pelo início da atividade evangelizadora e por contarem com o apoio fervoroso do monarca não só ao projeto catequizador como também ao estudo das culturas locais; posteriormente, estabeleceu-se uma constante tensão entre os religiosos e a Coroa.

Tal mudança de postura da monarquia pode ser observada detalhadamente nas muitas denúncias que aparecem nas cartas enviadas à Coroa pelos membros da Ordem. A tensão nas terras mexicanas deu-se praticamente desde os primeiros anos do domínio espanhol: inicialmente houve a revolta contra o poder cada dia mais forte de Fernão Cortês e, mais tarde, contra a obra missionária de proteção aos indígenas. Ao mesmo tempo, esses momentos foram influenciados pela nova postura tomada pela Coroa espanhola a partir da segunda metade do século e, principalmente, depois da coroação de Felipe II como monarca. Isso se deveu também à chegada do poder jurídico espanhol que até então não havia sido estruturado nas novas terras. Em consequência disso, ocorreram fatos não repetíveis na história da América Latina, envolvendo as ordens mendicantes e, mais concretamente, a Ordem Franciscana.

Da perspectiva peninsular, os momentos iniciais da evangelização no Vice-Reino da Nova Espanha coincidem com os primeiros anos do reinado de Carlos V (1520 -1555). Durante o período em que o monarca esteve no poder, nomes marcantes se destacaram: Santo Ignacio de Loyola, o poeta Garcilaso de La Vega, os irmãos Juan e Alfonso de Valdes, Juan Luis Vives, além de grande parte dos futuros conquistadores da América. Ao mesmo tempo, se vivia também o auge das idéias humanistas que o próprio monarca – e anteriormente, o eminente cardeal Cisneros – promovia trazendo entre seus cortesãos alguns dos humanistas mais proeminentes da época, favorecendo a atividade intelectual dos humanistas nacionais e a influência de pensadores da geração anterior como Martinho Lutero, Thomas More e Erasmo de Rotterdam.

Se o humanismo pagão não havia encontrado uma aceitação adequada entre os espanhóis, o erasmismo teve, conforme já observamos, uma grande acolhida. O humanismo cristão teve na Espanha uma série de adeptos antes mesmo da chegada do monarca. É justamente nas fileiras da Ordem Franciscana que estavam alguns dos principais incentivadores do erasmismo espanhol. Irmãos seráficos como o já citado cardeal e posterior

Lopez. J.I

regente da Coroa espanhola Francisco Jiménez de Cisneros, Antonio de Guevara e intelectuais como os irmãos Valdés acolheram essa vertente do humanismo e lhe atribuíram características próprias. Foi por meio desses intelectuais que os ideais do pensamento humanista encontraram um caminho para o Novo Mundo, marcando profundamente as relações entre os religiosos da Ordem Seráfica e os indígenas. A instrução do imperador aos irmãos da Ordem para que estudassem as culturas locais, por exemplo, tem todos os traços da cultura humanista; um dos seus principais propósitos era colocar a ciência a serviço do próprio homem a fim de estudar a sua natureza e a sua essência.

Muy singular y esclarecido Príncipe, Emperador e Rey: - Después de haber escripto una carta los padres dominicos e nosotros juntamente a V. M. nuestro emperador y rey, nos fue mostrada una instrucción que Luis Ponce, santa gloria haya, trajo, por la cual, señor, sois visto querer e desear saber y ser alumbrado cerca de lo que conviene a esta tierra e Nueva España para que así a todo Y. M. provea, máxime al provecho y conversión de estos naturales infieles. (Carta de Frei Martín de Valencia, y otros misioneros al emperador. 1º de setembro de 1526)

Por outro lado, o rigor dos observantes e seu evangelismo renovado chegaram ao Novo Mundo trazendo alguns ideais que, em pouco tempo, passaram a ser considerados heréticos e que deveriam, portanto, ser erradicados. Em alguns textos redigidos por membros da Ordem podemos perceber vestígios de idéias *alumbradas*, semíticas ou judaizantes. Um exemplo disso surge na *Doctrina breve* do primeiro Bispo de México Frei Juan de Zumárraga. O controverso tema da tradução dos livros sagrados às línguas vulgares, um dos motores da reforma luterana, é defendido abertamente por Frei Juan. É importante ressaltar que esta obra foi redigida num momento em que a Vulgata ou Bíblia poliglota, editada pela Universidade de Alcalá de Henares em 1517 com o incentivo do Cardeal Cisneros, perdia a sua importância inicial.

No apruebo la opinión de los que dicen que los idiotas no leyesen en las Divinas Letras traducidas en la lengua que el vulgo usa: porque Jesucristo lo que quiere es que sus secretos muy largamente se divulguen. Y así desearía yo por cierto que cualquier mujercilla leyese el Evangelio y las Epístolas de San Pablo. Y aún digo más: que plugiese a Dios que estuviesen traducidas en todas las lenguas de todos los del mundo, para que no solamente las leyesen los indios, pero aun otras naciones bárbaras las pudiesen leer y conocer. (Zumárraga Apud XIRAU, 1973, p. 111)

A celebração do Concílio de Trento (1545-1563) e, principalmente, a postura do novo monarca Felipe II durante seu reinado (1556-1598) marcaram o fim de uma época, que já estava anunciada desde os últimos anos do reinado de Carlos V.

El evangelismo católico es el nombre que los investigadores modernos le han asignado a todo un conjunto de movimientos relacionados entre sí, que surgieron principalmente en la Europa latina desde la primera década del siglo XVI y empezaron a decaer especialmente a partir de 1542 cuando fue restaurada la inquisición papal.[...]En España el movimiento floreció notablemente y ha sido conocido bajo los nombres de evangelismo, iluminismo, encarnado en los conventículos de los alumbrados españoles y valdesianos (por Juan de Valdés, su principal exponente). (DRIVER, 1997, p. 1)

O avanço das ideias reformistas por toda Europa e o temor de que elas pudessem ultrapassar a fronteira dos Pirineus foram criando, paulatinamente, um clima hostil não apenas em relação às idéias humanistas, mas a qualquer outro movimento de cunho renovador que se afastasse do ideal cristão determinado pelo papado de Roma. Em um primeiro momento, Erasmo de Rotterdam havia recebido uma grande acolhida e muitas de suas obras foram traduzidas para o castelhano, contribuindo para a rápida influência dos ideais erasmistas. Porém, pouco depois da morte do pensador holandês, parte da sua obra foi relacionada com o movimento reformista e considerada herética. As obras dos principais representantes do movimento passaram a integrar a lista de livros proibidos pela inquisição e, algum deles, como aconteceu nas produções coloniais, passaram vários séculos no esquecimento.

Fazendo referência ao movimento anteriormente citado do evangelismo católico, mas extensível a quase todos os outros movimentos de renovação, Driver (1997) observa:

En una época en que la uniformidad política y religiosa se trataba de imponer por la fuerza, mediante una coacción inquisitorial, este movimiento era altamente pacifista. En una época en que la ortodoxia se consideraba la norma para medir la autenticidad de los cristianos, este movimiento era notablemente adogmático. [...] En una época en que el clero ejercía un monopolio sofocante, no solo sobre la espiritualidad del pueblo, sino sobre prácticamente todo aspecto de la vida, y mantenía bajo su control absoluto toda esperanza de salvación, este movimiento era decididamente laico y anticlerical en su orientación. En una época en que la nacionalidad española se equiparaba con la catolicidad del cristianismo, este movimiento atraía en su seno a conversos hostigados, procedentes del judaísmo y el islam. [...] En una época en que la conquista imperial se justificaba en nombre de una “evangelización de las Indias”, este movimiento rechazaba toda coacción de parte de los cristianos en la misión evangelizadora de la iglesia. (DRIVER, 1997, p. 1-2)

Assim, considerando os aspectos apontados por Driver, não é difícil imaginar que no seio da Igreja, que viajou às terras americanas no mesmo período em que o evangelismo católico propagava as suas idéias a uma cristandade marcada pela ânsia de renovação, tivesse alguns simpatizantes com esses movimentos anteriormente citados. É surpreendente como a

Igreja espanhola, que desde os primeiros momentos teve o maior cuidado para selecionar os candidatos que integrariam a missão apostólica do Novo Mundo, deixou que alguns dos postulados desses movimentos alcançassem as terras de ultramar.

A resposta a esse lapso histórico pode ser encontrada no âmbito da própria reforma que possuía o incentivo das mais altas esferas da Igreja espanhola. Prova disso foi, como já notamos previamente, o importante papel desempenhado pelo confessor da rainha católica, o cardeal e futuro regente Francisco Jiménez de Cisneros, para zelar pela moral do clero secular e a sua declarada posição a favor do clero regular.

En general el clero secular no estaba a la altura de la misión que le estaba encomendada. Esta es una de las razones del progreso de las órdenes religiosas, especialmente de los mendicantes, que se convirtieron en una elite espiritual, siendo consideradas por los laicos como los auténticos representantes del ideal cristiano. También en ese sector eran necesarias las reformas, pero las perspectivas eran más favorables y la resistencia menos obstinada. Cisneros contando con el apoyo de la corona y la sanción de Roma, comenzó a elevar el nivel de las casas religiosas, con algunas dificultades en el caso de los benedictinos, pero con mayor éxito entre sus compañeros franciscanos, donde sus métodos consistieron en dar preeminencia a los observantes en lugar de los conventuales. (LYNCH, 2007, p. 173)

Apesar de o cardeal ter morrido em 1517, seis anos antes da saída do primeiro grupo de irmãos franciscanos liderados pelo frei Pedro de Gante para o México, a postura de Cisneros ajuda a entender a privilegiada posição que esta divisão da Ordem Seráfica teve, durante a primeira metade do século XVI, no processo de evangelização americana. A obra dos irmãos menores de São Francisco foi responsável por quase toda a ação evangelizadora desse período e, conseqüentemente, houve predominância das produções bibliográficas da Ordem em relação às das outras ordens como a agostiniana e a dominicana.

Porém, nem todos os que ocupavam altos cargos ao lado do imperador viam com bons olhos o trabalho dos irmãos menores. O trabalho de proteção aos indígenas empreendido pelos religiosos e a contínua denúncia dos abusos dos governantes que os padres faziam ao monarca nas suas cartas não eram do agrado dos novos donos da terra. Uma das brigas mais importantes foi entre o presidente da Primeira Audiência Nuño de Guzmán e o bispo Zumárraga. Uma das razões, entre muitas outras, que levaram o presidente a ser afastado de seu cargo foi o controle do envio de correspondências redigidas pelos irmãos de São Francisco com destino à Coroa espanhola. Felizmente, como veremos, nem todas as cartas foram interceptadas e algumas chegaram ao seu destinatário.

Foi, de certo modo, resultado dessa proibição que não tenha chegado até nós uma completa cronologia histórica examinada a partir da produção epistolar no Vice-Reino da Nova Espanha. Infelizmente, são poucos os documentos relativos aos primeiros anos da presença da Ordem no Vice-Reino à disposição do pesquisador.

O texto mais relevante que corresponde a esse período não pertence ao gênero epistolar, porém, pela sua importância para preencher esse vazio documental será também analisado em nossa pesquisa. Nas décadas seguintes e, principalmente, a partir da primeira metade do século, a correspondência da Ordem é mais abundante e permite-nos uma análise mais completa dos fatos desse período tão crucial.

Como já observamos, grande parte dos membros da Ordem Franciscana que chegou aos territórios da Nova Espanha tinha uma formação humanista e trazia a forte influência da proposta de renovação religiosa do cardeal Francisco Jiménez de Cisneros e do holandês Erasmo de Rotterdam. Essas características são observadas nos primeiros três franciscanos que chegaram em 1523, liderados por frei Pedro de Gante, e nos integrantes do grupo dos doze com frei Martín de Valencia à frente, um ano depois. Tal projeto, embora tivesse como alvo as próprias ordens religiosas por serem gananciosas e terem se afastado dos princípios básicos do cristianismo primitivo, não afetou todos os membros da Ordem Franciscana da mesma maneira.

A Ordem Seráfica havia sofrido uma importante divisão entre os não observantes e os não-observantes e, inclusive, entre estes últimos houve também algumas diferenças dependendo da maior ou menor observância à regra. Segundo Melquíades Andrés Martín (1998), a observância e o humanismo caminharam paralelamente e surgiram quase ao mesmo tempo.

Observancia es un término análogo que afecta a casi todas las órdenes religiosas a partir de la renovación eclesial que siguió a la peste negra, desde el primer momento de recuperación, a finales del siglo XIV, hasta la aplicación de los decretos tridentinos y las últimas manifestaciones de la descalcez, uno de los impulsos más complejos y esforzados de reforma. El movimiento de las observancias marcha casi paralelo con el humanista y renacentista y el de recuperación demográfica y económica. (MARTÍN, 1998, p.468)

Esse último fato permite-nos aproximar o espírito dos irmãos menores dos preceitos do humanismo cristão, sem medo de colocá-los em uma ou em outra corrente de pensamento. Caminhando juntos nos seus ideais, humanismo e observância ajudam-nos a traçar um perfil das motivações dos primeiros religiosos que empreenderam a conquista espiritual

Lopez. J.I

considerando o indígena como a oportunidade que a cristandade tinha para redimir o seu passado e construir o futuro nos moldes de um “novo mundo” espiritual. Porém, como já dissemos, nem todos os religiosos traziam esse espírito e, em alguns casos, o radicalismo de uma postura contrária aos indígenas era evidente em alguns deles. A famosa polêmica entre o padre franciscano Jacobo de Tastera e o padre dominicano frei Domingo de Betanzos é um perfeito exemplo dessas duas posições antagônicas que a Igreja tomou. Diante do Conselho das Índias o religioso dominicano declarou:

Que los indios eran incapaces de la fe y que en cinco años se habían de acabar y que aunque el emperador y papa con todos sus poderes ni la Virgen con toda la corte celestial entendiesen no eran bastantes porque eran *docti in reprobum sensum in consilio sanctissimae trinitatae perpetuo in acta peccata sua*. (HANKE, 1937, p. 73)

Esse pensamento, que poderíamos considerar anti-indianista, não foi exclusivo de um único religioso; foram muitos os que apoiaram a concepção do índio como um ser indolente, incapaz e de atitudes bestiais. Um ser que dificilmente poderia ser convertido à fé cristã e integrado em uma sociedade que primava pela justiça, pelo trabalho que dignifica o homem e pela crença no único Deus verdadeiro.

De outro lado, estavam os irmãos menores que tentaram, do melhor modo possível, entender a alma indígena. Foi nesse contexto, então, que a volta ao evangelismo e o sonho de uma renovada cristandade entraram em jogo.

Em junho de 1526, três anos após sua chegada, o pioneiro da Ordem Franciscana, frei Pedro de Gante, lembra as suas primeiras impressões a respeito dos indígenas, do seu caráter e dos seus modos de ser:

Los nacidos en esta tierra son de bonísima complexión y natural, aptos para todo, y más para recibir nuestra santa fe. Pero tienen, de malo el ser de condición servil, porque nada hacen sino forzados, y cosa ninguna por amor y buen trato; aunque en esto no parecen seguir su propia naturaleza, sino la costumbre, porque nunca a obrar por a obrar por amor a la virtud, sino por temor y miedo. (Carta de Frey Pedro de Gante, 27 de junho de 1529)

Essa condição servil, observada pelo religioso, não parece ser para frei Pedro um obstáculo no processo de evangelização, mas, sim, um meio para alcançar a fé, desde que o indígena fosse guiado adequadamente. Derivada dessas idéias, como já salientamos, foi a redação e promulgação em 1537 da Bula Papal *Sublimis Dei*, que tinha entres as suas bases a necessidade de permitir que o indígena alcançasse a fé por si mesmo e, como se refere frei Pedro, ascendesse a Deus pelo amor e não pelo temor do castigo. Isso foi uma das

reivindicações que impulsionou a reforma protestante a fim de moralizar a Igreja e acabar com o comércio de indulgências e penitências.

As idéias apresentadas por Erasmo de Rotterdam se adaptaram perfeitamente aos princípios da observância, porém, como afirma o professor Del Val (2002), dentro da própria observância.

España al final de la Edad Media es un terreno abonado para la actividad de los Menores Observantes que hacen valer su ideal e influencia, imponiéndose definitivamente a los Menores “Conventuales” o “Claustales”, es decir a los no “reformados”. Conocemos bastante bien al más ilustre de estos observantes, el cardenal Ximénez de Cisneros, y el papel excepcional que desempeñará en los negocios del imperio. [...] Cisneros va incluso a proceder, a petición de Isabel la Católica a una reforma del clero regular. [...] Los establecimientos de los menores son clausurados, el ideal de pobreza apostólica con el descubrimiento de América conoce un impulso vigoroso y las interpretaciones escatológicas de la historia son revalorizadas. A decir verdad, estas últimas van a conocer un rebrote de vitalidad extraordinario que explica bastante el impacto provocado por la aparición del Nuevo Mundo en la organización cosmográfica medieval. (DEL VAL, 2002, p. 373)

Em alguns casos, como afirma Battaillon (2007), os postulados apresentados pela reforma já estavam presentes entre os observantes franciscanos, como, por exemplo, o princípio de uma espiritualidade interior e mais sincera. Essa seria uma forma de moralizar a Igreja a partir de uma aproximação mais verdadeira do ideário cristão.

El recogimiento es la espiritualidad que florece entonces entre los franciscanos reformados de Castilla la Nueva. Es un florecimiento del misticismo alentado por Cisneros, que encontrará su expresión más rica y más matizada en el Tercer abecedario espiritual de Francisco de Osuna. Es un método por el cual el alma busca a Dios en su propio seno, en un desprendimiento tan total del mundo, que deja a un lado el pensamiento de toda cosa creada, y hasta todo pensamiento discursivo. (BATAILLON, 2007, p. 1666)

A observância dos princípios cristãos e da regra foi vista com maior ou menor rigor por parte dos diferentes grupos de cada ordem religiosa. No caso da Ordem Franciscana, o modo de observar os princípios impostos pelo próprio São Francisco foi motivo de polêmica entre seus membros e esse conflito embarcou, poucos anos depois, com os primeiros irmãos rumo ao Novo Mundo.

Foi nessa época que surgiram algumas correntes que derivaram da idéia de renovação interna da Igreja e que, anos depois, foram contestadas por Lutero no seu movimento reformista. Entre essas correntes renovadoras estavam os *alumbrados*, pertencentes a um movimento surgido do espírito de renovação da época, que teve grande importância na

Península durante as primeiras décadas do século XVI e, principalmente, na Espanha, país em que o movimento foi um claro precursor dos movimentos reformistas que dividiram a religião cristã a partir da proposta luterana. No grupo dos *alumbrados* destacavam-se nomes como Pedro Ruiz de Alcaráz, Isabel de la Cruz e Juan de Valdés, que mantinham, segundo Driver (1997, p. 2), uma postura radical em relação ao modo de entender a vida cristã defendida por Roma. A interpretação pessoal da Bíblia, a negação da presença de Cristo na eucaristia, assim como o questionamento de velhos preceitos cristãos como o jejum, a penitência e as indulgências propostos por Alcaráz são um claro antecedente do ideário reformista que só foi formulado por Lutero anos depois.

Embora fossem perseguidos e condenados ao desterro e até mesmo, algumas vezes, a serem queimados na fogueira, os *alumbrados* criaram um campo propício para a entrada de movimentos renovadores na Espanha e, por outro lado, assim como o erasmismo, deram esperança para os setores marginalizados de uma sociedade que defendia a unidade nacional e na qual os judeus conversos e os descendentes dos árabes não tinham espaço.

Los cristianos nuevos ejercitaron un papel muy importante para el establecimiento de la idea erasmiana en España. [...] después de haber convivido tres castas – cristianos, judíos y moros – durante más de cinco siglos, se produjo en España un conflicto y una política intolerante, una de cuyas manifestaciones fueron los estatutos de limpieza de la sangre. En aquella época el tener ascendencia judía o morisca significaba la muerte social. Estos cristianos nuevos, que sufrían la desigualdad social, encontraron su esperanza en la *philosophia Christi* de Erasmo, puesto que el humanista holandés insistía en fraternidad de la humanidad mediante la metáfora del cuerpo místico de Cristo. (ANDO, 1997, p. 61-62)

A influência do pensamento erasmista não afetou somente o lado espiritual da ordem religiosa e sua forma de entender a vivência cristã e o sacerdócio, pois o lado humano também foi modificado pelas idéias do controverso holandês que, naquele momento, era o escritor mais famoso na Europa e, principalmente, na Espanha, onde o seu pensamento havia recebido uma forte acolhida.

Um dos aspectos mais importantes do humanismo foi a relevância que os diferentes intelectuais haviam dado à literatura e, mais especificamente, aos gêneros que remetiam à oralidade. Para que a literatura estivesse a serviço da formação do próprio homem ela deveria ser prática, porém, como observamos ao fazer referência ao resgate da retórica tradicional, a mensagem não deveria ser transmitida de forma objetiva, mas, sim, de um modo que permitisse que o destinatário alcance por si mesmo o objetivo. A retórica como a arte da

persuasão discursiva aproxima-se, assim, da oralidade para disseminar de modo mais eficiente o seu ensinamento provocador.

Assim, os diálogos, os colóquios, os sermões e, principalmente, as cartas familiares ganharam um papel de destaque no projeto educativo dos pensadores humanistas. Segundo Bataillon (apud ANDO, 1997, p. 63), a literatura proposta pelos humanistas deveria ser ao mesmo tempo festiva, verdadeira, substancial e eficaz para orientar os homens no encontro da sabedoria e da piedade.

Desta maneira, os gêneros derivados da oralidade cumpriram uma função didática e crítica que, como afirma Concejo (1985), foram o prenúncio do ensaio crítico que, nos século seguintes, foi o grande protagonista do pensamento ocidental e chegou às terras americanas pelas mãos de nomes tão importantes como Alexander Von Humboldt e Charles Darwin, entre muitos outros.

Essa outra função do gênero epistolar, como já examinamos nos capítulos precedentes, afetou consideravelmente a estrutura da carta que, sob o olhar do próprio Erasmo, foi revisitada para ganhar novas formas e uma linguagem mais clara de acordo com a sua função didática e exemplar. O resgate da retórica, a arte da persuasão, determinou as bases da evangelização americana por ser o meio perfeito para divulgar a espiritualidade religiosa e, ao mesmo tempo, amenizar os terríveis efeitos da recente conquista militar. Assim, o gênero epistolar serviu de apoio para o desenvolvimento de uma das tarefas menos gratas dos religiosos que chegaram ao Novo Mundo: a denúncia das injustiças cometidas contra os nativos e a procura urgente de uma solução para evitar o desastre que se anunciava desde as primeiras décadas.

Diante do clima hostil que se instaurou porque os novos governantes e os colonos se opunham à atitude desafiante dos irmãos menores de enviar correspondência à Coroa, os franciscanos tiveram que adotar uma estratégia discursiva de usar a persuasão para evitar um ataque frontal, evitando, assim, o comprometimento da continuidade da evangelização. Pelo menos, como já vimos e agora voltaremos a considerar, durante os primeiros anos e da mão de uma série de nomes.

Nas próximas páginas analisaremos algumas das mais reveladoras epístolas redigidas pela Ordem Seráfica durante o período estabelecido pelo recorte temporal da tese. No quadro a seguir apresentamos a relação cronológica de todas as cartas analisadas na pesquisa documental.

Lopez. J.I

	Autor	Destinatário	Data	Procedência
1	Fray Martín de Valencia	Carlos I de Espanha	1-IX-1526	Cidade de México
2	Fray Pedro de Gante	Companheiros da Prov. de Flandées.	27-VI-1529	Cidade de México
3	Fray Juan de Zumárraga	Carlos I de Espanha	7-XII-1530	Cidade de México
4	Fray Pedro de Gante	Carlos I de Espanha	31-X-1532	Cidade de México
5	Fray Martín de Valencia	Carlos I de Espanha	17-XI-1532	Guatitan
6	Fray Jacobo de Tastera	Carlos I de Espanha	6-V-1533	Rexuncinco
7	Fray Juan de Zumárraga	Juan de Salamano	20-XII-1537	México
8	Fray Juan de Zumárraga	Seu Sobrinho	23-VIII-1539	Cidade de México
9	Fray Juan de Zumárraga	Seu sobrinho	18-VIII-1541	Cidade de México
10	Carlos I de Espanha	Fray Juan de Zumárraga	1-V-1543	Barcelona
11	Fray Juan de La Puerta	Real Conselho de Indias	1-II-1547	Mérida
12	Fray Juan de La Puerta	Francisco de Montejo	1-III-1547	Nueva España
13	Fr. Lorenzo de Bienvenida	Felipe II de Espanha	10-II-1548	Yucatán
14	Fray Toribio Motolinia	Felipe II de Espanha	25-II-1548	S. Francisco de México
15	Fray Alonso de Veracruz	Príncipe Maxiliano	1-X-1549	Nueva España
16	<i>Cabildo</i> Catedral de México	Real Conselho de Indias	24-X-1550	México
17	Fray Pedro de Gante	Carlos I de España	15-II-1552	S. Francisco de México
18	Fray Ángel de Valencia	Carlos I de España	8-V-1552	Guadalajara
19	Fray Fco. de Bustamante	Carlos I de España	20-X-1552	México
20	Fray Toribio Motolinia	Carlos I de España	2-I-1555	Taxcala
21	Fray Andrés Olmos	Carlos I de España	25-XI-1556	Nueva España
22	Fray Francisco de Toral	Real Consejo de las Indias	25-V-1558	México
	Fray Pedro de Gante	Felipe II	13-VI-1558 23-VI-1558	San Francisco de México
23	Fray Francisco. de Toral	Felipe II	20-II-1559	San Francisco de México
24	Provinciais das Ordenes de Santo Domingo, São Francisco e Santo Agostinho.	Felipe II	01-V-1559	Tlaxcala
25	Provinciais das Ordenes de Santo Domingo, São Francisco	Felipe II	07-III-1560	-----

	e Santo Agostinho.			
26	Órdenes de Santo Domingo, San Fracisco y San Agustín	Felipe II	25-II-1561	México
27	Fray Jerónimo de Mendieta	Felipe II	01-01-1562	Toluca
28	Fray Juan de Mansilla	Felipe II	24-V-1562	Xalapa
29	Fray Francisco de Toral	Pedro Menendez de Avilés	5-IV-1567	Merida de Yucatán
30	Fray Francisco de Toral	Felipe II	20-IV-1567	Merida de Yucatán
31	Fray Miguel Navarro	Consejo de las Índias	24-V-1568	S. Francisco de Mexico
32	Fray Miguel Navarro	Felipe II	06-XI-1569	Francisco de Mexico
33	D.Pedro de Moya y Contreras	Felipe II	24-I-1575	México
34	D.Pedro de Moya y Contreras	Felipe II	24-III-1575	México
35	D.Pedro de Moya y Contreras	Felipe II	24-IV-1579	México
36	Philipe d Escalante	Felipe II	1581	-----
37	D.Pedro de Moya y Contreras	Felipe II	26-X-1583	México

O epistolário franciscano: estudo cronológico

Avaliar um período tão controverso e complexo como o tratado nesta tese obriga-nos a fazer uma breve contextualização histórica e identificar qual foi a sua repercussão direta no *corpus* epistolar que será analisado a seguir.

Até agora observamos alguns dos momentos mais relevantes desse período a partir da perspectiva da cronologia franciscana na Nova Espanha. Agora, esses momentos serão vistos década a década do ponto de vista da influência exercida no tom das correspondências que compõe o *corpus* do nosso estudo.

A primeira década e as primeiras letras

Sem considerar a presença dos padres Diego Altamirano y Pedro Melgarejo, que acompanharam Cortês durante a conquista do México, mas que foram obrigados a voltar para a Espanha por desavenças com o conquistador, a Ordem de São Francisco se fez verdadeiramente presente na Nova Espanha no dia 13 de agosto de 1523 com a chegada do primeiro grupo de padres enviados pelo monarca espanhol após a reiterada solicitação de Cortês.

Desse grupo inicial, destaca-se a figura do frei Pedro de Gante, pioneiro e verdadeiro motor da primeira evangelização nos territórios recém-conquistados pelas tropas cortesianas. Um ano depois, no dia 18 de junho, chegou o famoso grupo dos doze, com nomes tão importantes como frei Martín de Valencia e frei Toribio de Benavente. Em 1529,

acompanhando outro grupo, chegou uma das figuras mais importantes da chamada Idade de Ouro das ordens mendicantes: frei Bernardino de Sahagún. Outra chegada de vital importância nessa primeira década foi a do recém-nomeado primeiro bispo do México frei Juan de Zumárraga, que viajou aproveitando a expedição que trazia os membros da Primeira Audiência, com os quais, como veremos, o bispo teve sérios conflitos.

Após um breve tempo de adaptação, os primeiros irmãos foram separados e cada um foi enviado a uma região diferente. Todos eles deixaram registros escritos da sua presença e, principalmente, da sua obra. Contudo, como já notamos, não são muitos os documentos epistolares desses primeiros anos encontrados. Apesar disso, esses poucos dados nos são suficientes para mostrar o espírito desses primeiros anos em três aspectos principais: o entusiasmo diante das muitas perspectivas; a surpresa diante das novidades da terra e das gentes; e os primeiros registros das denúncias das atividades pouco cristãs dos espanhóis no relacionamento com os naturais.

Os primeiros registros que temos da chegada das tropas espanholas às terras nahuas pertencem aos soldados que entraram e sitiaram a capital. Não são registros epistolares, em alguns casos, porém nos ajudam a entender o discurso narrativo da conquista, segundo o denominou Pastor (1993). Dentre eles, destacam-se as Cartas de Relação de Fernão Cortês e as Crônicas De Bernal Diez ou de Andrés de Tapia, entre outros. Alguns desses textos foram já contemplados no começo da segunda parte desta tese e nos serviram então de base para mostrar a grande diversidade do discurso dos cronistas na hora de narrar um mesmo episódio. Tais textos pertencem majoritariamente ao gênero derivado – se é possível utilizar essa nomenclatura no campo literário – da conquista militar.

No que se refere à conquista espiritual nos primeiros anos após a chegada do grupo dos doze (1524), infelizmente encontramos poucos documentos epistolares de membros da Ordem de São Francisco durante a nossa pesquisa. A citada interceptação de muitas cartas, assim como alguns outros episódios históricos posteriores como a queima de arquivos durante o período de independência, impediu a conservação e o acesso a muitas dessas correspondências. Podemos imaginar que muitos documentos ainda permanecem esquecidos à espera de serem encontrados um dia por algum pesquisador que se aventure nas montanhas de papéis velhos das muitas bibliotecas e arquivos da Europa e da América.

Somente três cartas – a primeira de 1526, escrita por frei Martín de Valencia; a segunda de frei Pedro de Gante de 1529; e uma de Juan de Zumárraga de 1530 – são os registros dessa primeira década da presença da Ordem na Nova Espanha. Em nenhum dos

documentos aparece qualquer alusão ao reino milenarista ou à utopia. O estilo das cartas está bem mais próximo a sua verdadeira função que é a de informar e não especular um modo místico ou providencial sobre a presença da Ordem no mais novo domínio da Coroa. Por esse motivo, a estratégia discursiva tem um caráter mais prático e próximo do espírito humanista que, como vimos, foi “trazido na bagagem” desses irmãos menores.

A primeira carta selecionada foi datada no dia primeiro de setembro de 1526, na cidade do México, somente dois anos após a chegada do grupo dos doze, que era liderado justamente pelo frei Martín de Valencia, autor da mesma. No fim da carta, constam as assinaturas de alguns dos outros onze companheiros de frei Martín. A missiva inicia, como é habitual, com um solene *salutio*, de acordo com a importância do destinatário “*Muy singular y esclarecido Príncipe, Emperador y Rey Carlos V*”. A seguir, na *introdutio*, o religioso expõe ao monarca espanhol, em poucas linhas, as boas novas sobre a perspectiva positiva da conversão dos indígenas. Frei Martín nota também a importância da presença da Igreja nessas terras, destacando a prioridade do repartimento das terras e a criação de povoados para ajudar na conversão dos nativos – tal tema foi motivo de grande controvérsia entre os governantes e até entre os próprios irmãos. Já no início, o religioso destaca o pedido do imperador de ser informado sobre as necessidades da Nova Espanha para conseguir a conversão dos naturais:

Muy singular y esclarecido Príncipe, Emperador e Rey: - Después de haber escripto una carta los padres dominicos e nosotros juntamente a V. M. nuestro emperador y rey, nos fue mostrada una instrucción que Luis Ponce, santa gloria haya, trajo, por la cual, señor, sois visto querer e desear saber y ser alumbrado cerca de lo que conviene a esta tierra e Nueva España para que así a todo Y. M. provea, máxime al provecho y conversión de estos naturales infieles.(Carta de Frei Martín de Valencia, 1º de novembro de 1526)

Essa solicitação por parte do monarca, com o tempo, incentivou alguns membros da Ordem Seráfica a iniciar o estudo das culturas locais como uma forma, de um lado, de “diagnosticar a doença” para depois “receitar e curar”, de acordo com Bernardino de Sahagún; e de outro, de adaptar os desenhos dos códices pré-hispânicos para a edição dos catecismos que ajudariam nesses primeiros momentos da evangelização, como fez Pedro de Gante.

A insistência do monarca para que fosse feito um estudo das culturas locais nos remete à preocupação dos humanistas em obter conhecimento mais aprofundado da natureza humana. Tal interesse, como já foi observado, determinou que campos do saber como a medicina e a navegação avançassem consideravelmente. O encontro do quarto continente e o contato com

novas culturas provocou um duplo interesse desde os primeiros anos da descoberta colombiana: primeiro, a erradicação do paganismo indígena e, segundo, o conhecimento da cultura dos nativos.

Por determinação do rei Carlos V e da rainha Dona Joana e incentivado pelo presidente da segunda audiência do México Sebastián Ramírez de Fuenleal, os religiosos, na figura de Frei Juan de Zumárraga, foram levados a um estudo sistemático das culturas locais. Ironicamente, Frei Diego de Landa, na região de Yucatán, que pouco tempo após sua chegada, como forma de erradicar as antigas crenças dos indígenas, mandou queimar os códices assim como o resto dos documentos, decidiu posteriormente apoiar a iniciativa de seus companheiros da Ordem a empreender uma pesquisa que se estendeu pelas décadas seguintes e deu como resultado um excelente estudo sobre a cultura Maia.

Em um segundo momento, frei Martín de Valencia, por solicitação do monarca, fez um parecer sobre um dos assuntos que, desde os primeiros contatos com os naturais, preocupava todos que tinham a missão de doutriná-los, não apenas afastando-os das antigas crenças como também fazendo-os viver em sociedade com os recém-chegados.

Pero porque allí se platicó si sería bien que alguna ciudad se quedase sin repartimiento para V. M., diremos lo que sentimos, y crea V. M. que a ninguno más añadimos ni queremos más su bien que el de nuestro emperador y rey, y por tanta nos parece que todos se deben de repartir y encomendar, porque todas han de tener y estar en nombre de V. M., y ninguno tener, como dicen, horca y cuchillo. [...] La tierra toda es de V. M.; ponga en ella la imposición que le pluguiere, pero nada quede sin se encomendar, si así a todos pareciere convenir. (Carta de Frei Martín de Valencia. 1º de novembro de 1526)

Frei Martín, ao fazer um parecer favorável sobre o que mais convém à nova terra e à sua gente, cita o tema do repartimento. Tal instituição tinha como objetivo frear os graves problemas derivados da política de encomendas, que desde a colonização das ilhas colocava em risco a existência indígena. A diferença entre a encomenda e o repartimento remete-nos aos primeiros momentos da colonização, quando os indígenas eram repartidos entre o rei, os conquistadores e os vizinhos. Em muitas ocasiões, os termos encomenda e repartimento foram empregados como sinônimos, mas considerando que nos territórios da Nova Espanha o mais usual era o de encomenda, a escolha do religioso pelo outro substantivo não nos parece casual. O *repartimento* recuperado na carta do religioso evoca o início da colonização e faz referência de forma quase melancólica ao desejo da rainha católica Isabel de Castela, avó do monarca, de oferecer ao indígena a oportunidade de serem cristianizados e, ao mesmo tempo,

Lopez. J.I

civilizados, podendo, deste modo, garantir aos naturais os mesmos direitos do resto de seus súditos.

Assim, a análise da primeira carta traz à tona dois assuntos fundamentais para entender a problemática da convivência entre os naturais e os espanhóis nas primeiras décadas da colonização americana. O autor faz um alerta para que o chamado período continental ou *intermédio*, segundo a denominação de Cueto (1996, p. 22), não repetisse os mesmos erros da conquista anterior chamada *antillana* ou *temprana*, que foi desastrosa e já deixava claro que se continuasse com as mesmas práticas, em pouco tempo não haveria mais indígenas para encomendar e muito menos para cristianizar.

No dia 27 de junho de 1529, frei Pedro de Gante escreveu aos seus irmãos da Ordem da província de Flandres para informar sobre o andamento da evangelização. Essa carta, que já foi citada anteriormente, tem um singelo tom familiar que a diferencia do estilo mais sóbrio das outras cartas enviadas à Coroa. Porém, todas elas revelam-nos um religioso carregado de humildade para reconhecer os seus méritos e a difícil missão que lhe foi atribuída.

Como já observamos linhas acima, frei Pedro faz observações sobre a qualidade da terra e das gentes que a habitam, dando ênfase às manifestações religiosas dos naturais e ao seu medo natural dos deuses.

Los demonios de esta tierra tenidos por dioses eran tantos y diversos, [...] A ciertos de ellos sacrificaban corazones de hombres, a otros sangre humana; a cuales sus propios hijos; a cuales algunas codornices; pájaros a otros [...]y tenían entendido que de no ofrecerles lo que pedían, serían muertos por ellos y consumidos en cuerpo y alma. Creyendo tal, sacrificaban a sus dioses, que no eran sin demonios, no por amor sino por miedo. (Carta de Frey Pedro de Gante, 27 de junho de 1529)

Nesse breve fragmento, podemos observar uma das principais idéias subjacentes ao ideário erasmista e, posteriormente, à reforma proposta por Martinho Lutero: a idealização de um Deus bondoso que seria adorado pelo seu amor aos homens e não pelo temor ao castigo. É nesse ponto que os reformistas criticavam abertamente a venda de indulgências e de perdões. A imagem de um Deus misericordioso que ama todos os seus filhos e é adorado sem temor estava entre as reivindicações dos reformistas e parece estar latente no conteúdo da carta de frei Martín.

Sahagún e os Colóquios dos Doze

Talvez o documento mais importante da primeira década seja aquele que recolhe o resultado dos primeiros colóquios estabelecidos entre os principais senhores indígenas e o grupo dos doze em 1524, pouco após a sua chegada.

Embora tenha sido redigido quarenta anos após o acontecimento e por uma pessoa que não estava presente, o texto apresenta um retrato perfeito dos primeiros momentos da colonização, sendo fiel à complexidade do encontro das duas culturas antagônicas que tentavam se aproximar por meio do diálogo – este era, por sua vez, um dos gêneros por excelência do pensamento humanista.

Os Colóquios poderiam ter sido a ocasião perfeita para anunciar diante dos principais representantes da comunidade nahua o caráter divino da missão dos religiosos. Porém, aconteceu o contrário: desde as primeiras palavras, os franciscanos deixaram claro que eram tão homens quanto os que escutavam, não tinham nada de deuses e nem vieram do céu.

O texto prossegue, capítulo a capítulo, explicando os diferentes aspectos que justificam a sua presença na terra indígena, sem que em momento algum se fizesse referência a temas como utopia, novo mundo ou milenarismo. Até porque os indígenas supostamente não teriam entendido esses assuntos, embora possuíssem crenças baseadas em presságios que, como puderam observar os próprios religiosos, em muitos pontos tinham uma dramática semelhança com a que não podiam ou não queriam revelar. Por extensão as religiões mesoamericanas eram de caráter antropocêntrico e assim próximas do pensamento humanista vigente naqueles momentos.

Embora o evento tenha sido documentado por Frei Bernardino de Sahagún quase quatro décadas após a realização dos encontros, podemos supor que ele tenha sido fiel ao que foi tratado nos colóquios. Caso o relato tivesse sido falsificado – algo que não parece ter muita afinidade com o caráter de Sahagún –, ele teria ajudado a solucionar a situação crítica pela qual a Ordem passava naquele momento em que o texto foi redigido porque a questão da sagrada missão manteria o interesse da Coroa espanhola pela evangelização proposta pela Ordem Seráfica. Apesar da dificuldade que os principais devem ter tido para entender o que os religiosos estavam contando sobre a fé cristã e seus mistérios, a réplica deles, por irônico que possa parecer, foi de um tom marcadamente místico e com grandes doses de superstição.

Tais referências místicas vão desde a origem de deus até os elementos que supostamente ele traz consigo tais como pedras preciosas dos mais diversos tipos, as quais

lhes foram entregues dentro de um estojo ricamente ornamentado como presente do monarca espanhol e que os principais consideraram como um cofre de riquezas divinas. O valor místico das pedras preciosas nas culturas mesoamericanas reforçava a idéia dos indígenas de que os recém-chegados tinham uma missão divina – essa oportunidade, porém, não foi estrategicamente aproveitada pelos missionários. Nas décadas seguintes, como analisaremos mais atentamente depois, as cartas mostraram uma paulatina mudança de estilo: foi da advertência prudente até os ataques mais diretos, encabeçados pelo padre Jerônimo de Mendieta. O religioso, como adverte Cordiviola (2009), é o verdadeiro porta-voz das ilusões perdidas: “*Mendieta señala el melancólico fin y cierra a la vez un proyecto*”.

Podemos vislumbrar através da obra deixada por Mendieta o período da Idade de Ouro da evangelização. Suas cartas talvez apresentem a chave para entender que o chamado Reino Milenário e a sublimação do desejo de um Novo Mundo, conforme afirma Phelan (1973) foi mais o produto de um determinado momento, de uma determinada situação e de um determinado grupo de pessoas do que propriamente produto de um desejo coletivo como parece evidente nos estudos desse autor e de alguns outros.

Os anos trinta: entre o sol e a lua, a Virgem de Guadalupe

A segunda década da presença da Ordem na Nova Espanha foi marcada por fatos importantes como a chegada da Segunda Audiência, presidida por Ramírez de Fuenleal, e a consequente instauração do Vice-Reino em março de 1535, com a chegada do primeiro vice-rei Dom Antonio de Velasco no mesmo ano.

Porém, certamente, o acontecimento mais importante para impulsionar a crença no Novo Mundo foi a controversa aparição da Virgem de Guadalupe no Monte Tepeyac em dezembro de 1531. Tal fato foi, sem dúvida, um dos pontos altos da tentativa de colonização do imaginário nas terras da Nova Espanha. Diante das muitas dificuldades enfrentadas tanto pelos religiosos como pelos naturais, a aparição de Nossa Senhora foi decisiva para o processo de interação das duas culturas antagônicas. A história dita oficial não discute a veracidade da presença da Virgem no Monte Tepeyac, porém, muitos outros duvidam dessa aparição e consideram o milagre como um recurso estratégico para atrair os indígenas para a fé cristã. A questão ganha maior controvérsia quando pensamos numa estratégia ideada por quem e com que objetivo. A primeira vista esta pergunta e a sua conseguinte resposta parecem óbvias. Nas próximas linhas, no exame da epistola de Zumárraga, descobriremos que não há tanta obviedade assim.

Também nessa década houve um momento de inflexão entre dois períodos. A morte de Erasmo de Rotterdam em 1536 marcou o início do desprestígio do seu pensamento e da proibição de suas obras na Península e nas colônias. Nas décadas seguintes, a aproximação de alguns dos postulados do pensador holandês do movimento reformista e, por extensão, da estrita observância da regra de ordens religiosas como a franciscana favoreceu o distanciamento entre o velho e o novo modo de entender a evangelização americana, bem como permitiu uma nova postura da Coroa espanhola em relação ao clero regular.

Veremos na seqüência, a partir da análise da epistolografia franciscana, como o exame de fontes documentais pode mostrar uma visão diferente dos fatos. Tal perspectiva coloca Antonio Valeriano, autor do *Nican Mopohua*, como o mais provável incentivador da história através da obra ficcional.

Embora a carta à qual nos referimos antes tenha sido escrita na década anterior, no dia sete de dezembro de 1530, ela será incluída nesse momento pela importância do seu conteúdo nos acontecimentos posteriores à segunda década da presença dos espanhóis nos territórios do atual México.

O texto do padre Zumárraga mostra-se um bom exemplo de epístola humanista, tal qual examinamos por meio da carta redigida pelo próprio Erasmo de Rotterdam apresentando ao pensador espanhol Juan Luis Vives. Obedecendo ao preceito de Erasmo, a carta que analisamos de Frei Juan, primeiro bispo do México e uma das vozes mais importantes da comunidade novo-hispana, trata de diferentes aspectos da evangelização com uma estrutura simples, elegante e de caráter exemplar.

A intenção do autor é mostrar, através dos diversos incisos, as vicissitudes pela quais passa a sua missão junto de seus irmãos nas terras americanas, a fim de persuadir o monarca sobre as possíveis soluções dos vários conflitos. Essa carta, sem dúvida, confirma-se como uma das mais importantes do epistolário franciscano, tanto pela riqueza de dados que nos oferece como por ser uma das primeiras, senão a primeira, carta americana a fazer referência ao mito da aparição da Virgem de Guadalupe. Porém, como poderemos ver ao confrontar a epístola com a conhecida história do milagre da aparição, alguns dados nos oferecem novas interpretações da história do mais famoso mito latino-americano.

Frei Juan de Zumárraga, como já foi observado, chegou ao México em 1527, ainda com o título de bispo sem consagração, o que só aconteceu oficialmente em 1533. Desde o primeiro momento, teve que enfrentar a hostilidade dos governantes do futuro Vice-Reino da

Nova Espanha, especialmente do governador do Panuco e presidente da Primeira Audiência (1527) Blasco Nuño de Guzman.

Essa audiência enviada pelo monarca Carlos V tinha como um dos seus principais propósitos neutralizar o crescente poder de Fernão Cortês e, ao mesmo tempo, fiscalizar se as ordens enviadas pela Coroa estavam sendo obedecidas.

O autor da carta divide as suas idéias em diferentes parágrafos e cada um deles oferece uma série de informações. Os dados se sucedem e se complementam para confluir na temática central da missiva: informar ao monarca espanhol sobre os avanços no processo de evangelização dos naturais e sobre os obstáculos encontrados por parte dos indígenas e dos próprios espanhóis. Nas próximas linhas vamos mostrar, de modo fragmentado, o texto da carta com a correspondente análise dos seus aspectos mais importantes. Esta carta pode ser encontrada também nos anexos.

Antes de começar propriamente a análise, é importante observar como a epístola redigida por um dos principais envolvidos no assunto pode ter sido indiretamente a fonte de inspiração do que até hoje é considerado um dos mitos mais importantes da história da Igreja na América Latina: a Virgem de Guadalupe.

Como identificado no texto *Nican Mopohua*, escrito pelo ex-aluno e posteriormente professor do Colégio de Santa Cruz e governador de Tenochtitlan Antonio Valeriano, a Virgem apareceu ao índio Juan Diego em dezembro de 1531. Vejamos, então, o relato da primeira aparição contido no *Nican Mopohua*:

Passados dez anos da conquista da cidade México, jazem já por terra e o escudo, por todos os cantos estão rendidos os habitantes do lago e do monte.

Desse modo teve começo, deu flores, abriu seus brotos a fé, o conhecimento daquele por quem vivemos, o verdadeiro Deus Téotl. Exatamente no ano de 1531, quando se tinham passado poucos dias do mês de dezembro, sucedeu que havia um pobre digno, camponês do lugar. Seu nome era Juan Diego, segundo consta, habitavam em Cuauhtitlan.

E no que se refere às coisas de Deus, tudo aquilo pertencia a Tlatilolco. Era pois um sábado, ainda era noite. Vinha em busca das coisas de Deus e de suas mensagens. E quando chegou ao lado da pequena colina, no lugar chamado Tepeyac, já estava amanhecendo. Ouviu cantar no cume da pequena colina: como se distintos pássaros preciosos cantassem e se alternassem [...] Juan Diego estacou e disse a si mesmo: "Porventura eu mereço? É por dignidade minha que o ouço? Será que não estou sonhando? Será que o que estou vendo não é uma miragem? Onde me vejo que estou?"

La onde que ficaram nossos passados, os anciãos, os nossos avos? Lá na terra da flor, na terra de nossa carne? Lá dentro do céu? Eu tinha os olhos fixos no cume da pequena colina, no rumo por onde sai o sol de lá para cá saia o precioso canto celestial.

E quando finalmente o canto cessou, quando tudo ficou em paz ouviu que o chamavam lá do cume da colina, e lhe diziam: “Digno Juan, digno Juan Diego” foi então que ousou ir para onde o chamavam. Seu coração em nada se alterou, nem teve temor algum. Ao contrário, se sentiu muito contente, muito alegre. Foi ao subir a colina que viu uma senhora que estava ali de pé, que o chamava para que fosse a ficar ao seu lado. Quando chegou a sua presença, muito se admirou de sua perfeita autoridade. Sua roupa lançava raios. E já a pedra e os penhascos onde estava de pé, ao receber como flechas os raios e a claridade, pareciam de esmeraldas preciosas, jóias pareciam, a terra resplandecia com os resplendores do arco-íris. [...]inclinou-se diante dela, ouviu seu pensamento e sua palavra sumamente recriadora, muito esclarecedora, como algo que atrai e procura amor.

Disse-lhe: “ouve, filho meu, o mais desamparado, digno Juan: para onde vais?” e ele respondeu: “senhora e rainha minha, menina: tenho de chegar a tua casa de México Tlatelolco, para seguir as coisas divinas que nossos sacerdotes, que são imagens de nosso senhor nos dão”.

Então ela conversou com ele e lhe revelou sua preciosa vontade. Disse-lhe: “sabe e guarda seguro no teu coração, filho meu o mais desamparado, que eu sou a sempre Virgem, Santa Maria, Mãe do Deus de Grande verdade, Teótl, Daquele por quem vivemos, do criador de pessoas, do dono de tudo o que está próximo e longe, do Senhor do Céu e da Terra.

“Quero muito e desejo vivamente que neste lugar construam minha ermida. Nela mostrarei e darei as gentes todo o meu amor, minha compaixão, minha ajuda e minha defesa. Porque eu sou a mãe misericordiosa, tua e de todas as nações que vivem nessa terra, que me amem, que me falem, me busquem e em mim confiem. Ali hei e ouvir seus lamentos e prover remédio e curar todas as suas misérias, penas e dores.

E para que essa misericórdia se realize, vai ao palácio do Bispo do México, e lhe dirás de que modo eu te envio como mensageiro, para que lhe reveles o muito que desejo que aqui me faça uma casa, que levante meu templo no plano. “Tu lhe contarás tudo o que viste e admiraste e o que ouviste...”. (MULTHAUPT, PRÉGARDIER, 1989, p. 14-15)

Como veremos a seguir, os protagonistas, assim como os fatos mais marcantes da aparição, estão presentes na carta, porém, em momento algum se faz referência ao milagre. Ao contrário, o bispo acusa os indígenas de enganá-los com diferentes estratégias para continuar adorando seus ídolos anteriores, afirmando que um deles era situado no Monte Tepeyac, exatamente onde a Virgem se apareceu a Juan Diego.

A carta inicia, como é de praxe em todas as cartas destinadas à Coroa, com o cumprimento oficial ao monarca espanhol e, nesse caso particular, acompanhado da informação sobre o local e o santo correspondente ao dia em que foi redigida.

Santificada, Cesárea, Católica Majestad, el Emperador Don Carlos, nuestro Señor Rey:

Más Sublime y Augusta Majestad, desde esta Ciudad de México, capital de la Nueva España, en el día de San Ambrosio, en el año de Nuestro Señor Jesucristo de mil quinientos treinta, os saludo. (Carta de Frey Juan de Zumárraga. Sete de dezembro de 1530)

No primeiro parágrafo é enfatizado o objetivo principal da carta que é, como já foi dito, informar sobre o processo de evangelização dos naturais. O religioso revela sutilmente que um dos problemas para cristianizar os indígenas é sua grande superstição, mas, por outro lado, essa mesma crença tem ajudado a persuadi-los.

Su gente siempre ha sido despreciablemente supersticiosa, viendo siempre malos agüeros y portentos [...] Esa tendencia hacia la superstición y la credulidad, ambas cosas, nos han ayudado, e impedido a la vez, a continuar con nuestra campaña de hacer que la adoración al demonio se troque en Cristianismo. (Carta de Frey Juan de Zumárraga. Sete de dezembro de 1530)

Desta maneira, Zumárraga justifica, por um lado, as dificuldades na evangelização e, por outro, antecipa a solução dada: o uso da superstição indígena a favor do trabalho dos missionários. Esse tipo de argúcia retórica responde ao princípio idealizado por Ainsa (1998, p.56) da “*fuga hacia adelante*” que marcou intensamente o discurso americano, como já observamos.

No parágrafo seguinte, o autor não deixa de fazer um comentário, que surpreende por partir de um religioso que se diz protetor dos indígenas: “*Los conquistadores españoles, en sus primeras matanzas en estas tierras, hicieron una admirable labor*”. Podemos imaginar que esse admirável trabalho, como o próprio autor esclarece posteriormente, seja a destruição dos templos e ídolos pagãos, porém, a palavra matança não nos parece então muito acertada. Ela nos remete ao pensamento citado anteriormente de Joseph Perez (2001, p. 98) sobre a correspondência existente entre a ação evangelizadora e a conquista: a campanha militar era legitimada pela conquista espiritual e o saque das riquezas era compensado pelo fato de darem aos indígenas a possibilidade de conhecer a palavra de Deus e a vida cristã.

Igualmente, em outra parte da carta, o bispo faz referência aos nativos de um modo um tanto inadequado: “*Esos hipócritas salvajes, escondieron sus impías imágenes en esos lugares*

Lopez. J.I

santos, creyendo que nunca se descubrirían”. Podemos ver nessa pequena observação do Bispo o fenômeno conhecido no âmbito dos estudos culturais como ambivalência, que se caracteriza por produzir no indivíduo um processo simultâneo de negação e de identificação com o outro. Por um lado, há uma aproximação e valorização da cultura e dos costumes indígenas, mas, por outro, um efeito contrário de desprezo e desvalorização. Esse processo se difere bastante da demonização praticada pelos colonizadores, para quem era preciso considerar o indígena com desprezo, afastando-o do convívio. Essas duas formas de entender a natureza do indígena configuram os modos de relação estabelecidos entre os principais envolvidos no processo de colonização e os novos súditos da Coroa.

A destruição dos templos e dos ídolos, e, principalmente, a construção de igrejas sobre as ruínas dos edifícios anteriores – em alguns casos usando as mesmas pedras – simboliza esse processo de reconstrução material e espiritual do Novo Mundo. O modelo adotado seguiu os passos dos primeiros cristãos com uma possível interferência do pensamento erasmista que propunha a volta ao evangelismo inicial: *“Sin embargo, nos, sólo emulamos a esos primeros evangelistas Cristianos, que levantaron sus altares en donde los romanos, griegos, sajones, etcétera”*.

No entanto, no próximo parágrafo o autor deixa transparecer que a substituição dos cultos nem sempre foi bem sucedida. Como podemos ver nas linhas abaixo, a carta aborda um dos maiores obstáculos para a evangelização: a perpetuação dissimulada dos cultos anteriores por parte dos indígenas, aproveitando a inocência inicial dos religiosos.

Ya os hemos mencionado acerca de nuestro éxito, durante nuestro primer año o algo así, en esta Nueva España, al encontrar y destruir miles de ídolos que los conquistadores habían visto. Cuando al fin, ya no estaba a la vista ninguno de ellos y cuando los indios juraron antes nuestros Inquisidores que ya no había ni uno en lugares escondidos, nos, no obstante, sospechamos que los indios todavía seguían venerando a esas viejas deidades prohibidas, en privado. [...] Nosotros, nos sentimos muy satisfechos de haber vuelto a descubrir y destruir, otra vez, tantos objetos sacrílegos... Hasta que, después de algún tiempo, nos dimos cuenta de que los indios sólo buscaban apaciguarnos y mofarse de nos. Esto no tiene la menor importancia, ya que en ese caso, lo mismo nos hubiera ofendido su impostura. Parece que nuestros severos sermones, provocaron una verdadera industria entre los artesanos indígenas, ya que apresuradamente fabricaron esas figuras, sólo con el único propósito de que fueran mostradas y rotas delante de nos, en una aparente sumisión ante nuestras amonestaciones. (Carta de Frey Juan de Zumárraga. Sete de dezembro de 1530)

Observando ainda essa mesma questão, podemos entender porque a carta de Zumárraga se confirma como uma das mais interessantes do *corpus* epistolar desta tese: ela contempla múltiplos aspectos referentes às primeiras relações entre os indígenas e os religiosos. Como mostramos no início desta análise, o episódio da aparição da Virgem – posteriormente chamada de Guadalupe – foi um dos momentos mais relevantes da evangelização mexicana. A história foi narrada pela primeira vez pelo professor do Colégio Franciscano de Santa Cruz Antonio Valeriano e é até hoje motivo de grande controvérsia, pois parece que uma parte foi extraída da carta e foi reelaborada para construir um dos mais importantes milagres da cristandade.

Objeto de denúncia por parte dos franciscanos, a continuação dissimulada dos cultos pré-hispânicos parecia estar presente no episódio da aparição, pois a escolha do local não parece fortuita já que era onde acontecia o culto da deusa-mãe Tónatzin. Esse fato, no entanto, não tem importância para o bispo porque, segundo ele, edificar onde antes se venerava um culto pagão era uma forma de terminar com a falsa idolatria. Vale reiterar que em momento algum o religioso faz referência à aparição de Nossa Senhora.

En un punto de la tierra llamada Tepeyaca, al norte de aquí y al otro lado del lago, había un lugar en donde los indios adoraban a Tónatzin, una especie de Madre Diosa, y nos, hemos mandado construir allí un santuario a la Madre de Dios. A petición del Capitán General Cortés, le hemos dado el mismo nombre de Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, como el que está situado en el lugar de donde él proviene, la provincia de Extremadura en España. (Carta de Frey Juan de Zumárraga. Sete de dezembro de 1530)

Vale também ressaltar que a Virgem de Guadalupe tinha uma especial importância para os franciscanos, pois a maior parte dos irmãos enviados à Nova Espanha pertenciam à da província São Gabriel na região de Extremadura, na Espanha. Região onde o culto guadalupano, na sua forma peninsular, tinha grande importância. Ao mesmo tempo grande parte dos conquistadores do Novo mundo, entre eles o próprio eram procedentes de esta região extremeña.

Em outro fragmento da carta, Zumárraga agradece ao monarca por ter enviado vários enxertos de rosa que, como menciona o autor, adaptaram-se muito bem ao clima da região, brotando durante todo o ano. Esta informação contradiz a história de *Nican Mopohua* que disse que quando a Virgem apareceu não era época de florescimento das rosas.

Enviou-me ao cume da colina, onde antes a vira, para que ali colhesse diferentes flores de Castela. Depois que as colhi, trouxe-as para baixo,

ao sopé do cerro. E ela, com as suas mãozinhas, as recolheu; outra vez coloquei-as na dobra de minha manta, para vir trazê-las a ti, e a ti, em pessoa as entregar.

Ainda que eu soubesse que o topo da colina não é lugar onde brotam, que ali é só pedra, nem por isso me surpreendi ou duvidei. (MULTHAUPT, PRÉGARDIER, 1989, p. 21-22)

Contudo, não estamos analisando a carta de Zumárraga para questionar a veracidade do milagre e sim para observar os detalhes do acontecimento que, sem dúvida, possui relação com o conteúdo da epístola. No seguinte fragmento da carta surge o nome de Juan Diego, um simples e devoto indígena que cuida das flores. Mais uma vez, em momento algum o personagem é associado ao milagre da aparição da Virgem.

Queremos dar las gracias a Vuestra Generosa Majestad por vuestro regalo, que ha sido traído por la última carabela: los muchos injertos de rosas que nos habéis mandado de vuestro Real Invernadero para suplir aquellas que nos trajimos en un principio. [...] Quizás interese saber a Vuestra Majestad que nunca antes crecieron rosas en estas tierras, y que las que nos plantamos, han florecido tan exuberantemente como nunca antes nos lo hemos visto, ni siquiera en los jardines de Castilla. El clima aquí es tan saludable como el de una eterna primavera, y por eso las rosas florecen abundantemente durante todo el año, incluso en este mes (que es diciembre cuando nos os escribimos) que de acuerdo a nuestro calendario es mitad del invierno. Y nos, nos consideramos muy afortunados en tener a un jardinero altamente capaz, en la persona de nuestro fiel Juan Diego. (Carta de Frey Juan de Zumárraga. Sete de dezembro de 1530)

A carta está configurada, conforme já dissemos no início desta análise, como um informe e mostra diversos aspectos referentes ao processo de evangelização, desde as dificuldades enfrentadas pela resistência dos indígenas para abandonar suas antigas crenças e a forma dissimulada de perpetuá-las até a esperança de superá-las, “edificando” novas crenças sobre as antigas. O bispo também aproveita a correspondência para agradecer a grande ajuda do monarca e, particularmente, o envio dos enxertos de rosas.

A retórica empregada pelo religioso persuade o destinatário da carta sobre os problemas enfrentados e, com um tom sereno e carregado de esperança, mostra as possíveis soluções para superar os obstáculos. Porém, reiteramos que a importância da carta reside no fato de que ela apresenta os elementos e as circunstâncias históricas envolvidas na construção do mito da Virgem de Guadalupe; ao mesmo tempo, a partir dos detalhes que nos fornece, podemos entender como a nova sociedade hispano-indígena foi surgindo.

Confrontando, então, o conteúdo da carta com o texto do *Nican Mopohua* e também com os fatos já conhecidos que propiciaram a adoração da Virgem de Guadalupe como padroeira dos mexicanos, atrevemo-nos a afirmar que o surgimento do mito foi obra dos próprios indígenas como uma forma de adaptar as suas crenças à nova religião. A nosso favor temos a denúncia do padre franciscano Bernardino de Sahagún contra o modo como os indígenas empregaram o mito da aparição para continuar a sua idolatria pagã. A escolha da imagem da Virgem de Guadalupe para enfeitar o estandarte dos revolucionários que lutaram pela independência da Espanha é também sintomática da relação do culto com o mundo indígena.

Cerca de los montes hay tres o cuatro lugares donde solían hacer muy solemnnes sacrificios, y que venían a ellos de muy lejas tierras. El uno de estos es aquí en México, donde está un montecillo que se llama Tepeacac y los españoles llaman Tepeaquilla, y ahora se llama Nuestra Señora de Guadalupe. En este lugar tenían un templo dedicado a la madre de los Dioses, que ellos la llamaban Tonantzin, que quiere decir nuestra madre. Allí hacían muchos sacrificios a honra de esta diosa, y venían a ellos de muy lejas tierras, de más veinte leguas de todas estas comarcas de México, y traían muchas ofrendas: venían hombres y mujeres y mozos y mozas a estas fiestas. Era grande el concurso de gente en estos días; y todos decían «vamos a la fiesta de Tonantzin»; y ahora que está allí edificada la Iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe, también la llaman Tonantzin, tomando ocasión de los predicadores, que a Nuestra Señora la Madre de Dios la llaman Tonantzin. De dónde haya nacido esta fundación de esta Tonantzin no se sabe de cierto; pero esto sabemos de cierto, que el vocablo significa de su primera imposición a aquella Tonantzin antigua; y es cosa que se debería remediar, porque el propio nombre de la Madre de Dios, Señora nuestra, no es Tonantzin sino Dios y Nantzin. Parece esta invención satánica para paliar la idolatría debajo la equivocación de este nombre Tonantzin; y vienen ahora a visitar a esta Tonantzin de muy lejos, tan lejos como de antes; la cual devoción también es sospechosa porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora y no van a ellas, y vienen de lejas tierras a esta Tonantzin como antiguamente. (SAHAGÚN, 2001, p. 1050)

Tal estratégia de acomodação religiosa não foi exclusiva dos mexicas, mas também foi adotada por muitos outros povos como uma forma de sobrevivência das suas antigas crenças.

Por estas distintas razones, que son siempre difícil de distinguir en la práctica, los historiadores indígenas nahuas y mayas adoptaron lo que hoy llamaríamos de “mito cristiano” del origen del hombre y de la historia de la salvación cristiana y procuraron adaptar a él las historias de su pueblo. Estas adaptaciones tomaron formas distintas y siguieron estrategias diversas según el autor o el pueblo. En fin, se trato de un

proceso dialógico en que los indígenas supieron escuchar a los españoles y en que estos también supieron atender la razón de los primeros. (NAVARRETE, 2000, p. 17)

Independente de o mito ser uma adaptação indígena ou cristã – ou talvez uma aparição real da Virgem – o importante é que ele ajudou os religiosos a introduzir o culto cristão entre os nahuas e, ao mesmo tempo, estes últimos puderam manter o culto à Deusa Mãe na figura de Nossa Senhora, sem muitas interferências dos religiosos. Este foi o início do sincretismo – ou da transculturação religiosa – que até hoje predomina nas religiões americanas, como uma forma encontrada pelos dois lados para evitar grandes conflitos nas primeiras décadas.

Para alguns religiosos havia a necessidade de um evento para firmar o elo entre a fé cristã e os indígenas, porém, entre os franciscanos, liderados por frei Juan de Zumárraga, como já observamos há pouco, a idéia de um estratégico milagre não era bem vista.

Era preciso não somente que os índios pudessem decifrar as imagens, mas que elas se tornassem, para eles, portadoras de uma parcela de divindade. Se o primeiro obstáculo implicava apenas acostumar-se progressivamente com os códigos icônicos e iconográficos do Ocidente, o segundo exigia que os índios tivessem a experiência subjetiva do sobrenatural cristão. Ora, de início a igreja foi contra os milagres, que, aparentemente, só desempenhavam um papel secundário na conversão dos indígenas. A rejeição dos milagre, manifesta em Franciscanos como Motolinia, Sahagún e o arcebispo Montufar, correspondia a uma concepção otimista, triunfalista, até da evangelização. Refletia e sustentava uma opinião indigenista segundo a qual o entusiasmo dos índios em receber a fé tornara desnecessárias intervenções religiosas. Percebe-se aí igualmente a influencia secreta, mas incontestável do erasmismo, que inspirou algumas inquietações no Arcebispo de México Juan de Zumárraga. (GRUZINSKI, 2003, p. 277)

No dia dezessete de novembro de 1532, menos de dez anos depois da chegada do grupo de “*Los Doce*”, o frade franciscano frei Martín de Valencia, líder do grupo, redigiu uma nova carta-informe que pode nos servir também de exemplo destes primeiros anos de convivência entre espanhóis e indígenas.

Na carta, frei Martín agradece primeiramente a boa vontade do monarca em “*avernos traydo á este Nuevo Mundo*” e por ter dado a oportunidade de evangelizar um povo que, ainda com as marcas da luta nos seus corpos e nas suas almas, aceitaram de bom grado a palavra do único Deus verdadeiro: “*abemos procurado de traer á estos gentiles el verdadero conocimiento y corral de las obejas christianas*” (TORENO, 1877, p. 55).

O religioso mostra detalhes da recepção que a missão franciscana teve por parte dos indígenas nos primeiros momentos da evangelização, com a destruição sumária dos ídolos e templos pagãos. Registra também o número de batizados realizados pelos doze: chega a cem mil por cada religioso. A conversão em massa dos indígenas será um dos principais feitos da Ordem nos primeiros momentos e, ao mesmo tempo, uma das causas da acusação contra a Ordem Seráfica por parte das outras ordens. Além disso, o estudo das línguas locais é mencionado na carta como um meio de aproximar a palavra de Deus dos indígenas. Com o passar do tempo, o objetivo de evangelizar nas línguas nativas foi motivo de polêmica por parte da Coroa espanhola, mas o uso generalizado das línguas indígenas na colônia só foi abandonado vários séculos depois.

Depois do informe do bom andamento da missão evangelizadora, frei Martín louva a figura do primeiro bispo da Nova Espanha, Frei Juan de Zumárraga, a quem agradece a grande ajuda para conter a fúria contra as ovelhas cristãs por parte dos lobos – nome usado para referir-se aos espanhóis. O próprio bispo sofreu várias graves acusações por parte dos espanhóis e, por isso, Frei Martín oferece na carta o seu apoio, assim como o de seus irmãos, ao companheiro da Ordem, colocando-se como testemunha de que todas as ações empreendidas pelo bispo foram justas e necessárias. A presença de ouvidores reais criou um grande mal-estar entre os membros da Ordem e, em um tom que combina o discurso oficial com a acusação atenuada diante do que consideravam uma intromissão, com o tempo, foi um verdadeiro problema, colocando em risco o futuro das ordens mendicantes no novo programa evangelizador da Coroa.

Em outra correspondência enviada pelo pioneiro frei Pedro de Gante à Coroa espanhola no dia 31 de outubro de 1532, foram solicitadas provisões de milho para a alimentação dos nativos e, além disso, o religioso repassou alguns dos assuntos sobre o processo da evangelização, tais como a necessidade de apreender as línguas locais e a importância da construção de escolas formadoras para as crianças e, conseqüentemente, para toda a comunidade. Pedro de Gante foi um dos principais incentivadores da educação dos indígenas e o criador das escolas nas primeiras décadas do século, priorizando os meios pedagógicos para a catequização como cartilhas e pequenos doutrinários. A escola de Texcoco, fundada em 1523, ano da sua chegada, é antecessora direta da Escola de Santa Cruz de Tlatelolco, aberta treze anos depois, expoente claro da preocupação do religioso com a educação dos indígenas para integrá-los à nova sociedade.

A educação franciscana, como já observamos, teve uma dupla influência: por um lado, a das escolas pré-hispânicas e, por outro, o modelo trazido pelos religiosos inspirado nos “Irmãos da vida em comum”, que eram instituições pedagógicas destinadas a crianças e jovens nas quais os alunos viviam sem votos, porém, na pobreza, na castidade e na obediência. Nessas instituições européias, estudaram alunos como Erasmo, Calvino e Santo Inácio de Loyola, fundador da Ordem Jesuíta. Por irônico que pareça, pode ter sido através dessas instituições pedagógicas que as ideias humanistas encontraram um caminho para a Nova Espanha por meio de alunos como frei Diego Valadés, por exemplo.

É curioso observar na carta a humildade de frei Pedro para fazer o pedido de ajuda ao monarca, fazendo uso de uma alusão bíblica que não condiz em nada com a conduta mostrada pelo religioso na última década.

Le pareció a mi prelado que a mi me convenía escribir esta, como á persona que más he usado del oficio de Marta en este propósito, y por eso me atrevo a decirlo á V. M., considerando también que V.M. ajeno de aceptación de personas, no mirará la letra ni la insuficiencia del que la envía, sino de lo que en ella á V.M. se suplica, y con humildad en limosna se le pide. (Carta de Pedro de Gante. 31 de outubro de 1532)

O citado “ofício de Marta” faz uma referência ao papel de Marta, que serviu a Maria ajudando-lhe a cuidar de seu filho Jesus Cristo. Nesse caso, o papel empregado pelo padre seria o de humilde protetor “na sombra” dos indígenas.

Em 1533, uma carta redigida pelo custódio da Ordem, Frei Jacobo de Tastera, apresenta um detalhado informe da situação e das notícias sobre a receptividade dos indígenas para aceitar a palavra de Deus e a dificuldade que tinham de se aproximar de Cristo por causa da condição de escravos imposta pelos espanhóis. Para tentar dar a esse problema uma possível solução baseada nos textos sagrados, frei Jacobo compara a situação com a dos cristãos primitivos. Porém, em momento algum o frei faz referência à missão divina da Ordem nem ao messianismo, não apontando explicitamente quem faz mal aos indígenas e deixando, assim, dúvida sobre a origem real dos problemas pelos quais passavam os nativos. Ao fazer referência aos textos sagrados, frei Jacobo lança uma das questões que mais lhe preocupam: como uma pessoa pode evangelizar um indígena fazendo-o de escravo?

Qué maravilla es que fuesen (los naturales) grandes pecadores los que tienen por dioses a los demonios...? ¿Qué fueron los trabajos de los Apóstoles traer los gentiles a la fe? De cuan grandes pecados fueron los gentiles inficionados, vean al apóstol San Pablo, escribiendo á los romanos, que los declara allí a la letra “no fueron por eso hechos esclavos, mas llamados a la

fe y recibidos a misericordia [...] y el Señor dice en el Evangelio: “venid a mi los que estáis cargaos etc., que yo os refecionare”; no dijo yo os haré esclavos. (Carta de Frey Jacobo de Tastera. 6 de maio de 1533)

Tal pensamento estava presente nas bases da Bula *Sublimis Dei*, promulgada pelo Papa Paulo III quatro anos depois. Como já mencionamos, uma vez determinada a sua humanidade, o indígena deveria dispor dos meios para alcançar o bem supremo: a luz da fé. Assim, a escravidão e os maus exemplos não ajudariam o indígena a abraçar a fé, encontrando por si mesmo o caminho da salvação.

Com muita sutileza, o religioso, que nessa mesma época manteve um importante enfrentamento com o padre dominicano Frei Domingo de Betanzos devido aos ataques verbais deste último contra os indígenas, indaga sobre a natureza do adversário e o acusa, fazendo alusão direta às palavras do padre Betanzos diante do Conselho das Índias sobre a presumida incapacidade dos naturais: “*Pues vemos que nuestro adversário no cesa de poner estorvo com relaciones no verdaderas, queriendo dar a entender que los yndios desta Nueva España son incapaces*”.

Nas próximas linhas segue a crítica inicial contra o religioso dominicano de forma sutil e sem dar o nome dos autores da vileza, contra aqueles que, sem ter tido a preocupação de tentar entender a língua e a alma dos indígenas, os acusam sem conhecimento. Tal sentimento, observado por Frei Jacobo, remete-nos diretamente ao processo já citado de demonização que mostra como era mais útil criar uma imagem estereotipada e negativa dos indígenas do que tentar entender a sua natureza. Para tanto, era empregada de modo estratégico a calúnia contra os nativos porque era uma forma mais rápida de neutralizar os efeitos negativos do trabalho forçado e, ao mesmo tempo, um meio adequado de desqualificar as denúncias dos religiosos.

[...] si fue religioso, si aprendió la lengua de los indios, é que los sermones que escribió, é que los sudores é afanes que pasó para que les fuese abierta la puerta, [...] é pues esta puerta no les fue abierta para entrar á contemplar los secretos desta gente, ni los sentimientos de sus animas, porque quieren ser testigos dormidos de lo que nunca vieron [...] é pues no se aserraron los dientes para pronunciar la lengua de los indios, callen y tapen la boca a piedralodo; é pues no les aprovecharon predicando el Evangelio, á lo menos no les dañen con falsa relación en la presencia de su príncipe, que no es chico daño. (Carta de Frey Jacobo de Tastera, 6 de maio de 1533)

A vinda da Segunda Audiência, somente dois anos antes, é destacada pelo religioso para mostrar as boas relações que ela manteve com os franciscanos e como antecipou a afinidade entre os irmãos e os vice-reis Antonio de Mendoza e seu sucessor Luis de Velasco.

A conversão dos naturais, tema recorrente em muitas cartas de religiosos, ganhou no texto de Frei Jacobo grande relevância diante da exigência cada dia maior por parte dos indígenas da confissão e do batismo. Conforme relatado, aparecem suspiros, gemidos e lágrimas quando era solicitado o perdão de Deus pelos pecados anteriores.

É surpreendente se contrastamos a carta com a anteriormente analisada de frei Juan de Zumárraga, na qual o bispo denuncia a “hipocrisia” dos indígenas ao disfarçar os antigos cultos para evitar abandonar as suas crenças e serem descobertos pelos religiosos. Como se explica que os indígenas da mesma procedência e na mesma época tenham atitudes tão diferentes? A resposta pode ser a tentativa de camuflar a religião pré-hispânica no culto cristão. Porém, devemos analisar a questão a partir da perspectiva de que a aceitação da fé cristã era a única saída em um mundo que se desmoronava.

No dia 20 de dezembro de 1537, O bispo Frei Juan de Zumárraga escreve ao secretário do monarca, Dom Juan Samano, uma carta para detalhar a situação no Vice-Reino e solicitar providências. Conforme relata o bispo, as coisas nas novas terras não estavam muito boas e as dificuldades com as línguas provocavam uma completa falta de entendimento entre uns e outros, além de salientar a teimosa atitude dos indígenas em persistir com seus antigos cultos e também os problemas com os espanhóis que insistiam em voltar para a sua terra de origem.

Parece-nos que as muitas dificuldades pelas quais passou o Vice-Reino nos anos após a sua instituição fizeram com que o bispo adotasse uma linguagem mais humilde e moderada para informar sobre os assuntos que lhe preocupavam. Apesar dos conflitos enfrentados por frei Juan nos anos anteriores com a Primeira Audiência, parece que a chegada da Segunda freou, ao menos temporariamente, neutralizou os problemas entre as autoridades locais e os religiosos, já que a carta não faz menção alguma à relação entre os governantes e os irmãos.

Com um estilo de panegírico que ocupa quase toda a epístola, o bispo faz uma laudatória à generosa – em todos os sentidos – ajuda prestada pelo monarca para consolidar a evangelização dos nativos.

Aunque indigno, en mis sacrificios y pobres oraciones encomendarle siempre a Nuestro Señor, que le dé su gracia para que se salve y sirva como lo hace a sus CC. MM., bienaventurados nuestros reyes y señores, pues en tanto la tienen y estiman como v. m. y de la señora doña Juana e hijos, su estado, e por el acrecimiento y prosperidad para que haga el bien que puede a muchos que lo han menester [...] (Carta de Frey Juan de Zumárraga. 20 de dezembro de 1537)

As muitas dificuldades enfrentadas pelos irmãos na evangelização dos naturais, como é exposto em outras cartas enviadas pelo bispo ao monarca, seriam vencidas em curto prazo

com um pouco de apoio por parte da Coroa. Como já observamos anteriormente, a “*fuga hacia adelante*” descrita por Fernando Ainsa (1998, p. 56) esteve sempre presente no discurso tanto de viajantes, de cronistas, como de religiosos. Assim, para Zumárraga, a ajuda solicitada ao monarca, seja a continuação do uso dos dízimos reais ou o envio de alguma quantia, permitiria a tão sonhada construção de escolas e conventos, onde as crianças seriam afastadas do convívio das suas famílias e, conseqüentemente, das antigas crenças. Desta maneira, seria possível erradicar o paganismo nas novas terras, algo que até aquele momento não havia sido alcançado já que os fatos evidenciavam que era muito difícil afastar os adultos das suas crenças ancestrais.

Y que cada uno de ellos, bien fundados primero en la religión cristiana, desde chiquitos, con medianas letras, serán antes creídos en la condenación de sus errores y vanidades y ritos gentilicios que tenían, tan fuera de razón y harán mucho mayor fruto que ahora hacen muchos religiosos, porque vemos que los mayores todavía están en sus trece y quieren tener y no dejan sino por fuerza los ídolos y ritos acostumbrados, especial de tener muchas mujeres, poca enmienda sentimos, y en sus casamientos que se han hecho, muy poca permanencia. (Carta de Frey Juan de Zumárraga. 20 de dezembro de 1537)

A imposição da fé cristã aos naturais provocou, conforme observamos, inusitadas formas de adequação da nova crença aos cultos anteriores. Tal adaptação nem todos os religiosos tinham a perspicácia de identificar. Na carta já examinada anteriormente, Frei Juan observa o disfarce dos indígenas para manter seus antigos ídolos, que eram ocultados em lugares difíceis de achar e, inclusive, dentro dos recintos sagrados.

Esses “hipócritas selvagens”, como foram chamados por Frei Juan, custaram a aceitar a fé e os sacramentos da Igreja. Alguns religiosos, como Frei Toribio de Benavente, em uma atitude no mínimo ufanista, elogiava a sinceridade das conversões que os naturais solicitavam chorando ou de joelhos. Contudo, para Frei Juan, observador mais realista, uma das grandes dificuldades era a falta de sinceridade das conversões.

A instituição do matrimonio foi instaurada na Nova Espanha em 1537, após o reconhecimento da tão discutida humanidade dos indígenas pelo Papa Paulo III. O próprio Zumárraga havia participado do debate que tentava determinar a validade dos casamentos anteriores dos indígenas. Essa questão de difícil solução levou anos para chegar a uma possível solução, que passava pelo estudo caso a caso dos casais que seriam batizados.

O problema que se apresentava era como convencer os indígenas a desistir da poligamia e passar a viver somente com uma mulher. Sem querer ater-nos muito no assunto,

Lopez. J.I

mas a título de ilustrar a trapaça e a astúcia dos indígenas, vale dizer que eles aceitavam aparentemente a fé para ter um benefício a seu favor: muitos indígenas casavam à moda cristã, não porque tivessem aceitado sinceramente os preceitos da Igreja, mas com a finalidade de afastar as suas esposas já velhas e ficar com alguma mais moça. A poligamia indígena provocou também um grande problema para abandonar as outras mulheres e aceitar uma só, pois, afinal, qual seria a esposa legítima? A questão causou grande debate até que o Papa Paulo III concluiu: dariam liberdade para que o indígena escolhesse a sua futura esposa conforme ele lembrasse quem era a primeira. Tal solução, como observa Ricard (1947), também não ajudou muito.

La decisión de Paulo III no zanjó todos los problemas: motivó, incluso serios problemas de conciencia y escrúpulos entre los misioneros por la resistencia de los indios a aceptar esta solución. Los abusos a que dio lugar la aplicación de esta Bula fueron numerosos: a veces el indio mentía acerca de cuál había sido la primera mujer; otras veces afirmaba no recordar cuál había sido con el propósito de quedarse con la que más le agradara; o bien, después de celebrar cristianamente un matrimonio, venía a descubrirse que ésta no era la primera mujer, por lo que había que dar por nulo dicho matrimonio y comenzar de nuevo; o lisa y llanamente, no querían convivir con la mujer que les había sido asignada y seguían con la que ellos querían. (RICARD, 1947, p. 235)

A questão do matrimônio indígena se arrastou ainda por várias décadas, envolvendo vários papas, como Paulo III, Pio IV e Inocêncio III, chegando ao final do século sem obter uma posição clara. Porém, como já notamos, esse assunto, assim como a sobrevivência dos antigos cultos, fez com que o bispo comesse a perder a esperança na evangelização dos adultos e apostasse com maior firmeza na educação das crianças para que elas um dia fizessem parte verdadeiramente de uma comunidade cristã.

Y por esto los señores obispos, mis colegas y yo, habiendo platicado sobre ello con los dichos religiosos que tienen experiencia de las cosas de estos naturales y oyen sus confesiones, acerca del remedio que en ello podía haber, no hallamos otro, salvo el que suplicamos a S.M., que se hagan casas encerradas con buenas paredes e guarda, y que en la catedral de cada obispado, en sitio que esté entre los mismos indios, no entre los españoles, donde mejor disposición haya, se edifique, a lo menos, un monasterio grande y espacioso [...] y en el dicho monasterio haya algunas monjas profesas que guarden clausura y no salgan, con algunas beatas, tales personas, que hayan prometido los votos de la religión [...] Y las hijas de los naturales no salgan del monasterio hasta que venidas a la edad de los doce años, sean desposadas, y con las bendiciones de la iglesia sean entregadas a sus esposos que se crían en los monasterios; y de esta manera pensamos que se plantara la cristiandad. (Carta de Frey Juan de Zumárraga. 20 de dezembro de 1537)

O fim da convivência com os espanhóis e a estrita vigilância na educação dos naturais era, ao menos para os irmãos menores, o melhor modo de salvar não só as almas, mas também os corpos diante da cada vez mais necessária mão de obra indígena, já que a força braçal começava a ficar escassa naquele momento na Nova Espanha. Como adverte Frei Juan, é preciso não só dar abrigo, mas também educação. Por este motivo, o religioso reitera na carta seu pedido para a fundação de colégios e oferece até mesmo seu próprio dinheiro para a construção.

A figura de Juan de Zumárraga, junto com a de Pedro de Gante, é fundamental para entender o desenvolvimento da educação no Vice-Reino. O primeiro foi o responsável pela fundação, um ano antes da carta, do Colégio de Santa Cruz e pelo projeto da primeira universidade do continente, na capital mexicana. Já Frei Pedro providenciou a edificação da primeira escola de ofícios denominada *Escuela de Artes y Oficios de San José de los Naturales* em 1523, além de ter incentivado a construção de vários colégios no mesmo ano de sua chegada e de ter se dedicado à elaboração de métodos catequizadores adequados à realidade indígena das primeiras décadas.

A iniciativa dos franciscanos no que se refere à educação dos nativos encontrou, desde os primeiros momentos, uma clara oposição das autoridades espanholas, pois não viam com bons olhos uma escola que queria fazer dos índios “novos Cíceros” (CAYOTA, 1992, p. 394). Por outro lado, os próprios indígenas mostraram resistência no início para entregar seus filhos para serem instruídos em uma fé que não entendiam e nem queriam entender. Ao mesmo tempo, a reclusão dos nativos não adiantou muito e foram poucos os ex-alunos que se destacaram posteriormente na sociedade novo-hispânica.

A solicitação feita pelo monarca ao Frei Juan foi de que se edificasse uma universidade para educar os indígenas recém-convertidos. Porém, não demorou muito tempo para que o acesso a esta fosse restringido aos filhos dos espanhóis e da elite mestiça, terminando por criar uma nova divisão social.

A dureza do trabalho e a falta de missionários ocupam a parte final da carta. O último fato fazia com que os padres que se ocupassem concomitantemente da catequização dos indígenas e dos demais assuntos, ficando extenuados e, em alguns casos, levando-os à morte, como no caso do Frei Martín de Valencia, líder do grupo dos doze. Zumárraga, então, solicitou o envio de mais religiosos – “*quantos frailes quieran venir*” – para ajudar nos trabalhos. Frei Juan repetiu o mesmo argumento para a construção dos mosteiros e conventos,

Lopez. J.I

colocando-se à disposição para subsidiar a vinda de mais religiosos: “*Tomaré cargo del pasaje de otros los frailes*”

Y crea V. M. que solas las confesiones de los indios y aprender su lengua, con andar a pie y comer tortillas y agua, desmayan en el espíritu y cuerpos; y si los de acá se nos mueren y dallá no vienen, yo y todos desmayaremos, que los obispos dacá ¿Qué somos sino ciegos que nos guían estos? Y faltándonos ellos. ¿Qué será de nos sino que nos guíen *ciegos para ir todos a la hoyra del infierno?* (Carta de Frey Juan de Zumárraga. 20 de dezembro de 1537)

Os anos 40 e as Leis Novas: cumpri-las, mas não obedecê-las

A terceira década da presença da Ordem Franciscana no recém-instaurado Vice-Reino da Nova Espanha foi marcada pela continuação da obra evangelizadora e pela redação de duas das obras mais representativas de toda a produção dos irmãos seráficos no Novo Mundo. A década abriu com o início dos estudos e da compilação dos cultos e costumes locais por parte de Frei Bernardino de Sahagún, que consistiu em uma árdua tarefa que culminou décadas depois com a edição do monumental volume *Historia General de las cosas de Nueva España*. Um ano mais tarde, em 1541, o franciscano Frei Toribio de Benavente escreveu sua particular visão da história local na obra *Historia de los indios de Nueva España*.

No entanto, sem dúvida, o fato mais importante da década foi a promulgação em 1542 das Leis Novas das Índias, que era um conjunto de leis compostas por 47 disposições que reforçavam as anteriores Leis de Burgos de 1512 e procuravam oferecer um maior amparo ao indígena, revisando aspectos como a *encomienda*, que se pretendia extinguir. Os protestos contra essas leis e, principalmente, contra as *encomiendas*, foram muito intensos, provocando a morte do bispo Valdivieso, acusado pelos *encomenderos* de ser o responsável pela elaboração, e levando o vice-rei a anular várias das disposições. As Leis Novas, para desgosto dos religiosos, ficaram mais no aspecto teórico do que no prático e, em muitos casos, foram descumpridas, sem que as autoridades pudessem ou quisessem fazer algo para remediar a situação.

Em 1546 foi conquistada a província de Yucatán e, no ano seguinte, foi constituída a primeira província franciscana com Frei Juan de la Puerta como comissário. A província de Yucatán foi o cenário das primeiras conquistas continentais dos espanhóis e serviu de caminho para as tropas cortesianas, porém, os espanhóis nunca deram muita importância à região pela falta de matérias primas e também pela rebeldia de seus habitantes. Nos anos seguintes, a região ficou conhecida pela célebre obra do controverso missionário franciscano e futuro bispo da região Frei Diego de Landa, que fez com que quase praticamente toda a

cultura maia recolhida nos códices fosse destruída no fogo. Ironicamente, parte dessa grande cultura foi, anos mais tarde, resgatada no seu livro *Relación de las cosas del Yucatán*.

Em uma carta datada em primeiro de fevereiro de 1547, poucos meses depois da conquista da região, o religioso e comissário da província Frei Juan de la Puerta, um dos grandes esquecidos da história colonial americana, escreveu ao Real Conselho das Índias para informar sobre o andamento da evangelização e “*las cosas...Y vistas y examinadas todas las cosas que al presente sentimos ser provechosas y muy necesarias para que la obra vaya delante de la predicación evangelica y permanezca y no se impida, hallamos seis muy sustanciales*”.

Analisando o conteúdo da carta, podemos dizer que os pontos que Frei Juan, bem como seus irmãos, considerava importantes para a evangelização da região servem-nos para identificar os principais problemas pelos quais passou a colonização nas primeiras décadas e como alguns religiosos pensavam que a solução desses problemas estava na sujeição ao estrito aparelho jurídico peninsular.

Entre os pontos que o religioso considerava essenciais para o bom caminhar da evangelização, destaca-se primeiramente a submissão da província à jurisdição do México, que era a capital do vice-reino, pois assim seria mais fácil o envio e a chegada de notícias da Corte espanhola. Mas, se por um lado, as notícias poderiam chegar de forma mais rápida e sem obstáculos e, conseqüentemente, as denúncias chegariam ao seu destino sem muitas interferências; por outro lado, a paulatina instalação do aparelho jurídico e a perda de independência das ordens mendicantes significariam, com o tempo, o fim da época dourada destas.

Em um segundo aspecto, o religioso solicita o envio de um bispo que pudesse cuidar dos assuntos da Igreja na província e, principalmente, punir aos falsos clérigos, como os chama Frei Juan. A solicitação, duas décadas atrás, feita por Fernão Cortês de missionários regulares e, especialmente, da Ordem de São Francisco que tivessem boa conduta e vida exemplar, tinha entre outros objetivos evitar que o tradicional controle por parte da Igreja se instalasse nas terras recém-conquistadas. O desejo de Cortês se realizou durante um tempo, mas, como já observamos, com o passar dos anos, a Igreja, aliada aos interesses da Coroa, que tinha também o direito de escolher os candidatos para os cargos eclesiásticos, tinha cada dia mais força na Nova Espanha. O clero regular teve grande importância na fundação da Igreja mexicana, mas foi pouco a pouco perdendo força até que, com a chegada da Ordem jesuítica, o período áureo das ordens mendicantes chegou ao fim.

Os frequentes conflitos entre regulares e seculares, praticamente desde os primeiros anos de evangelização, fizeram com que o monarca, como uma forma dissimulada de ter maior controle sobre a Igreja, favorecesse os seculares em relação aos regulares, que agora deveriam retirar-se nos conventos. Na carta de Frei Juan, a solicitação de um bispo traria um problema indireto para as ordens mendicantes. Como observa (PIHO, 1991, p. 18): “*El clero secular estaba inmediatamente subordinado a los obispos por derecho común, mientras que los regulares habían desarrollado un gran poder independiente*”. Esta independência, com o tempo, provocaria a mudança de postura da Coroa espanhola e determinaria os novos rumos da evangelização no Novo Mundo.

Assim, a chegada de bispos e de outras autoridades eclesiásticas sujeitas diretamente ao controle da Coroa provocou a perda de poder por partes dos regulares e, em consequência, seu progressivo declínio. Se a postura do primeiro bispo Juan de Zumárraga foi favorável aos irmãos regulares, com os quais trabalhou lado a lado, o seu sucessor Alonso de Montufar, membro da Ordem dominicana, não teve a mesma atitude favorável em relação aos regulares e, principalmente, com os franciscanos.

La critica a la que estaban sujetas las órdenes religiosas por parte del arzobispo Montufar estaba dirigida en forma especial contra los franciscanos, a quienes consideraba como los más rebeldes. [...] por un lado las ordenes religiosas pugnaban a toda costa por estar fuera de la jurisdicción de los obispos, por otro lado los últimos insistían en poner sus propios curas aun en lugares donde había religiosos. En este conflicto ganaron los frailes, porque el gobierno español prohibió que entrasen curas seculares en lugares donde hubiera representantes del clero regular, aunque no tuviesen carácter de curas. (PIHO, 1991, p. 19)

O terceiro aspecto abordado pelo religioso é a taxação dos nativos. O tema da tributação dos índios foi, desde o início, um assunto controverso que estava vinculado diretamente ao dilema da legitimidade da presença dos espanhóis no continente americano e também aos deveres dos naturais, que passaram a ser os novos súditos da Coroa espanhola. O famoso dízimo que os indígenas deveriam pagar foi também um tema de confronto entre seculares e regulares. Aos índios que viviam em comunidades administradas por seculares a taxação era cobrada normalmente, mas, nas comunidades onde os regulares dominavam, os naturais ficavam isentos de pagar em troca de alguns trabalhos. Esta medida que em um principio foi aceita pela Coroa, com o tempo provocou um enfrentamento entre os religiosos que, na intermediação do Monarca, terminou por privilegiar os clérigos em relação aos regulares. Talvez se devesse a isso a preocupação de Frei Juan com a taxação dos indígenas,

Lopez. J.I

pois estes, pagando os tributos, passariam a ser considerados súditos com todos os deveres e direitos. Diante de uma administração que se anunciava cada vez mais poderosa era importante que o indígena tivesse a precaução de estar em dia com as suas obrigações.

Dois anos depois da redação dessa carta, a Audiência de Oaxaca determinou que a tributação das terras administradas pelos franciscanos passasse a ter um taxa única, consistente em uma sementeira de milho. Posteriormente, outras regiões tiveram a mesma tributação.

Em uma cédula real de 26 de maio de 1536, enviada pelo monarca Carlos I ao recém-empossado vice-rei Antonio de Mendoza, é ressaltada a importância da taxação dos indígenas para colocar fim aos abusos cometidos pelos espanhóis que aproveitavam a falta de uma definição da tributação indígena.

Nos somos informados que por haber estado todos los indios de esa tierra encomendados a diversas personas y no estar tasados los tributos que los indios de cada pueblo han de pagar, los españoles que los han tenido encomendados les han llevado y llevan muchas cosas de más cantidad de lo que deben y buena mente pueden pagar, de que se han seguido y siguen muchos inconvenientes en gran daño de los naturales de esta tierra, lo cual cesaría si por nuestro mandado estuviese tasado y sabido los tributos que cada uno había de pagar, porque aquello y no más se les llevase. (Cédula Real de 26 de maio de 1536)

A regulamentação da taxa que cada indígena deveria pagar asseguraria, como observa o religioso na sua carta, *“las consciencias de los españoles, y los indios sepan lo que tienen que dar y se asosieguen y asienten”*. O fato de a cédula ter sido escrita onze anos depois da solicitação de frei Juan confirma um dos aspectos mais comuns no que se refere à ordenação jurídica do Novo Mundo: as leis existiam na teoria, porém, poucas vezes eram colocadas em prática. A distância espacial causava a falta de uma efetiva fiscalização e havia um sentimento de impunidade entre os espanhóis. Exemplo claro disso foram as Leis Novas, promulgadas em 1542, as quais foram efetivadas com grande dificuldade e, quando finalmente foram colocadas em prática, pouco serviram para melhorar as condições de vida dos naturais.

De aquí en adelante por ninguna causa de guerra ni otra alguna, aunque sea su titulo de rebelión, ni por rescate ni de otra manera, no se pueda hacer esclavo indio alguno, y queremos que sean tratados como vasallos nuestros de la Corona de Castilla, pues lo son. (Leyes Nuevas de Indias, 1542)

No quarto aspecto contemplado, o religioso observa um problema que tem origem nas antigas tradições pré-hispânicas: a escravidão entre os próprios indígenas. Tal costume, presente em todo o continente americano, serviu de base para que os indígenas a

continuassem e a adaptassem à nova realidade imposta pela conquista. A procura por um espaço na nova sociedade e a crescente falta de mão de obra fez com que os indígenas adotassem a prática de escravizar seus próprios irmãos. Na análise da próxima carta, escrita por Frei Lorenzo de Bienvenida um ano depois, no dia 19 de fevereiro de 1548, será tratado mais detalhadamente esse ponto.

No quinto aspecto, o religioso solicita que os indígenas passassem a ser tutelados pelo próprio monarca, o que significaria que eles, presumidamente, teriam maior proteção em relação ao trabalho escravo imposto pelos *encomenderos*.

No sexto e último aspecto, o frei franciscano solicita ao monarca que continue a dar esmola. O estremecimento das relações entre os religiosos regulares e a administração espanhola e novo-hispânica, e as dificuldades financeiras da Coroa determinaram uma série de mudanças que colocaram em risco a continuidade das ordens mendicantes. Estas dificuldades foram pré-anunciadas com a paulatina perda das vantagens econômicas e da independência das ordens mendicantes por parte da Coroa.

No dia primeiro de março de 1547, Frei Juan de La Puerta dirige-se, em uma breve carta, ao imperador Dom Carlos suplicando que fizesse *mercedes* a Dom Francisco de Montejo pelos muitos e bons serviços que prestou. A carta é surpreendente ao contrastá-la com a que analisaremos de Frei Lorenzo de Bienvenida, companheiro de Ordem e província de frei Juan, na qual o religioso se manifesta contra Francisco de Montejo Filho e toda a sua família.

Somente um ano depois, no dia dez de fevereiro de 1548, na mesma província de Yucatán, o padre franciscano Frei Lorenzo de Bienvenida redige uma carta de informe e denúncia que reforça a mesma preocupação que, duas décadas antes, manifestava o bispo do México Juan de Zumárraga por causa da interferência dos membros da Primeira Audiência no destino de suas cartas – o que gerava dúvida sobre a recepção das cartas pelo monarca.

O tom da carta se distancia do entusiasmo manifestado nos primeiros anos e, principalmente, difere no que diz respeito a citar os nomes dos acusados. A carta de Frei Martín de Valencia, fazendo analogia à parábola bíblica do lobo e das ovelhas, critica a atuação dos espanhóis contra os indígenas. Ao contrário, a carta de frei Lorenzo acusa diretamente o governador Montejo de nepotismo. Da mesma maneira, na carta anteriormente analisada, frei Jacobo de Tastera acusa sem mencionar os responsáveis: “¿*Qué señores fueron más servidos in Toto urbe terrarum questos?*”

Em uma extensa epístola, Frei Lorenzo ressalta na *introdutio* a sua preocupação com a veracidade do narrado e também com a falta dela por parte dos espanhóis:

Gracia et pax a Deo patre et domino nostro Jhesuschristo. Ya por otras dos cartas e informado a V.M., mas como en estas partes, por nuestros pecados, hay poca fidelidad y menos cristiandad en los españoles, y menos verdad, no pienso que ha aportado ninguna de ellas allá, y también la mar es incierta y peligrosa; por eso no dejaré siempre de informar la verdad (y si yo no la dijere, la verdad, que en nuestro gran Dios no me valga ni me dé la gloria) hasta que sepa que mis cartas ó alguna de ellas han aportado a manos de V.A. (Carta de Frey Lorenzo de Bienvenida. Dez de fevereiro de 1548)

A verdade procurada pelo religioso estava muito distante daquela que era anunciada por Gonzalo Fernandez de Oviedo no prólogo do seu *Sumario de la natural historia de las Índias* escrito menos de duas décadas antes. Para o cronista oficial da Coroa, a preocupação com a verdade tinha relação com os relatos fantásticos que alguns outros cronistas (não oficiais) haviam escrito em um processo de deformação da realidade americana. Para Oviedo, a verdade – ao menos aquela que pode ser confirmada através dos olhos – era fundamental para dar a perspectiva mais clara possível da realidade americana. Para Frei Lorenzo, a noção de verdade confronta-se direta e explicitamente com a de mentira a fim de evidenciar as palavras caluniosas dos *encomenderos* que tentavam arranhar a imagem dos religiosos que procuravam proteger os indígenas.

A constante denúncia da desobediência dos espanhóis em relação às ordens da Coroa colocou os religiosos em uma posição difícil diante daqueles que eram agora os donos da terra. Em muitas ocasiões, somente a mediação do vice-rei podia contornar a situação cada dia mais tensa entre eles: “*Mas sus justicias no hazen lo que les es mandado ni son fieles a Dios ni mucho menos a su rey y señor. Como está tan lejos España, piensan que no se sabrán sus cosas, o ya que se sepan, que quien pasa punto pasa mucho*”.

Assim, a denúncia de Frei Lorenzo concentra-se principalmente na figura de Francisco Montejo, conquistador e então governador da província. A acusação de nepotismo que o religioso fez contra Dom Francisco pelo fato de ele ter repartido os indígenas entre os seus familiares remete-nos à *Ley de Mayorazgo* promulgada em 1529. De acordo com essa lei, que beneficia alguns representantes das famílias mais ilustres de cada província, os bens da terra, assim como a sua gente, eram pertencentes a esses representantes, e os títulos não poderiam ser vendidos, passados ou hipotecados, ficando liberados do pagamento de impostos. A *Lei do Mayorazgo*, que Frei Lorenzo questiona indiretamente na sua carta tomando como exemplo o nepotismo cometido por Francisco de Montejo, marcou o início de uma relação desigual entre os indígenas e os espanhóis e até entre os próprios espanhóis e foi o início do sistema latifundiário e oligárquico que caracteriza a América Latina até hoje.

Ella está repartida; la más de la tierra tienen cinco o seis personas. El uno es el gobernador, el segundo la mujer del gobernador, el tercero el hermano de la mujer del gobernador, Alonso López, y el cuarto don Francisco Montejó hijo del gobernador, y el quinto Francisco de Montejó, sobrino del gobernador, el sexto Juan de Esquivel hijo de la mujer del gobernador, este nunca conquistó nada y tiene lo más. (Carta de Frey Lorenzo de Bienvenida. Dez de fevereiro de 1548)

A denúncia continua com a descrição das ações reprováveis de cada um dos envolvidos e com a relação das cidades que foram tomadas por eles sem respeitar as novas leis que estavam vigentes havia seis anos, e visavam proibir que os governadores tivessem índios e cobrassem tributos deles.

Para o religioso, assim como para tantos outros irmãos, a solução passava por retirar a obrigação, ao menos temporalmente, do pagamento de tributos e que os indígenas passassem a ser propriedade do próprio monarca, pois com o amparo do rei eles seriam mais bem tratados e poderiam no futuro formar uma comunidade cristã que pagaria então os tributos. O isolamento dos indígenas parecia ser para Frei Lorenzo a solução para protegê-los das crueldades infringidas pelos espanhóis

Yo me atrevo, con la ayuda de Dios, de traerlos a plantar a esta tierra, y será gran misericordia que V.A. hará, que se salvarán muchos de ellos que tenían doctrina, y así no es posible, si Dios no obra milagro con ellos para que se salven, y después, estando bien poblados, podrán dar tributo o hacer algunas granjerías, donde S. M. pueda ser aprovechado. (Carta de Frey Lorenzo de Bienvenida. Dez de fevereiro de 1548)

A reclamação do religioso, no entanto, não se restringe unicamente às acusações contra o governador, a sua família e as demais autoridades. Frei Lorenzo também adverte o monarca sobre graves problemas entre os próprios indígenas, que mantinham uma antiga tradição pré-hispânica: a escravidão entre eles. Tal qual observa na carta anterior Frei Juan de la Puerta, o problema principal no que se referia à escravidão entre os indígenas era a atitude de tomarem outros nativos para o seu serviço pessoal. É importante ressaltar que o conceito de escravo para os mexicas antes da chegada dos espanhóis era bem diferente ao aplicado posteriormente pelos conquistadores.

Quando os espanhóis, depois da conquista, introduziram no México a escravatura à moda de Europa, os infelizes índios marcados na face com ferro em brasa, lançados no fundo das minas, tratados mais duramente que animais, tiveram ocasião de invejar a sorte dos escravos antigos. Não tinham ganho com a troca. (SOUSTELLE, 1962, p. 114)

Na sociedade mexicana, o escravo ou *tlatlacotin* podia ter bens próprios e até ascender socialmente por meio de um bom casamento ou de negócios, mas essa realidade mudou radicalmente com a chegada da nova ordem imposta pelos espanhóis. Um dos meios para passar a ser escravo nessa nova ordem era a venda pelo pai, por vontade própria ou motivada pela fome ou necessidade, de seu próprio filho. A busca cada vez mais intensa por mão de obra fez com que os espanhóis incentivassem os indígenas a procurar escravos, tal como aconteceu posteriormente no continente africano. A ação do índio contra o próprio índio determinou uma nova forma de relação entre os nativos, que enxergavam seus irmãos como produtos de troca. Alguns antigos senhores da terra se sentiam no direito de negociar com os índios como se fossem propriedades particulares.

Porém, apesar da denúncia por parte de alguns religiosos como Frei Juan ou Frei Lorenzo, a escravidão foi vista, em alguns casos, como uma forma de trazer os indígenas para a fé cristã ou pelo menos para liberá-los da sua vida selvagem. Seja por parte do conquistador ou por parte do próprio indígena, a escravidão que se tentava proibir era a mostra do pouco valor que a vida dos nativos tinha para os espanhóis, cujo dever era presumidamente incluí-los na nova sociedade. Assim, a postura de violência dos colonizadores foi, sem dúvida, aprendida rapidamente pelos nativos. Uma das piores marcas deixadas pela colonização foi o confronto entre os próprios indígenas para encontrar um espaço em um mundo no qual não eram bem-vindos.

Y otro mayor mal que anda en esta tierra, entre los naturales, que el que más puede hace esclavo al otro y andan tan encarnizados los principales y caciques en esto, que si no es con recio castigo, no se desarraigará.

Sabrá V.A que en esta tierra apenas hay una casa que tenga solo un vecino, sino cada casa tiene dos, tres o cuatro, seis y algunas a más, y entre ellos hay un padre familiar, que es el principal de la casa. Muerto este, el que más puede de los que dan hace esclavo al otro, y sobre todos se matan los unos a los otros. [...] Conque V.A mande que al que tomen haciendo esclavo, que lo ahorquen: a tres que ahorquen, se remedia, porque es gente que teme la muerte, o ya que no sea esto, que Le den la pena del talión, que lo hagan esclavo al que haga esclavo, y que sean de V.A. (Carta de Frey Lorenzo de Bienvenida. Dez de fevereiro de 1548)

Não encontramos muitas informações sobre o que teria levado Frei Lorenzo a redigir essa dramática carta somente um ano depois de seu companheiro e comissário da Ordem ter enviado uma carta tão elogiosa como a anterior. Muito provavelmente, aconteceu algum fato que distanciou os irmãos seráficos de Francisco de Montejo. É difícil acreditar que a carta de denúncia de Frei Lorenzo tenha partido de uma iniciativa particular e não de um consenso dos irmãos franciscanos da província de Yucatán.

Em uma singela e breve carta enviada em 25 de julho de 1548 ao príncipe da Espanha Dom Felipe, Frei Toribio de Benavente Motolinia suplica para que continuasse socorrendo com a esmola de azeite e vinho os monastérios franciscanos da Nova Espanha. Essa carta aparentemente sem maior importância anunciava um problema que, com o tempo, terminaria por prejudicar as ordens mendicantes que haviam se instalado nas diferentes regiões da Nova Espanha. Tal problema aparece também na carta anteriormente analisada de Frei Juan de la Puerta. As regalias que os franciscanos tiveram desde os primeiros anos passaram a ser um problema para a Coroa espanhola. Pela ordenação feita nos primeiros anos, o dízimo que os índios pagavam só poderia ser cobrado nas comunidades administradas pelo clero secular e, assim, a manutenção dos religiosos e os gastos derivados da celebração das missas ou da construção de Igrejas ou casas para os religiosos eram pagos com fundos das *cajas reales* (PIHO, 1991, p. 15). Com o tempo, o clero secular foi favorecido e o regular, por sua vez, cada vez mais afastado e por ordem do monarca foram intimados a abandonar as paróquias para viver em conventos, onde poderiam levar uma vida mais retirada conforme a sua vocação.

Os anos cinquenta: conflitos entre o vice-rei e a Audiência, e o fim da *encomienda*

A metade do século foi marcada pelas relações cada vez mais difíceis entre o vice-rei e a Audiência. Havia uma falta de liberdade por parte deste primeiro para tomar decisões, pois tudo deveria ser aprovado primeiramente pela Audiência, limitando a possibilidade de ação do vice-rei.

Apesar do desejo dos religiosos franciscanos de que o cargo fosse ocupado pelo filho de Antonio Mendoza, o novo vice-rei foi Luis de Velasco, que assumiu em 1550 após a saída do seu antecessor, que fora designado para ocupar a função de governador do Vice-Reino do Peru, criado em 1542.

Outro fato que marcou a metade do século foi a crescente tensão entre os regulares, que haviam sido os grandes protagonistas do período anterior, e os seculares, que começavam a ganhar importância e, com isso, se evidenciava o período de decadência das ordens mendicantes.

La segunda mitad del siglo XVI se caracterizó, sobre todo, por el crecimiento de la complejidad de la organización eclesiástica. Esta tenía como consecuencia el aumento de tensión, las divergencias de opinión y las rivalidades hostiles entre el clero regular y secular, como también entre las tres ordenes mendicantes entre sí. El clero secular estaba inmediatamente subordinado a los obispos por derecho común, mientras que los regulares

habían desarrollado un gran poder independiente. Ambos empezaban a crecer en número, el clero regular en plan de defensa y los seculares con el fin de cobrar más fuerza como conjunto. Se desato una serie infinita de alegatos a favor o en contra de las metas de cada uno de los grupos, que no se detenía para desacreditarse mutuamente así, tanto ante la población en general como ante sus propios dirigentes. (PIHO, 1991, p.18)

A escolha do novo arcebispo do México, frei Alonso de Montufar, como observa Piho (1991, p. 19) não foi muito favorável para os regulares e, especialmente, para os franciscanos. O desentendimento entre o novo prelado e os irmãos seráficos tinha uma motivação que ia além do aspecto meramente religioso e estava relacionada com a declarada perseguição do erasmismo a partir da segunda metade do século. A própria eleição de Montufar para suceder Juan De Zumárraga, que havia mostrado, junto com alguns de seus irmãos da Ordem, grande afinidade com alguns dos ideais do pensador holandês, parece ter relação com a nova postura da Coroa espanhola. A obra de Erasmo foi considerada herética e próxima dos movimentos reformistas que tanto perseguiu Felipe II. Como já consideramos anteriormente, a demonização praticamente imediata da figura de Lutero nas colônias foi seguida de uma campanha de desprestígio dos postulados erasmistas.

Como observa Medrano, o bispo Montufar tinha um especial apego aos negócios. Em 1562, o vice-rei chegou, inclusive, a cobrar providências sobre os suspeitos interesses particulares do bispo para exercer suas funções. Com isso, a tensão entre regulares e seculares foi ficando cada vez mais acirrada, conforme podemos confirmar através das cartas redigidas ao longo dessa década.

A primeira carta correspondente a essa década é enviada pelo *cabildo* do México ao Real Conselho das Índias no dia 24 de outubro de 1550 para solicitar novamente a vinda de um bispo que reunisse certas qualidades que tradicionalmente não eram muito comuns no clero secular:

Ya vuestra señoría y Mercedes son ciertos de la muerte del arzobispo, Nuestro perlado, que haya gloria, y porque S.M. está en partes tan remotas, y con nuestra poca posibilidad no podemos ocurrir a demandar lo que tanto nos conviene por nuestras propias personas, suplicamos a vuestra señoría y mercedes sean servidos de tener memoria de esta iglesia, para que S.M. nos haga merced de enviarnos prelado con toda brevedad [...]que sea prelado escogido en vida, costumbres y letras, y con otras condiciones que antes de ésta hemos descrito, de que vuestra señoría y mercedes tendrán noticia. (Carta del *cabildo* de México. 24 de outubro de 1550)

A rivalidade entre o clero regular e o secular também levantou a polémica sobre as qualidades dos religiosos enviados à Nova Espanha. Desde a Idade Média, o clero regular era

Lopez. J.I

formado por pessoas de classe média com evidente inclinação intelectual; já os integrantes do clero secular provinham das camadas mais humildes e eram, freqüentemente, analfabetos. O crescimento dos seculares em relação aos regulares foi motivo de preocupação por parte de vários religiosos, como veremos em algumas cartas.

Como antecedente, debe mencionarse que en Europa existía la costumbre de reclutar el bajo clero secular, por lo general, entre las clases más humildes, sobre todo entre el campesinado, mientras que las ordenes mendicantes mostraban su predilección por llenar sus filas entre los extractos inferiores de la población urbana. De acuerdo con las circunstancias se seguía la misma pauta de reclutamiento también en la Nueva España (PIHO, 1991, p. 21)

A escolha do novo bispo do México não foi muito adequada para os regulares e, como já notamos em cartas anteriores, a conduta de Frei Alonso de Montufar foi motivo de controvérsia. Se por um lado, alguns elogiaram a sua atuação, outros observaram o seu excessivo gosto pelos negócios em prol de interesses pessoais (MEDRANO, 1992). E, mais uma vez, o tema do dízimo apareceu na carta do *cabildo*:

Los diezmos y rentas de esta iglesia han dado gran baja, y por esta causa todos tenemos mucha pobreza: suma toda la renta de este año de cincuenta, ocho mil quinientos pesos de minas; cabe al arzobispo de su cuarta dos mil cien pesos. Tenemos creído, que tan gran baja y tanta pobreza ha procedido de no nos haber hecho S.M. merced, como solía [...] suplicamos a vuestra señoría y mercedes sean servidos mandarnos proveer la dicha cedula por algunos años y a nosotros limosna, bien y merced. (Carta del *cabildo* de México. 24 de outubro de 1550)

O controverso tema da aparição e do posterior culto da Virgem de Guadalupe, já tratado aqui na análise da carta de Juan de Zumárraga de 1530, foi um dos assuntos, segundo Medrano (1992, p. 76), nos quais o bispo Montufar viu possibilidade de negócios. A grande ambição do bispo fez com que os vizinhos da cidade formassem uma confraria para cuidar do bom destino das esmolos, que até então sempre tinha um destino certo: o bolso do bispo.

No dia vinte do mês de janeiro de 1552, frei Francisco de Bustamante, junto com outros irmãos da Ordem de São Francisco, entre eles frei Bernardino de Sahagún, escreve ao imperador uma carta de informe e de denúncia dos sérios problemas que enfrentava o vice-rei Luis de Velasco por causa da Audiência e sua dificuldade de colocar em prática as decisões.

Reunidos en nuestra congregación capitular, y conversando sobre lo dicho, pareció saber a V.M. como al presente hay gran confusión en esta tierra, así entre indios y españoles, como entre el Virrey y la Audiencia. Porque él, como gobernador, quiere proveer lo que parece que más conviene a la utilidad y buen gobierno de la tierra, y la Audiencia, por vía de apelación, deshace lo que nuestro Virrey manda y provee. (Frei Francisco Bustamante. Carta de 20 de outubro de 1552)

As relações entre os religiosos e o novo vice-rei, como já notamos previamente, foram muito amigáveis e isso criou um clima de constante hostilidade entre ele e os membros da Audiência. A falta de autoridade do mais alto representante do governo da Nova Espanha dificultava o trabalho de evangelização dos religiosos, que possuíam total apoio do vice-rei. Ao mesmo tempo, por incentivo do vice-rei Mendoza, foi tomada a decisão de criar um órgão jurídico exclusivo para os indígenas que seria um claro precedente do futuro Juizado Geral de Índios que começou a funcionar na última década do século XVI. Para permitir que o indígena fosse julgado de um modo mais justo, ele apresentaria as suas queixas ao próprio vice-rei, que seria o responsável por decidir o melhor meio para resolver a situação. Deste modo, os naturais passaram a ter um juizado exclusivo e, portanto, sem a interferência daqueles que, freqüentemente, eram os provocadores das queixas dos indígenas.

Em 1552, duas décadas depois da carta anteriormente exposta, o franciscano e, ao mesmo tempo, pioneiro da evangelização na Nova Espanha frei Pedro de Gante escreve outra carta-informe ao monarca Carlos I. Analisando o seu conteúdo, podemos identificar grande parte dos problemas que levaram os franciscanos e as outras ordens à decadência.

Em poucas linhas, o religioso observa as sérias dificuldades pelas quais passavam os indígenas devido ao tratamento recebido por parte dos espanhóis e a impossibilidade não só de fazer parte do mundo cristão, mas também de sobreviver exercendo um trabalho sub-humano. O frei destaca ainda que se tudo continuasse da mesma maneira, em pouco tempo as novas terras ficariam sem os nativos, antes mesmo que eles pudessem ser convertidos à fé cristã: *“Y así le suplico que como piadoso los remedie y no consienta que se acaben, como llevan el camino sino les viene remedio”*.

Pedro de Gante faz uma clara alusão à Bula Papal *Sublimis Dei*, que em 1537 havia concluído o controverso debate sobre a humanidade dos indígenas e determinado o melhor modo de aproximação do indígena, ressaltando a idéia da antropogênese e a ação do Espírito Santo que ajuda o homem a encontrar o caminho desde que o ser tenha condições favoráveis para o encontro

Pues esta gente de estos indios de la Nueva España son vasallos de V.M. justa cosa es que del sean favorecidos como tales, y pues los religiosos estamos en esta tierra para su conversión e amparo, V.M. así lo quiera, me atrevo a suplicar por el remedio de ellos, pues, para poder salvarse esta gente, han merecer mucho ser sobrellevados para que vaquen algún tanto a las cosas de la fe, pues no fueron descubiertos si no para buscarles su salvación. [...] Ciertamente yo bien creo que la intención de V.M. es que se saben

y que conozcan a Dios. (Frei Pedro de Gante. Carta de 15 de fevereiro de 1552)

A carta prossegue com uma dura crítica aos procedimentos dos espanhóis de tomar as terras dos indígenas e escravizá-los, o que apenas faria com que eles terminassem no inferno sem ter encontrado a verdadeira fé. Da mesma forma, Frei Pedro critica a injusta tributação dos indígenas: “*nunca em parte del mundo se vio tributar los hombres de lo que no tienen*”. A partir das reformas efetuadas em 1550, os indígenas passaram a vender seus produtos aos espanhóis, que pagavam pelas manufaturas e, assim, permitindo que pagassem seus tributos sem problemas. Porém, o que era considerado como uma solução dos problemas de tributação dos naturais terminou por ser outra forma de exploração da mão de obra indígena. Finalmente, o indígena por não ter como pagar o tributo, passa a viajar para as capitais para vender o seu trabalho braçal a fim de ter subsídios para poder dar de comer aos seus, mas a obrigação de tributar não lhe permite cuidar da sua família. Esse modo de vida dos naturais, na sua terra nas minas ou longe dela vendendo seu trabalho braçal causou uma grande queda demográfica que não deixou de ser notada pelo religioso que outrora viu a terra densamente habitada e então vê a população diminuindo tragicamente:

Quise enviarle ésta, aunque breve, porque si Dios fuese servido de llevarme, se descargue mi consciencia con V.M. suplicándole, como al vicario de Cristo, por el remedio de estas animas recién convertidas, para que de V.M. reciban favor, y su doctrina y conversión vaya adelante, y V.M. pueda haber el premio de tanta multitud de animas que a Dios son convertidas. Y así le suplico que como piadoso los remedie y no consienta que se acaben, como llevan el camino sino les viene remedio. (Frei Pedro de Gante. Carta de 15 de fevereiro de 1552).

O modo como Frei Pedro expõe a solicitação de ajuda para a construção de um hospital parece mais querer mostrar, com alguma boa ação, que o monarca está presente e tem a intenção de dar apoio às desgraças dos naturais do que propriamente executar a edificação do hospital. O discurso ganha aqui um tom suasório que faz com que o destinatário precise completar a mensagem por si mesmo para que este ganhe o sentido subjacente. Uma vez completado o sentido do texto é difícil negar o pedido implícito. A arte da retórica ganha aqui verdadeira força persuasiva.

Por reverencia a Dios, que pues es tan necesario, V.M. merced al dicho hospital de alguna limosna para su sustentación y cura, y haciéndoles merced a estos pobrecitos de alguna limosna especial, y de constituirse V.M. por patrón de dicho hospital, para que estos

indios sean consolados y entiendan las mercedes y conozcan lo que V.M. les quiere y hace por ellos, según que yo espero de su gran misericordia que usará con ellos. (Frei Pedro de Gante. Carta de 15 de fevereiro de 1558).

Em outro momento, Frei Pedro já não compara os índios às ovelhas que devem ser protegidas dos lobos como fez Frei Martín de Valencia em uma clara intertextualidade com a parábola do bom pastor pronunciada por Jesus aos seus discípulos. O termo de comparação utilizado são os cachorros que, segundo ele, se alimentam melhor que os índios.

Por cierto que en lo que se refiere a la sustentación, mejor lo pasan los perros que los indios, porque a los perros les dan de comer, mas a estos se sirven de ellos y no se la dan, pues como sea gente ésta de esta ciudad de México tan pobres, por no tener tierras, ni de que se mantener sino del trabajo de sus manos, vea. V.M. lo que padecerán. (Frei Pedro de Gante. Carta de 15 de fevereiro de 1558)

O tom da carta está muito distante do tom esperançoso empregado na carta de Frei Pedro de 1532, quando informou ao monarca sobre as necessidades para o trabalho de evangelização dos naturais e sugeria a extinção do repartimento das terras entre os espanhóis. O religioso voltou a tratar desse assunto na sua carta de 1558, que analisaremos posteriormente.

Grande incentivador da educação dos indígenas, Frei Pedro não deixou de notar na carta de 1552, como já havia feito vinte anos antes, a prioridade que deveria ser dada à instrução tanto profissional como cristã das crianças para que os nativos se integrassem plenamente na sociedade novo-hispânica e fossem bons vassalos do rei.

Y porque por la gran pobreza que entre estos indios miserables hay, no van adelante con esto de la escuela, por causa de no tener mantenimientos ni que comer; y para que esto fuese adelante y la dicha escuela no feneciese, pues tan necesaria es, donde aprenden los niños y mancebos indios la doctrina y se les enseña a leer y escribir y cantar y tañer, y son causa de que se les celebre los oficios divinos devotamente, pues ellos sirven la misa; que V.M., como misericordioso, les hiciese mercedes, a estos indios y a la dicha escuela. (Frei Pedro de Gante. Carta de 15 de fevereiro de 1552)

No dia oito de maio de 1552, o custódio Frei Angel de Valencia, junto com os outros franciscanos, escreve ao Monarca para informar sobre o meio mais adequado para doutrinar os naturais dos reinos de Nova Espanha e de Nova Galiza.

Como havia feito anteriormente Frei Juan de la Puerta, Frei Angel estrutura a sua epístola em dezoito pontos. O exaustivo repasse dos pontos, dos problemas e das possíveis soluções é realizado de um modo bem mais objetivo do que na carta de Frei Juan. Isso porque já se anunciava o fim do período áureo das ordens mendicantes e, ao mesmo tempo, uma nova postura da Igreja e da Coroa em relação aos modos da evangelização. A carta perde, no entanto, assim como na anteriormente analisada de Frei Pedro de Gante, o tom persuasivo que os humanistas haviam imprimido aos seus textos através do resgate da retórica clássica. A epístola já não pretende persuadir, sugerir ou mesmo, em um espírito mais puramente franciscano, seduzir ou contagiar. A *eloquotio* da carta é agora apresentada de maneira mordaz de modo que até poderia magoar a consciência do destinatário real. Naquela altura, a utopia e a esperança do homem eram já mais uma quimera do que um desejo de reforma. Como veremos, Frei Jerônimo de Mendieta foi esse porta-voz das ilusões perdidas.

O primeiro dos dezoito pontos observado na carta remete a um assunto que desde os primeiros anos se revelou como o grande obstáculo para a idônea evangelização dos naturais: a falta de religiosos. Mas, o pedido de novos irmãos é feito, pela primeira vez, desassociando a conquista espiritual da militar. Tal tema, como já vimos, foi tratado por Borges Moran (1988) para associar as duas conquistas e mostrar como pela primeira vez na história a conquista militar foi legitimada pela conquista espiritual. As palavras de Frei Angel parecem uma tentativa de esclarecer o espírito que havia por trás da evangelização e revelam as nefastas conseqüências da conquista pelas armas.

Nuestro señor es servido cada día a aumentar en estas partes El número de nuestros vasallos, convirtiéndose al conocimiento de nuestra Santa Fe Católica, dando la obediencia y sujeción a Dios Nuestro Señor y a V.M. [...]sin otras armas más de la cruz de Cristo y la palabra evangélica, han atraído gran número de indios de paz, los cuales antes (aunque por vía de guerra habían sido debellados y conquistados de españoles con costa de Vuestra Real hacienda) no se habían sujetado al yugo de vuestra Real imperio, como ahora han venido. (Frei Angel de Valencia. Carta de 8 de maio de 1552)

Com os problemas derivados do enfrentamento entre o clero regular e o secular e, conseqüentemente, com o progressivo afastamento dos regulares por causa da isenção de tributação dos indígenas nas comunidades dirigidas pelas ordens mendicantes, Frei Angel associa a falta de religiosos e a conseqüente conversão de um número maior de naturais com a subjeção, a obediência e, claro, com a tributação.

Suplicamos a V. M., por amor de Nuestro Señor, sea servido mandar y dar orden como, para esta nueva custodia del Nuevo Reino de Galicia, vengan por lo menos cien frailes; pues con semejantes obreros, no menos cierto y seguro podrá estar V. M. sacarán tan grandes riquezas y tesoros en lo espiritual, como de sus quintos y rentas en lo temporal. (Frei Angel de Valencia. Carta de 8 de maio de 1552)

Depois da conquista do Império Inca pelas tropas de Francisco Pizarro e dos outros territórios andinos, o período da conquista militar estava chegando ao seu fim e, portanto, a conquista espiritual deveria desempenhar intensamente o seu trabalho de catequização e socialização dos indígenas. Tal conquista das almas, no entanto, não seria feita do modo que os irmãos menores pensavam.

No segundo ponto da carta é tratado um tema que já foi motivo de muita polêmica em outras cartas examinadas anteriormente: a ingerência das próprias autoridades nos assuntos relativos apenas aos religiosos. Se em epístolas anteriores observamos a intromissão da Audiência nas decisões tomadas pelo vice-rei Velasco, nessa carta a interferência foi no trabalho dos próprios religiosos, seja por meio da negação de ajuda ou da difamação, como veremos no quarto ponto.

Suplicamos a V.M. sea servido enviar a mandar a vuestros oidores, alcaldes mayores de este reino, que son y fueren, y al que hubiere en vuestro Real nombre que en las causas de la instrucción de la Santa Fe católica y conversión de estos naturales, nos den más calor, favor y ayuda [...] pues no sólo por vías indirectas nos impiden que hagamos el fruto que deseamos y somos obligados, pero aún por vías directas lo impiden y estorban, dando entender a los naturales indios, que no nos obedezcan ni cumplan lo que a su buena instrucción ordenamos, pero aun permiten y consienten, y aún algunos de ellos tratan habilitar y deshonorar a los ministros siervos de Dios [...] por cerrarnos la puerta que, acosados de deshonoras del mundo, dejemos los pueblos y doctrina cristiana, y más libremente se pueda destruir y asolar la tierra y los naturales de ella. (Frei Angel de Valencia. Carta de 8 de maio de 1552)

Com a presença, cada dia mais intensa, do poder jurídico vindo da Península e as disputas entre os dois cleros, os primeiros religiosos iam se conformando como os obstáculos da nova realidade colonial.

Tal situação era evidente também no terceiro ponto levantado por Frei Angel: a grande necessidade da esmola tradicionalmente enviada pelo monarca para ajudar no sustento dos religiosos e nos apetrechos para a celebração da missa e dos sacramentos. A falta de ajuda por parte do monarca e o fato de privilegiar as comunidades nas quais estivesse estabelecido o

Lopez. J.I

clero secular e, portanto, o monarca sim recebesse o seu dízimo por parte da população indígena, fez com que a área de concentração dos regulares fosse cada vez mais reduzida.

No quarto ponto, como já observamos, o religioso menciona a injusta campanha de difamação da Ordem de São Francisco nos últimos tempos. Quanto a isso, Frei Angel demonstra a sua preocupação por causa das informações que poderiam ter chegado aos ouvidos do monarca sobre as grandes edificações que supostamente os irmãos seráficos estariam levantando na Nova Espanha: *“Según por cédulas de V. M. hemos visto se colige Haber informado a V. M. que nosotros en los edificios de nuestros monasterios hemos excedido con curiosidad y grandeza”*. (Carta de Frei Angel de Valencia. 8 de maio de 1552).

Essa observação de Frei Angel não deixa de surpreender, pois casualmente no mesmo ano de redação da carta foi inaugurado na cidade de Cholula um dos maiores templos edificado pela Ordem em todo o período colonial: o templo de San Gabriel, que começou a ser construído em 1529 e foi concluído em 1552, tendo o importante incentivo do vice-rei Antonio de Mendoza. A imponente estrutura lembra mais uma fortaleza militar do que propriamente um centro religioso e estava muito longe daquelas construções de adobe e barro citadas por Frei Angel na sua carta. Quando o monarca Felipe II ficou surpreso com a grandeza do projeto e com outras edificações franciscanas, os religiosos responderam que a igreja foi feita desse modo porque se um dia o rei decidisse visitar o México, as construções lhe serviriam como fortaleza militar.



Convento de San Gabriel, Cholula, México.

No quinto ponto é considerada a questão da morte do bispo de Nova Galiza, Pedro Gomez de Maraver, ocorrida um ano antes, e a sua conseqüente sucessão. Mais uma vez os religiosos franciscanos mostram a sua preocupação com o novo representante do Bispado de uma das regiões do Vice-Reino. A mesma preocupação aparecia em cartas anteriores quando a questão era quem sucederia ao bispo Zumárraga e, como já notamos, a eleição do bispo Montufar não favoreceu muito os franciscanos. Agora, o religioso escolhido pelo monarca foi

Lopez. J.I

o franciscano Pedro de Ayala, que assumiu o cargo em dezembro de 1562 e, depois de muitos problemas com a Audiência, foi exonerado do cargo e morreu em 1569.

Sea servido mandar proveer para semejantes dignidades en estas partes, personas que pretendan más la cristiandad de esta nueva iglesia, y cumplan guarden lo que el oficio pastoral debe y son obligados; y nos parece sería muy acertado en que se proveyesen personas que tuviesen experiencia ya de esta tierra, y noticia particular de las miserias y trabajos de estos naturales. (Frey Angel de Valencia. Carta de 8 de maio de 1552)

A solicitação de religiosos com experiência nas novas terras e que conhecessem as peculiaridades da região e da sua gente parece-nos evidenciar dois aspectos que, a partir da metade do século, começavam a aparecer. A disputa entre o clero regular e o secular estava deixando de lado os pioneiros da evangelização para dar maior espaço aos sacerdotes, párocos e demais eclesiásticos do clero regular – um corpo secular que não conhecia as peculiaridades da realidade americana e não enxergavam do mesmo modo a evangelização. Para Frei Angel, a falta de vocação de quem ele chamou de falsos clérigos era uma forte ameaça para o projeto iniciado por Frei Pedro de Gante e, pouco depois, pelo grupo dos doze.

Y puesto que V. M. tiene provisto que sin su licencia no pasen clérigos a estas partes, por los grandes inconvenientes que de lo contrario resultan, no siendo cuales conviene, guardase tan mal, que sin mandado de V. M. pasan a estas partes muchos en hábitos disfrazados, solo color de legos y títulos de mercaderes y por otras vías, y lo que peor es, que algunos de ellos vienen suspensos apostatas, y con otras maculas grandes y graves. (Frey Angel de Valencia. Carta de 8 de maio de 1552)

No sexto ponto, a carta segue com a denúncia dos clérigos que, desobedecendo a decisão do monarca, continuam cobrando tributos dos indígenas e os roubando: “*y de los tales clérigos, casi ninguno hay que sepa lengua, ni predique, ni confiese, y así no se hace el fruto necesario*”. A partir de 1542, com a promulgação das Leis Novas, o sistema de encomenda e tributação indígena entrou em crise. Porém, muitos *encomenderos* não aceitaram as leis e, do mesmo modo, muitos religiosos seculares adotaram o pagamento de tributos indígenas como uma forma de controle e enriquecimento.

O sétimo ponto da carta refere-se à necessidade de um órgão repressivo eficaz para colocar fim nos atos praticados pelos “*malos christianos*”. Esse órgão seria, de acordo com o religioso, o Tribunal do Santo Ofício, ou seja, propriamente a inquisição, pois o temor que ela causa faria com que parassem os desacatos à fé e ao poder real. A inquisição episcopal (1535-

1571) chegou ao Vice-Reino inicialmente com os religiosos, mais especificamente, pelas mãos do bispo Zumárraga, e, finalmente, em 1571 o Tribunal do Santo Ofício se instalou definitivamente na Nova Espanha. Até então, a inquisição na região havia assumido o seu papel de protetora da moral, da blasfêmia e, principalmente, da prática da feitiçaria entre colonos e indígenas. Só em 1571 a solicitação de Frei Angel foi ouvida e o Tribunal chegou às terras novo-hispanas com toda a sua força. O primeiro Inquisidor Geral foi Pedro Moyá de Contreras, responsável por atualizar todas as listas dos processos anteriormente e cuidar de que todos eles cumprissem as suas penitências, além de atualizar o índice de livros proibidos e lutar energeticamente contra os possíveis simpatizantes dos movimentos reformistas.

As relações entre o inquisidor e o vice-rei Martín Enríquez nunca foram muito satisfatórias, já que as afinidades entre o tribunal e o clero, especialmente o regular, também não foram muito favoráveis para os últimos. A solicitação de Frei Angel, em alguns casos, voltou-se contra os seus irmãos da Ordem.

El clero diocesano tenía una representación formal en el tribunal de la Inquisición; en cambio los frailes servían más bien como calificadores o consejeros especializados en la ley canónica. Llego a ser evidente que el tribunal y la jerarquía eran los agentes principales de la Contrarreforma después de 1571, y que los frailes continuaron perdiendo su autonomía doctrinal. La mayor parte de los juicios contra el clero durante las tres últimas décadas del siglo XVI fueron en desmedro de los clérigos regulares. La jerarquía aún veía el espectro del luteranismo entre sus colegas de las órdenes. (GREENLEAF, 1981, p. 172-173)

A inquisição também havia sido instalada para cuidar dos casos de corrupção das autoridades do vice-reino. Desde o vice-rei até o último súdito, todos eles eram então prováveis alvos do temível tribunal, criando um clima de instabilidade. O próprio Felipe II advertiu as autoridades locais de que era melhor obedecer a autoridade do Tribunal (GREENLEAF, 1981, p. 169).

No ponto oito da sua carta, frei Angel solicita ao monarca que revise o papel desempenhado pelos ouvidores do rei e o constante desacato às Leis Novas. O tema da tributação foi novamente abordado, assim como o trabalho forçado dos nativos. O religioso não poderia imaginar que o monarca escutaria a sua solicitação, compartilhada por outros tantos religiosos, e que uma das medidas tomadas para moralizar a região seria a implantação definitiva do Tribunal do Santo Ofício. Tal decisão marcou definitivamente os novos rumos da colonização americana e, por conseguinte, da evangelização. A proibição imposta por meio

de cédula real assinada pelo monarca Felipe II, em abril de 1577, a Bernardino de Sahagún de continuar seus estudos sobre os costumes e os rituais locais tem uma base na instalação do Tribunal do Santo Ofício.

Os mandamos que luego que recibáis esta nuestra cédula, con mucho cuidado y diligencia procuréis haber estos libros, sin que de ellos quede original ni traslado alguno, los enviéis a buen recaudo en la primera ocasión a nuestro Consejo de Indias, para que en él se vean; y estaréis advertido de no consentir que por ninguna manera persona alguna escriba cosas que toquen a supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían, en ninguna lengua, porque así conviene al servicio de Dios Nuestro Señor y nuestro (Códice Franciscano, 1941, p. 249-50).

Do mesmo modo que outros religiosos da Ordem de São Francisco fizeram em outras correspondências ao monarca, nos pontos nove e dez da sua carta, Frei Angel indica o nome do licenciado Lebron de Quiñones para a função de governador e ouvidor pelas suas reconhecidas qualidades, além da sua lealdade com a Coroa espanhola. A boa relação com os franciscanos e como vice-rei Luis de Velasco não impediu que fosse processado e afastado de seu cargo até que, com ajuda deles, conseguiu provar a sua inocência e recuperar seus privilégios. A vinculação com os irmãos menores ficava cada vez mais perigosa e pouco a pouco o apoio a eles ia chegando ao fim.

Nos seguintes pontos da carta, segue uma série de denúncias às autoridades e de recomendações para ocupar funções que até então, segundo o religioso, estavam ocupadas por, entre outras características, pessoas “*libres de interés y pasión*” ou integrantes de monopódios. As diferenças irremediáveis entre regulares e seculares continuam alimentando o conteúdo da carta, bem como o de tantas outras examinadas anteriormente.

O apelo crítico do discurso de Frei Juan cita um dos nomes mais censurados na Espanha filipina, que perseguia ferozmente os movimentos reformistas: trata-se de Martinho Lutero, que serve ao religioso para comparar e agrupar alguns dos servidores do rei.

Porque algunos de los que ahora sirven a V. M., o por mejor acertar, desirven en esta Audiencia, tienen por amparo no guardar, ni guardan las leyes que V. M. ha hecho y las demás provisiones provistas para estas partes, diciendo que no conviene y que todos cuantos fueron en suplicar a V. M. las hiciese, fueron muy errados y no supieron lo que hacían. Y con esta secta, pero que la de Lutero, ejecutan por ley la voluntad de algunos españoles y encomenderos (...) (Frey Angel de Valencia. Carta de 8 de maio de 1552)

No penúltimo ponto da carta, o religioso faz um pedido que não parece ter saído da pena de um servidor de Deus: um panegírico aos conquistadores mortos e uma exaltação para que, já que não o foram no temporal, sejam pelo menos remunerados no aspecto espiritual. Essa solicitação, à primeira vista, poder parecer atualmente fora de tom, considerando como a conquista militar das novas terras foi realizada e quais foram as terríveis conseqüências para os nativos, porém, é importante considerar que o religioso está querendo enfatizar não os atos derivados da campanha militar, mas a paixão e a entrega de alguns homens que, em muitos casos, deixaram as suas vidas para salvar aqueles que até então viviam na ignorância da fé e no pecado. O próprio Fernão Cortês seria, segundo Jerônimo de Mendieta, o novo Moisés que conduziria e salvaria o povo oprimido. A figura do conquistador apaixonado e dedicado de corpo e alma na luta contra o paganismo para a instauração de uma nova cristandade contrasta para Frei Angel com a daqueles servidores do rei pouco interessados nos bens espirituais e com muito apego aos bens materiais.

No dia dois de janeiro de 1555, 31 anos após ter pisado pela primeira vez em solo americano, o integrante do famoso grupo dos doze e um dos mais empenhados evangelizadores da Nova Espanha, Frei Toribio de Benavente ou Motolinia – como foi chamado pelos indígenas por causa de seu aspecto humilde e pobre – escreve ao monarca Carlos V uma das cartas mais conhecidas da colonização de Nova Espanha.

Na longa epístola, Frei Toribio, motivado, como ele mesmo diz, por três importantes assuntos, faz um repasse de alguns dos momentos mais relevantes da história tanto no período pré-hispânico, como no período posterior já com a presença espanhola, quando ele mesmo teve a oportunidade de ser testemunha. Essas três coisas que motivaram o frei a escrever poderiam ser perfeitamente resumidas em uma só: a defesa da causa dos espanhóis diante das calúnias pronunciadas pelo padre dominicano Frei Bartolomeu de Las Casas.

Tres cosas principalmente me mueven a escribir esta á V. M., í creo serán parte para quitar parte de los escrúpulos que el de las Casas, Obispo que fue de Chiapas, pone a V. M. y a los de vuestros Consejos, y más con las cosas que ahora escribe y hace imprimir: (Carta de Frei Toribio de Benavente. 2 de janeiro de 1555)

A primeira versão do opúsculo de Frei Bartolomeu de Las Casas foi publicado em 1552 e teve, em muito pouco tempo, uma rápida difusão, não só na Espanha, como em toda a Europa e. como podemos constatar pela carta de Benavente, nas colônias também. É muito provável que algumas cópias do texto tenham sido introduzidas no Vice-Reino pelas mãos dos próprios dominicanos ou de outros religiosos. A repercussão da denúncia do dominicano

foi tão grande que foi difícil deixar alguém indiferente. Nas demais potências europeias, o texto foi lido como a perfeita prova de acusação contra o imperador e os modos como a presumida colonização cristã do Novo Mundo estava acontecendo. Assim, o restante da Europa tinha um motivo de peso para questionar o papa e o próprio imperador sobre a legitimidade dos privilégios concedidos à Espanha e a Portugal para a exclusiva exploração das terras do Novo Mundo. As outras ordens religiosas, entre elas a Ordem Franciscana, viam o texto de Las Casas como uma ofensa aos conquistadores que haviam deixado as suas vidas para abrir o caminho para a conquista espiritual. Ao desprestigiar Fernão Cortês que havia escolhido, entre todas as ordens, a franciscana e, mais especificamente, os observantes, Frei Bartolomeu estava ofendendo o próprio Motolinia e os seus companheiros da Ordem.

Contudo, é justo dizer, que o texto em momento algum critica abertamente a Ordem de São Francisco. Pelo contrário, segundo Las Casas, em muitas ocasiões, somente a intervenção dos irmãos seráficos conseguiu impedir algumas das muitas injustiças denunciadas pelo dominicano.

Hechas las grandes crueldades y matanzas dichas y las que se dejaron de decir en las provincias de la Nueva España y en las de Pánuco, sucedió en la de Pánuco otro tirano insensible, cruel, el año de mil quinientos veinticinco, que haciendo muchas crueldades y herrando muchos y gran número de esclavos de las maneras susodichas [...] que si dios no les atajara con la resistencia de los religiosos de San Francisco y luego con la nueva provisión de una audiencia real buena, amiga de toda virtud, en dos años dejaran la Nueva España como está la isla Española. (LAS CASAS, 1986, p. 59)

Apesar dessa defesa da Ordem franciscana e de outras alegações a favor dos irmãos menores, a denúncia de Frei Bartolomeu contra os conquistadores e seu modo desalmado de tratar os naturais atinge indiretamente Frei Toribio e seus companheiros, pois competia a eles observar e denunciar as tropelias infringidas pelos espanhóis contra os novos súditos da Coroa. Como observamos no início, o religioso é motivado a escrever a epístola por três assuntos principais. Vejamos nas próprias palavras do Frei quais são:

La primera será hacer saber á V. M. Como el principal señorío de esta nueva España quando los Españoles en ella entraron, no había muchos años que estaba en México ó en los Mexicanos, y cómo los mismos Mexicanos lo habían ganado ó usurpado por guerra; [...] (Frei Toribio de Benavente. Carta de dois de janeiro de 1555)

Toda a *introdutio* da carta é dedicada a repassar alguns momentos da história das comunidades indígenas que Cortês encontrou no caminho até a capital mexicana e como elas

Lopez. J.I

estavam organizadas antes da chegada dos espanhóis, comentando os seus rituais diabólicos com sacrifícios coletivos que chegavam, segundo o religioso, a mais de oitenta mil índios numa única cerimônia. Diante dessa barbárie, o franciscano ressalta que foram edificados mais de cinquenta monastérios só nas terras do México e que a vida cristã ia pouco a pouco substituindo os cultos pagãos. Para Frei Toribio, a campanha militar era justificada pela necessidade de ocupar os territórios tomados pelo grande adversário, o demônio, para só depois, mostrar a palavra de Deus e a verdadeira fé. Na sua carta de 1530, Frei Juan de Zumárraga deixava entrever um pensamento parecido:

Los conquistadores españoles, en sus primeras matanzas en estas tierras, hicieron una admirable labor, destruyendo sus templos mayores, sus ídolos y poniendo en esos lugares la Cruz de Cristo y la imagen de la Virgen. Nosotros y nuestros hermanos de hábito, hemos continuado y mantenido esa destrucción y erigido en esos mismos sitios más iglesias Cristianas, en donde de otra manera se estuvieran adorando a todos los diablos y diablesas.

(Y esta es la segunda cosa que yo pobre de parte de Dios a V. M. suplico.)

[...] Por amor de Dios V. M. se compadezca de aquellas ánimas, y se compadezca y duela de las ofensas que allí se hacen á Dios, e impida los sacrificios é idolatrías que allí se hacen á los demonios, y mande con la mas brevedad y por el mejor medio que segundo hombre y ungido de Dios y Capitán de su Santa Iglesia, dar orden de manera que aquellos Indios infieles se les predique el santo evangelio, y no por la manera que el de las Casas ordenó, que no se ganó más que de echar en costa á V. M. de dos ó tres mil pesos de aparejar y proveer un navío, en el cual fueron unos Padres Dominicos á predicar á los Indios de la Florida con la instrucción que les dio, y saltando en tierra sin llegar á pueblo, en el puerto luego mataron la mitad de ellos, i los otros volvieron huyendo á se meter en el navío, [...] confío en nuestro Señor que muy en breve se siga una grande ganancia Espiritual y temporal, y acá en esta nueva España hay mucho caudal para lo que se requiere, porque hay religiosos ya experimentados, que mandándoselo la obediencia irán y se pondrán á todo riesgo para ayudar a la salvación de aquellas ánimas: asimismo hay muchos españoles, que no son pocos, desean volver allá por la bondad de la tierra: y esta salida de gente conviene mucho, para esta tierra, porque se le dé una puerta para la mucha gente que hay ociosa, cuyo oficio es pensar y hacer mal. Y esta es la segunda cosa que yo pobre de parte de Dios a V. M. suplico. (Juan de Zumárraga. Carta de sete de dezembro de 1530)

Como já mencionamos anteriormente, Bartolomé de Las Casas, após o “fim” da encomenda e já como protetor dos indígenas, empreendeu uma missão colonizadora na região de Cumaná e tentou erguer algumas aldeias onde conviriam os espanhóis e os naturais

Lopez. J.I

trabalhando juntos. O fracasso da missão terminou com a morte de alguns religiosos que possuíam pouca experiência com os indígenas e com o abandono dos espanhóis e do projeto colonizador de Las Casas. Esse parece, então, ser o argumento por trás da segunda questão que Frei Toribio trata na sua carta: a falta de experiência de alguns religiosos que cruzavam o Atlântico para trabalhar na evangelização.

Como já foi amplamente tratado em correspondências anteriores, não é preciso voltar ao tema da mudança de postura da Coroa que resultou a partir da segunda metade do século XVI no privilégio do clero secular para neutralizar o crescente poder dos regulares no Novo Mundo. A visão de Las Casas, que teve grande influência sobre os monarcas desde o tempo do rei católico Fernando de Aragão, não parece ser muito agradável para frei Toribio já que ele acusa o dominicano de incentivar o envio de religiosos despreparados e com pouca paixão evangelizadora.

La tercera cosa es rogar por amor de Dios á V. M. que mande ver y mirar á los Letrados, así de vuestros Consejos como á los de las universidades, si los conquistadores encomenderos y mercaderes de esta nueva España están en estado de recibir el sacramento de la penitencia y los otros Sacramentos, sin hacer instrumento público por escritura y dar caución juratoria [...] (Frei Toribio de Benavente. Carta de dois de janeiro de 1555)

A mudança de posição da Coroa espanhola foi anunciada nos tempos da Primeira Audiência e reforçada a partir da segunda metade do século, não sendo muito favorável a manter o cada dia mais amplo poder dos conquistadores. Os soldados, seja através de escritos como as Cartas de Relação de Cortês ou por meio de intermináveis pleitos, reivindicavam direitos que, naquela altura, a Coroa considerava dificilmente outorgáveis sem afetar os seus próprios interesses. O período da conquista militar havia entrado em decadência e o valente conquistador de outrora significava agora mais um obstáculo que do exatamente uma ajuda. Grande parte deles, começando pelo próprio Colombo, havia morrido pobre ou no esquecimento, e os sobreviventes eram pouco a pouco abandonados a sua própria sorte.

Nas páginas finais da sua longa carta, Frei Toribio acusa Las Casas de desonrar o nome de Fernão Cortés e protege a boa memória do conquistador com a garantia de que o conheceu e de que presenciou algumas das suas decisões.

Dios me libre de quien tal osa decir; el yerro que se llama de rescate de V. M. vino á a esta nueva España el año 1524, mediado Mayo; luego que fue llegado á México el Capitán D. Hernando Cortés que á la sazón gobernaba, ayuntó en San Francisco con Frailes y los letrados

que había en la Ciudad, y yo me hallé presente y vi que le pasó al Gobernador por el yerro que venía y lo contradijo, y desde que mas no pudo limitó mucho la licencia que traía para herrar esclavos, y los que se hicieron fuera de las limitaciones fue en su ausencia, porque se partió para las Higueras: y algunos que murmuraron del Marques del Valle, que Dios tiene, y quieren ennegrecer y escurecer sus obras, yo creo que delante de Dios no son sus obras tan aceptas como lo fueron las del Marques; (Frei Toribio de Benavente. Carta de 2 de janeiro de 1555)

A despedida da epístola é um elogio a Fernão Cortês em resposta aos desagravos pronunciados pelo padre Las Casas. A defesa do conquistador pelo Frei Toribio evidencia, como já observamos, algo que vai além da própria figura do Marques do Vale e incide sobre toda uma época que aos poucos chegava ao seu final.

É nesse ponto que podemos visualizar que tanto a reivindicação de Frei Toribio de Benavente, como representante da Ordem de São Francisco, como a de Frei Bartolomeu de Las Casas, como protetor declarado dos indígenas, tinham mais pontos em comum do que propriamente divergências. A posição de cada um como representante de um clero que pretendia, de diferentes formas, valorizar e integrar o indígena em uma sociedade que começava a enxergar os antigos donos das terras como obstáculos para seus planos – ou, parafraseando Frei Angel de Valencia, estavam mais voltados ao temporal que ao espiritual. Na atualidade, tanto o religioso franciscano como o dominicano são considerados pioneiros na luta pelos direitos humanos e na implantação do futuro direito natural.

No dia 25 de novembro de 1556, Frei Andrés de Olmos, conhecido por redigir a primeira gramática do náhuatl, escreve uma breve carta informe ao monarca Carlos para comunicá-lo sobre os assuntos referentes à evangelização dos naturais e agradecer os grandes serviços do rei a favor dessa difícil tarefa. Escrita em um estilo simples, claro e conciso, a carta do religioso relata o avanço da evangelização realizada na região Chichimeca, conduzida, segundo ele, na base do diálogo e, como em quase todas as regiões novo-hispanas, baseada em uma concepção piramidal que, começando pelo batizado dos principais senhores, termina por converter o resto da comunidade pacificamente.

No entanto, a história somente confirma o otimismo da carta de frei Andrés no que se refere à colonização e à posterior evangelização dos territórios Chichimecas. A região foi uma das mais difíceis de conquistar, dada a forte resistência dos naturais até o 1585, ano em que um surpreendente plano de pacificação baseado no Evangelho foi colocado em prática. A idéia básica era fundar uma série de povoados ao longo da fronteira Chichimeca, nos quais os

Lopez. J.I

indígenas assentados teriam sempre o assessoramento de religiosos. Tal plano de ocupação pacífica deu alguns frutos nos anos seguintes e, graças ao apoio do vice-rei Luis Velasco, a conversão dos nativos foi finalmente iniciada.

Pode ser que a carta de Andrés de Olmos não seja condizente com a história da colonização da região Chichimeca como um todo, porém, o seu registro é um exemplo de como poderia ter sido feita a colonização e como, efetivamente, duas décadas depois da tentativa bem sucedida de frei Andrés, toda a região foi ocupada de forma pacífica. Com a autorização do vice-rei, o religioso fundou a cidade de Tampico, em 1560. Até hoje o antigo convento dos franciscanos, construído em 1570 por ordem de frei Andrés está conservado em perfeitas condições.



Convento de San Francisco de Asís, Tampico, México

Em 1558, dois anos depois da carta de Frei Andrés de Olmos, seu companheiro de Ordem da província do Santo Evangelho e posteriormente bispo de Yucatán em 1571 Frei Francisco Del Toral. O religioso escreve uma breve, porém incisiva, carta de informe e denúncia ao Conselho das Índias. O contundente conteúdo da epístola é apresentado no melhor estilo humanista, com um tom persuasivo e moderado, acusando sem citar nomes e apresentando ao destinatário argumentos irrefutáveis.

Las cosas de Nueva España han sido hasta ahora en incremento por tres cosas: la primera, por haber tenido a S. M. singular cuidado de mantenerla en justicia, y la segunda, por haber tenido buenos prelados, y la tercera, por haber enviado a menudo S. M. religiosos que, después de Dios, han hecho a los naturales de bestias hombres, y de idolatras cristianos. (Frei Francisco del Toral. 25 de maio de 1558)

A partir dessa *introdutio* é difícil pensar que o conteúdo da carta prossiga com uma crítica aberta aos rumos da evangelização. Vários motivos provocaram uma grande baixa nas filas do clero novo-hispano, tais como: o desaparecimento de bispos como Juan de Zumárraga, a desacertada eleição de bispos como Alonso de Montufar ou a idade avançada e os eternos pleitos do bispo de Michoacan, Dom Vasco de Quiroga, então com 78 anos.

El señor arzobispo de México y El Obispo de Michoacan. Este señor es viejísimo y no entiende en cosas de órdenes ni de sacramentos, sino en pleitos y diezmos. El señor Arzobispo, que está más mozo y podría ayudar, no quiere, porque no le dan los diezmos los naturales; y así creyendo que los religiosos no le ayudamos en esto, ha venido a tanta ceguera, que ha jurado por su consagración, de no ordenar a sacerdotes. (Frei Francisco del Toral. Carta de 25 de maio de 1558)

A carta continua com as denúncias contra o bispo que através de um vicário ordenava aos irmãos do convento Franciscano de Cuernavaca que não administrassem os sacramentos, ameaçando-os de serem excomungados. Para os religiosos que há mais de trinta anos se dedicavam à ação evangelizadora, tal situação era insuportável e muitos dos religiosos mais jovens tinham a vontade de abandonar a terra e a sua obrigação, porém, seu espírito os mantinha firmes na sua missão, como observa frei Francisco:

Los religiosos que hemos fundado y sustentado, estamos ya cansadísimos, viejos y necesitados, y hemos gastado en esta tierra nuestras fuerzas en vuestro servicio sin ningún interés más que el de Jesucristo, no lo hemos de dejar, ni hemos de volver atrás hasta acabar la vida: pero los que vienen de nuevo, desmayan y no los podemos tener aquí, diciendo que se quieren ir a España. (Frei Francisco del Toral. Carta de 25 de maio de 1558)

Para Frei Francisco, bem como para outros irmãos da Ordem como Jerônimo de Mendieta e, no século seguinte, Frei Juan de Torquemada, fatos como o relatado preanunciavam o fim de uma época dourada da evangelização e o início de um novo período que pouco se pareceria com o anterior. O advento dos funcionários reais, a perda da independência das ordens regulares e a consolidação de um clero secular anunciavam uma mudança de mentalidade da Coroa espanhola e da própria Igreja Católica.

Frei Juan de Torquemada deixou, através de seus escritos, um triste epílogo dessa época de ouro que ele viu desaparecer.

Francisco del Toral teve a incumbência de ser o incentivador, no ano de 1558, do Frei Bernardino de Sahagún para que iniciasse os estudos das culturas locais. Como resultado da pesquisa, foi redigido o *Códice Florentino* ou *História geral das coisas de Nova Espanha*. O

próprio Sahagún deixa registro dessa solicitação no prólogo do seu segundo livro do *Códice Florentino*: “*El padre Francisco Del Toral, el cual me impuso esta carga*”(SAHAGÚN, 2001, p. 108).

Pouco menos de dez meses depois de ter enviado a correspondência anterior, Frei Francisco escreveu novamente uma carta, dessa vez destinada ao monarca espanhol Felipe II, alguns meses depois da morte de seu pai, o imperador Carlos. Em um estilo similar ao da epístola anterior, o religioso parece querer descarregar a sua consciência e informar sobre uma grave situação do vice-reino, embora tivessem afeição pelo vice-rei Luis de Velasco. Mas o que preocupava o religioso era que as diferenças entre o vice-rei e os espanhóis continuavam provocando sérias injustiças, com constantes problemas no relacionamento com os indígenas e a conseqüente queda demográfica da região.

Esto lo vi yo y entendí. El valle que se dice de banderas, porque salían tres mil banderas cuando fueron los españoles hace ahora veinte años, y con los cascabeles y minas y otros servicios, han quedado en menos de trescientos hombres, que Negros por su parte y españoles por la otra los consumen, y no hay justicia que vele por ellos. (Francisco del Toral. Carta de 20 de fevereiro de 1559)

O tão discutido tema do dízimo continuou, segundo Frei Francisco, fomentando as diferenças entre os prelados e os religiosos. O frei defende a manutenção dessa ajuda para os regulares para cobrir as despesas derivadas da administração dos sacramentos, atividade que não era realizada pelos prelados. Como já observamos, esse debate provocou que o próprio monarca solicitasse para que os regulares ficassem nos conventos e permitissem que o clero secular cuidasse da administração dos sacramentos. Porém, em uma primeira instância, os regulares ganharam o debate e o monarca não permitiu que se instalassem seculares nas comunidades onde já houvesse regulares. Mas o problema continuou e prelados como Alonso de Montufar tentaram proibir, por iniciativa própria, que os regulares administrassem os sacramentos, ameaçando excomungar os desobedientes. Nessa altura, em 1559, Frei Francisco sugere uma possível solução ao velho problema do dízimo:

Estas diferencias cesarían, si V. M. proveyese de Obispos de anillo para confirmar, consagrar aras y cálices, bendecir oleo y crisma y ordenar, y todo esto sólo con darles las candelas en la confirmación se sustentarian; de arte que cada uno por año, con mediano trabajo, les valdría seis mil ducados sólo de las candelas. (Francisco del Toral. Carta de 20 de fevereiro de 1559)

De forma indireta e persuasiva, o religioso sugeriu que a solução para o problema dos prelados e da ganância de dinheiro seria dar poder a eles para que pudessem desenvolver algumas funções lucrativas e, assim, por um lado, não pleiteariam pelo dízimo e, por outro, permitiram que os religiosos que “*entienden de la conversión de los naturales*” trabalhassem. A solução parecia simples para o religioso, porém, a realidade era bem mais complexa para que sua proposta surtisse efeito.

No dia 13 de junho, festividade de Santo Antônio, Frei Pedro de Gante enviou a que certamente era a sua primeira correspondência ao novo monarca Felipe II. Como nas ocasiões anteriores, o pioneiro da evangelização fez um breve informe de sua trajetória, desde que chegou, 34 anos antes, até o momento. Na sua carta são relatados momentos importantes do processo, como a recolhida dos filhos dos principais e a educação deles, e o projeto de conversão piramidal proposto pela Ordem diante da grande quantidade de almas para levar até o conhecimento da verdadeira fé. A idolatria, os cruéis rituais de sacrifícios humanos e outras barbaridades também deram espaço, segundo Frei Pedro, a uma vida cristã marcada pela devoção a Deus e pela obediência aos preceitos da Santa Igreja.

Depois da longa louvação às qualidades dos naturais, a carta muda de tom e mostra um lado pouco habitual do espírito franciscano e, especialmente, de um religioso que sempre mostrou prudência no seu discurso.

Ya que V. M. no quiera mirar a mis trabajos, que han sido, como El señor del mundo lo sabe, muy mortales y de gran peso y muy diversos, mire la obligación que tiene de que estos pobrecitos se salven, ya porque no puede por falta de quien de aviso a V. M., yo como padre he sido de sus antepasados y de los presentes, querría suplicar a V. M. que porque yo estoy viejo y cansado, y casi ya en lo último de mi vida, que V. M. me conceda este ultimo galardón por última merced de mis servicios [...](Carta de Frei Pedro de Gante. 13 de junho de 1558)

O apelo de Frei Pedro ao monarca ganha um tom de súplica e de acusação que era pouco freqüente no epistolário franciscano e muito menos quando o destinatário era o monarca. Tal atitude parece-nos resultado de um estado de desespero de um irmão menor que podia considerar-se o porta-voz de uma época que, como já dissemos, chegava ao seu final. O apelo à idade avançada não é exclusividade de Frei Pedro, pois, em uma correspondência anterior, Frei Francisco del Toral fez também referência a esse ponto. A menção à velhice dos primeiros religiosos vai muito além de uma mera lamentação pela idade; a referência à

situação dos pioneiros tem maiormente um tom de epílogo e de constatação das ilusões perdidas, às quais Jerônimo de Mendieta se referira nas próximas cartas.

Em primeiro de maio de 1559, pela primeira vez, as três ordens religiosas escreveram juntamente uma carta ao monarca para que ele pedisse ao pontífice a revisão da decisão dos prelados da Nova Espanha de proibir a administração dos sacramentos por parte dos membros das ordens. Essa difícil situação passou a ser sufocante para o clero regular e muitos religiosos, diante das constantes interferências no seu trabalho evangelizador, decidiram desistir. Além disso, a carta solicita também o envio de novos religiosos.

Y con todo esto hay necesidad, que V. M. envíe religiosos de todas tres órdenes, porque de estas pres provincias se provee para la Florida, y para la China y otras partes; y también, porque se mueren unos, y otros con los excesivos trabajos se hieren y se vuelven a esa vieja España, y otros muchos están desabridos y descontentos, por las molestias que de los prelados reciben; y es menester que, antes que los que aquí perseveran se mueran, vengan otros, que queden introducidos y enseñados como llevar esta obra adelante. (*Provinciales* das três Ordens religiosas. Carta de primeiro de maio de 1559)

Os anos cinquenta se encerraram com uma série de reivindicações muito parecidas nas diferentes cartas analisadas: os problemas com os prelados, a falta de assistência ao clero regular em comparação com a pujança do clero secular e os contínuos enfrentamentos entre os *encomenderos* e as autoridades. Ao mesmo tempo, a figura do vice-rei, que durante a década foi complacente e benéfica com o trabalho dos religiosos, teve contínuos enfrentamentos com a Audiência, que, por meio de apelação, vetou quase todas as decisões tomadas por ele.

Os anos sessenta: a utopia diabólica de frei Jerônimo de Mendieta

Os anos sessenta foram marcados pela consolidação do poder real na Nova Espanha através da figura do novo monarca Felipe II e de seu novo modo de governar e entender as relações entre os indígenas e a Coroa. Nesse período, também um novo setor da população anunciou seu cada vez mais notório poder: *los criollos*, e a população indígena, por sua vez, foi paulatinamente relegada a uma posição mais discriminada na nova sociedade mestiça.

A quinta década da presença da Ordem Seráfica nos territórios da Nova Espanha seguiu com uma série de problemas não solucionados e herdados da década anterior, que os religiosos apontaram na suas cartas. Os anos cinquenta terminaram com a adesão dos representantes de cada uma das três ordens mendicantes para realizar um apelo desesperado ao monarca, contudo, a união dessas vozes não surtiu o efeito desejado e os mendicantes

perderam a independência, que lhes caracterizava nos primeiros anos. A voz que teve mais evidência nesse período foi a de frei Jeronimo de Mendieta, cuja longa epístola de 1562 comporta um completo dossiê dos principais problemas enfrentados na Nova Espanha, bem como as possíveis soluções e detalhes sobre o controverso culpado. Para Mendieta (apud PHELAN, 1972, p. 117), a evangelização na Nova Espanha girava em torno de dois momentos definidos: o primeiro corresponde ao período entre 1524 e 1564, que foi, segundo o autor, a época dourada das ordens mendicantes, o segundo momento corresponde aos anos que analisaremos a partir de agora, desde 1564 até 1596, quando se dá definitivamente a decadência da Igreja indiana.

A década foi também marcada por outros fatos importantes e determinantes para a decadência como a proibição promulgada pelo monarca Felipe II de que os membros de ordens mendicantes possuíssem mais bens raízes provenientes de doações. Os religiosos imediatamente replicaram que eram pobres e tinham necessidades. A resolução do monarca não conseguiu resolver o problema da acumulação de bens das ordens e, de acordo com Konetzke (1979, p. 45), no começo do século XVII, um terço de todas as terras, solares, prédios e demais imóveis da Nova Espanha pertenciam às ordens religiosas. Esse fato explica a grande preocupação da Coroa espanhola para limitar o poder e a independência dos mendicantes. Mendieta, o grande protagonista da década, não culpou o monarca pela situação e sim os seus servidores e aduladores que o enganavam (PHELAN, 1973, p. 118).

Em 1562, na região de Yucatán, o bispo Frei Diego de Landa, cansado da persistência dos indígenas de idolatrarem seus deuses, decidiu realizar um auto de fé no qual foram executados vários indígenas e a grande maioria dos registros da cultura pré-hispânica maia foi queimada.

Em 1568, o velho capitão de Cortês, Bernal Diaz Del Castillo, publica a sua *Verdadeira História da Nova Espanha* com a intenção de refutar a publicação anterior de Lopez de Gómara, a qual considerou demasiado parcial e muito distante dos fatos relativos à participação dos capitães de Cortês na Conquista do México.

A primeira carta da década foi uma nova versão da epístola anterior de 1559, escrita em conjunto pelos representantes das três ordens presentes na Nova Espanha. A carta, que apresenta poucas alterações em relação à anterior ressalta com novas palavras a questão das infâmias contra as ordens e o desentendimento com os prelados. Como em outras cartas já analisadas, os religiosos sugerem a visita de uma pessoa para comprovar pessoalmente a

falsidade das acusações. O nome sugerido foi o de Hortuño de Ibarra, novamente uma pessoa bem relacionada na Corte e com boas relações com o vice-rei Velasco.

A partir da metade da carta, o texto é repetido na íntegra. Podemos supor que isso se devia à constante preocupação dos religiosos com a interceptação das cartas por partes dos funcionários novo-hispanos e a grande dificuldade para fazer as denúncias chegarem ao monarca.

Novamente, um ano depois, três representantes das três ordens se uniram para escrever ao monarca a fim de rebater as acusações contra os mendicantes que os prelados faziam. Seguindo o estilo das duas correspondências anteriores, o grupo informa que, depois de uma reunião das três ordens para encontrar a motivação dos desentendimentos entre prelados e regulares, concluíram que a raiz do problema era que os mendicantes defendiam os índios que não pagavam os dízimos aos prelados. O eterno problema da tributação indígena e do pagamento do dízimo mais uma vez foi motivo de divergência entre regulares e seculares. A situação chegou a um ponto tão insuportável que os irmãos solicitaram que fosse formada uma comissão formada por um teólogo, um canonista, dois membros escolhidos pelas ordens, o vice-rei ou a Audiência para chegar a uma conclusão sobre os privilégios das ordens. Os prelados, no entanto, não tinham o mesmo parecer:

A todo lo sobredicho respondieron, que no había lugar, ni quisieron en ello, lo cual visto, para justificar más nuestra causa y mostrar nuestra inocencia en esta Real Audiencia de México, petición y peticiones mandasen cumplir lo que nosotros tan justamente pedimos.[...] Porque nosotros no deseamos ni pretendemos otra cosa más de cumplir la voluntad de Dios y V. M. (Carta dos tres *provinciales* das Ordens de São Francisco, Santo Agostinho e Santo Domingo. 25 de fevereiro de 1561)

Os freqüentes enfrentamentos e as muitas queixas por parte dos religiosos com destino à Corte fizeram com que o monarca proibisse que qualquer correspondência lhe fosse enviada sem antes ser examinada pela Audiência. Desta maneira, como veremos na próxima carta de Jerônimo de Mendieta, o canal de comunicação entre os irmãos menores e a Coroa ficou comprometido.

A carta dos três representantes segue com a defesa das ordens, argumentando contra as calúnias feitas ao monarca. Ao fim, fazem uma súplica para que, nas próximas décadas, sejam atendidas as reivindicações dos religiosos.

Humildemente suplicamos a V. M. mande no se den oídos a informaciones que contra nosotros se hicieren, pues son contra

derecho divino, levantándonos mucho de lo que no hacemos; haciendo las informaciones sin parte y sin ser oídos, a aun sin autoridad de plena justicia. . (Carta dos três *provinciales* das Ordens de São Francisco, Santo Agostinho e Santo Domingo. 25 de fevereiro de 1561)

O desespero dos religiosos com as calúnias alcançou um limite tão insuportável que eles entendem que todo “*El tiempo que tratemos de ayudar y defender a estos pobres naturales, seremos calumniados, si de parte de V.M. no se nos hace toda merced y favor que hasta ahora*”.

O estado de desesperança trouxe um novo argumento para o discurso dos religiosos. As constantes referências à submissão e ao eterno e sincero agradecimento ao monarca pela forma como cuidava da evangelização dos naturais deram espaço inicialmente a uma, embora tímida, contundente acusação ao monarca pela falta de atenção com as denúncias dos religiosos e pela tolerância com os atos reprováveis dos civis e das autoridades novo-hispânicas. Com o passar do tempo, o tom dessa tímida acusação mudará radicalmente.

Diante de tantas infâmias, a imagem dos religiosos começou a ficar ameaçada, inclusive entre os indígenas, que já não os enxergavam como os seus protetores, mas como aqueles que enganosamente lhes prometeram um paraíso e na verdade os colocaram em uma situação da qual só lhes restava fugir.

También se quejan de nosotros, y es lenguaje, y aun muy general, que los hemos sacado de los montes y quebradas, y de venados, hechos corderos mansos, y recogidos en poblaciones y policía, diciéndoles ser para su bien espiritual y temporal: dicen ahora que les hemos engañado, que no ha sido sino para contarlos cada día, como se hace, y añadir tributos y servirse de ellos los cristianos, de los cuales habían huido, y por tomarles las tierras que en sus valles y quebradas las labraban para estancias y pastos de ganados, y no les queda sino volverse otra vez a los montes. (Carta dos tres *provinciales* das Ordens de São Francisco, Santo Agostinho e Santo Domingo. 25 de fevereiro de 1561)

A carta finaliza com um último apelo ao monarca. Tal solicitação vai além das próprias palavras do texto e resume o compromisso assumido pelos religiosos desde os primeiros anos de contato com os indígenas, expressando a tentativa dos pioneiros de tratarem os naturais com amor e compreensão – esse propósito, como já observamos, mudou muito naquela altura do século.

A V. M. humildemente suplicamos se les dé todo favor, y sean lo posible relevados, porque es ahora la llave del ser de ellos en lo

espiritual y temporal; y si con amor y suavidad son ahora tratados y relevados, se aumentarán en conocimiento de Dios y en número y policía para servir a V. M.; y si lo contrario sienten, como son tan flacos y pobrecillos, todo nuestro trabajo habrá sido en vano. Y cierto, en lo que toca a los indios, se nos debería dar todo crédito y favor, porque es verdad que se van consumiendo, especialmente en tierra caliente, donde vemos que faltan muchos y cada día no nos damos para enterrar hombres y niños. (Carta dos tres *provinciales* das Ordens de São Francisco, Santo Agostinho e Santo Domingo. 25 de fevereiro de 1561)

A proibição por parte do monarca dos religiosos de enviarem cartas que não tivessem passado previamente pela mão da Audiência fez com que o discurso das epístolas se transformasse radicalmente. Apelos carregados de sensibilidade, como os da carta que agora terminamos de analisar, deram lugar a um tratamento mais prático dos prós e dos contras dos assuntos referentes à organização civil e religiosa da Nova Espanha.

O representante absoluto desse novo modelo das correspondências enviadas ao monarca e às autoridades foi, sem dúvida, Frei Jerônimo de Mendieta, que possuía uma visão mais objetiva que seus antecedentes, não reclamando desesperadamente ao monarca por uma época que terminou. O frei entendia que os tempos mudaram em relação ao Novo Mundo e ele incorpora também esse clima de mudança, fazendo de um modo prático um balanço histórico do período através de sua *Historia eclesiástica indiana*, de seus memoriais e de suas cartas.

Em seguida será analisada uma das suas cartas mais conhecidas, datada no dia primeiro de janeiro de 1562 e endereçada a Frei Francisco de Bustamante, comissário geral da Ordem na Nova Espanha. Já analisamos uma carta de Frei Francisco redigida juntamente com outros religiosos da Ordem de São Francisco, em 1552.

Em 1556, Frei Francisco de Bustamante, então comissário da Ordem, teve uma importante disputa com o bispo Alonso de Montufar porque este último incentivava o culto à Virgem de Guadalupe, que para alguns religiosos franciscanos, entre eles Bernardino de Sahagún e o próprio Bustamante, era um culto idolátrico e uma criação demoníaca. O debate foi alimentado pelo sermão pronunciado por Frei Francisco em 1556, constituindo um capítulo intenso do enfrentamento entre regulares e seculares, mais especificamente, entre seráficos e prelados, conforme observamos no epistolário da ordem.

Ao lado de Frei Juan de Torquemada e de outros religiosos, Frei Jerônimo de Mendieta foi um dos espectadores dos últimos momentos do que ele mesmo chamou de Idade

de Ouro das ordens mendicantes. Ele chegou ao Vice-Reino em 1554, quando o período de mudanças mais intensas na atuação da Ordem já havia começado, fazendo-o adotar um discurso diferenciado em relação aos seus predecessores. Desta maneira, a visão saudosista do passado já não motivava as cobranças e as referências aos primeiros anos, bem como aos pioneiros da evangelização. Essa era então uma evocação sem propósito, pois era um espírito de esperança que se perdeu e que certamente não voltaria: *“Porque el fervor y ejercicio en la obra de la salvación de las ánimas, ya parece que del todo ha cesado: ya murió el primitivo espíritu”*. Era, segundo o frei, tempo de fazer um balanço e enxergar o que dessa experiência se podia resgatar para encontrar soluções práticas e factíveis. Porém, isso não exime o religioso de emitir as suas críticas, ainda que possam ofender alguém. No fim da carta, o autor deixa entrever essa preocupação de possivelmente ter ofendido alguém:

Esto he escrito con harta priesa y no menos inquietud, por la brevedad del tiempo y ocupación de negocios. A V. R. suplico me perdone la prolijidad, aunque esta sé que no le diera mucha pesadumbre, si el proceso fuera bien articulado; mas ya digo que no lo he podido hacer a mi contento. De sola una cosa estoy cierto, que aunque podría ser que algo de lo que aquí va escrito ofendiese los oídos de alguno, no ha sido mi intento ser a nadie pesado ni molesto, sino contar y tratar la verdad y lo que cierto me parece ser Evangelio. (Carta de Frei Jerónimo de Mendieta. 1º de janeiro de 1562)

A carta de frei Jerónimo, como a de tantos outros irmãos da Ordem e de seus próprios memoriais, apresenta uma estrutura simples e objetiva, dividindo os assuntos de modo que a relação dos problemas seja apresentada em primeiro lugar e, em seguida, as suas possíveis soluções. Desta maneira, o religioso enumera alguns aspectos que dificultavam o trabalho dos religiosos na Nova Espanha, fazendo uma crítica direta àqueles que provocaram as dificuldades. Crítica que inclui o monarca, a Audiência e o Conselho das Índias.

Después que faltó esta ocasión, sucedió otra, que fue mandar S. M. que nadie le escribiese, si no fuese refrendada la carta por su real audiencia de México. Y como las necesidades que en estas partes hay para haber de recurrir con ellas a la propia persona real, sean en defecto de la misma audiencia, no es de maravillar que ni yo ni otro alguno perdiese en balde su vergüenza, en especial entendiendo el poco crédito y reputación que de algunos días a esta parte de los religiosos de esta Nueva España se ha tenido, y el poco caso que de sus escritos y dichos en las audiencias y consejos se ha hecho. (Carta de Frei Jeronimo de Mendieta. 1º de janeiro de 1562)

Lopez. J.I

Como chegou quando a queda da Ordem já se anunciava, Frei Jerónimo tem a capacidade de enxergar o seu tempo de uma perspectiva panorâmica e tem consciência dos acontecimentos passados, vislumbrando com desconfiança uma saída se não fossem adotadas medidas urgentes. A crítica ao monarca foi feita abertamente, algo incomum e de certa maneira inédito na sequência de cartas do nosso *corpus*.

Ahora viendo que ya el remedio o total perdición de esta tierra están puestos tan en balanza, que no pende todo sino de un solo hilo, que es inclinarse de nuevo S. M. a desear y pretender puramente la honra y servicio del altísimo Rey y Señor nuestro, y salvación de estas miserables ánimas que están a su cargo. (Carta de Frei Jerónimo de Mendieta. 1º de janeiro de 1562)

A crítica segue por várias páginas e, em uma concepção piramidal da hierarquia, foram incluídos os representantes da Coroa, do Vice-Reino e as demais autoridades locais.

Si preguntáis al virrey que cómo consiente y pasa por muy muchas cosas que sabe él manifestamente que son de directo contra el servicio de Dios y de S. M. y bien de los naturales que están a su gobierno, y dándole voces sobre ello se hace del sordo, o cumple con palabras de espera, y ya que dé sobre ello sus mandamientos, no se ponen en efecto ni ejecución, ni él se cura de ello; dirá que S. M. no le da más poder, antes lo tiene atado a los oidores, y que ellos son muchos y él es uno solo, y que así hace lo que puede y no lo que quiere, ni lo que bien le parece. De manera que todos se descargan y disculpan lo mejor que pueden, y echan toda la culpa y carga a quien sin duda creen que no lo sabe ni alcanza ni viene, a su noticia. (Carta de Frei Jerónimo de Mendieta. 1º de janeiro de 1562)

Como foi observado nas denúncias de vários religiosos à Coroa, o poder do vice-rei, desde os tempos de Dom Antonio de Mendoza, foi sempre limitado pela ação apelatória da Audiência e dos ouvidores reais. Tal limitação do poder de ação afetava diretamente o desempenho da missão das ordens. Isso era bem conhecido e foi constantemente denunciado pelo próprio vice-rei e pelos religiosos, porém, o monarca nunca era alvo das críticas. O singular e esclarecido príncipe, imperador e rei, como o Frei Martín de Valencia se referia a Carlos V na sua carta de 1526, foi acusado de estar de modo indireto à frente das decisões tomadas pelos seus subordinados. A insinuação surge, como podemos ver, através de uma pergunta retórica:

¿Quién creará que un rey tan católico y cristianismo, que tanta vehemencia, y solicitud ha puesto en extirpar y desarraigar los errores levantados entre sus vasallos ya cristianos viejos, había de permitir ni por maneras indirectas, que se pongan estorbos ni impedimentos para

que nunca lo sean los recién convertidos? (Carta de Frei Jerônimo de Mendieta. 1º de janeiro de 1562)

A questão estava lançada à espera de uma resposta, mas a resposta já estava presente na própria pergunta. Somente ao monarca competia decidir quais medidas seriam tomadas para cuidar, do melhor modo possível, de seus súditos. Embora houvesse assumido o poder somente seis anos antes, em 1556, parece que a lembrança de seu pai já começava a pesar sobre o novo monarca.

[...] para que la obra de la conversión y mantenencia de ellas vuelva al prístino fervor y calor con que se comenzó y sustentó en vida del cristianísimo y muy católico nuestro Emperador Don Carlos, de inviolable memoria, o inclinarse a la voz del mundo, que por sugestión diabólica, solapada debajo de buenos y provechosos colores, (Carta de Frei Jerônimo de Mendieta. 1º de janeiro de 1562)

A luta encarniçada do monarca contra toda e qualquer forma de heresia havia levado o seu governo a ser considerado tirânico, intolerante e, principalmente, sufocante para os súditos de seu extenso império. Com o lema “A religião é o primeiro” o monarca havia empreendido uma interminável campanha militar que consumiu em muito pouco tempo todas as reservas reais. A necessidade de recursos para sustentar as guerras de religião causou uma situação insuportável para seus súditos.

Em resposta a uma carta de 1591 ao seu secretário privado, o monarca trata sobre a difícil situação pela qual passava seu reino e seus súditos, e respondeu: “*Me duele mucho ver el estado en que está la cristianad*”. A urgência do financiamento das guerras provocou o aumento constante dos impostos sobre os cidadãos. Apesar dessa pesada carga e da importante entrada de riquezas provenientes do Novo Mundo, durante o reinado de Felipe II, foram declaradas três falências – em 1557, 1575 e já no final de sua vida, em 1596. Muito provavelmente essa dramática situação afetou também as suas colônias e seus mais novos vassalos, porém, as denúncias dos religiosos sobre a caótica situação dos indígenas e as continuas diferenças entre eles na Nova Espanha certamente não agradaram muito ao monarca.

Felipe nunca soportó este tipo de crítica y ordeno que las cortes fuesen amonestadas por su insolencia. Dio instrucciones a un ministro para que les dijera a los diputados lo siguiente: los diputados, pues, pueden y deben fiar de mi y del amor que tengo a estos reinos y larga experiencia del gobierno de ellos, que siempre hago lo que más conviene en beneficio de ellos. (PARKER, 1995, p. 26)

A intolerância religiosa do monarca suscitou comentários e traições como a de seu próprio secretário pessoal Antonio Perez que, diante de uma condenação à morte, decidiu fugir do reino. Em meio a um coro de vozes que criticavam a controversa política interna e externa do soberano, o discurso de Frei Jerônimo não deixa de surpreender, pois mostra no seu balanço histórico o suposto responsável pelas muitas vicissitudes pelas quais passou a evangelização e trata minuciosamente sobre os demais assuntos relacionados com a famigerada conquista – palavra esta, aliás, que, por decreto oficial, passou a ser proibida a partir de 1556 e substituída por *descoberta*; e os conquistadores, por sua vez, passaram a ser chamados de colonizadores (VOGT, 1982, p. 100).

Segundo Frei Jerónimo, se fosse possível encontrar um culpado para a situação, seria, sem dúvida, o demônio, que despejado das terras anteriormente dominadas por ele, não deixava em paz quem passou a ocupá-las.

Así que yo la culpa principal de todo esto no la echo sino a quien la tiene, que es el demonio maldito, el cual como se vio tan apoderado y aposeionado en este su antiguo reino, y se ha visto después tan despojado y alanzado de su señorío, por medio de los religiosos y siervos de Dios que en esta su viña han fidelísimamente trabajado, que no solamente le han quitado el servicio de las idolatrías y sacrificios de sangre y carne humana, y las tiranías y vicios nefandos, mas aun estaba en disposición la masa de los indios para ser de la mejor y más sana cristiandad y policía del universo mundo; (Carta de Frei Jerónimo de Mendieta. 1º de janeiro de 1562)

O demônio era presente, segundo os espanhóis, em quase todos os costumes e rituais indígenas, não sendo exclusividade dos colonizadores. Para os naturais, a presença do ser maligno estava também na alma dos espanhóis e em quase todos os seus atos. Assim, cada grupo social interpretou os males de acordo com a sua crença.

No entanto, no discurso de Mendieta, essa concepção da presença do demônio e da culpa foi muito além. A influência nefanda do “senhor das trevas” serve de argumento para repassar minuciosamente os problemas, mais uma vez, de um modo retórico e fazer o seu interlocutor pensar. É importante lembrar, como já advertimos no estudo preliminar, que a carta humanista não é concebida para ser lida por um único destinatário, ela é dirigida a um amplo número de leitores, guardando também um número aberto de interpretações. Como o próprio religioso podia prever, a contundência de seu discurso e os ataques diretos e indiretos não deixariam os seus possíveis leitores indiferentes.

O uso da figura demoníaca serviu para deixar um registro escrito das muitas interferências que o trabalho missionário das ordens sofria e que continuavam até o momento da redação da carta. Frei Jerónimo atribui ao maléfico a desordem, a inveja, a paixão, a falta de preparação de alguns religiosos, as desavenças entre o clero motivado pela presença de alguns maus clérigos, entre tantos outros problemas. Fazendo uso da estratégia retórica, o religioso, como um Pilatos humanista, lava as mãos e deixa que o leitor decida.

Após enumerar os problemas que afetavam o trabalho dos religiosos e a missão colonizadora e tentar persuadir o leitor de “*que el bien general de esta tierra, que puramente bien mirado y tanteado depende de los religiosos*”, Frei Jerónimo teve a capacidade de sugerir ainda algumas possíveis soluções, que enumerou de forma clara e ordenada.

A carta de Frei Jerónimo é como se fosse um epítome das temáticas analisadas nas cartas anteriores e, ao mesmo tempo, um apelo final para a urgente solução de uma série de problemáticas que em reiteradas ocasiões foram destinadas ao monarca. O religioso faz referência sobretudo à necessidade de independência da ordem para exercer a sua função sem obstáculos.

Por tanto, lo que más conviene llevar por delante V. R. para alcanzar el sosiego que no tenemos, y el remedio de los males que ya vemos ir tan adelante, es que en nombre de esta santa provincia del Santo Evangelio se desapropie de estos intereses y propios negocios, y nos ponga en la libertad evangélica y apostólica que Jesucristo nos dejó [...] y que sepa y entienda por muy averiguado, que por esta misma libertad con que tratamos sin ningún interese, y con que descargamos su real conciencia, sin tener más de a solo Dios por delante. (Carta de Frei Jerónimo de Mendieta. 1º de janeiro de 1562)

A paulatina perda de independência que as ordens vinham sofrendo nos últimos anos era resultado de uma tática para tentar conter o seu cada vez mais vasto poder. Além disso, havia a intenção de substituir os regulares por membros do clero secular que, por um lado, estavam sujeitos a uma hierarquia perfeitamente organizada e tinham como máximo representante o Papa e deviam obedecer a cardeais e arcebispos, todos vinculados ao Estado e, por outro lado, não tinham, ao que parecia, sonhos de grandeza de teor utópico, milenarista ou escatológico. Era, portanto, fácil pedir por mais liberdade, mas era difícil concedê-la. Frei Jerónimo, nessa altura, devia estar consciente disso e seu discurso novamente faz um apelo retórico à lógica para reforçar os seus argumentos. Definitivamente, o tempo do apelo suave e compreensivo havia acabado.

Mas que si al contrario no le es aceptable este nuestro servicio, ni quiere que lo ejercitemos con esta evangélica libertad y autoridad, creyendo a los que piensan y dicen que en pedir esto pedimos y buscamos nuestros intereses propios de mando y señorío; S. M. puede descargar su real conciencia con otros ministros y capellanes que le sean más fieles, y mandar nos dar licencia a nosotros para volvernos a España, porque no hemos de administrar los santos sacramentos con oprobio y escarnio del oficio sacerdotal y de la doctrina de Jesucristo (...)Ni tampoco es razón que quedemos por testigos y consentidores de la destrucción de esta nueva planta que nos ha costado nuestros trabajos y sudores, y que el diablo se ría en nuestra presencia de quedar más victorioso dándole guerra, (Carta de Frei Jerónimo de Mendieta. 1º de janeiro de 1562)

O argumento a favor da independência era que haveria como consequência benefícios para o Vice-Reino e para seus novos vassallos do reino. O religioso finaliza com uma solução drástica: *“con sólo tener S. M. en cada provincia de ella un fraile de los muchos que en esta tierra están echados por los rincones, con tener las espaldas seguras, y toda autoridad y poder para hacer lo que conviniese”*.

Tal argumento é reforçado imediatamente com a apresentação de outro assunto que, pelo o que vimos até agora no epistolário e no estudo prévio, estava presente no modelo evangelizador franciscano: a tabula rasa do conhecimento dos naturais, ou seja, os indígenas entendidos como crianças a quem era preciso ensinar tudo.

Alberro (2000) discute a generalizada opinião de que do mesmo modo que nas outras ordens mendicantes durante as primeiras décadas, os irmãos seráficos praticaram a teoria da tabula rasa. Com o exame que fizemos, nesta altura, de quase todo o epistolário da Ordem de São Francisco, podemos acrescentar ao que defende a historiadora francesa que provavelmente a adesão dos franciscanos, segundo Frei Jerónimo, foi uma tentativa de encontrar um argumento que ajudasse à ordem no momento difícil pelo qual passava.

La razón de esto y no poderlo negar, fuera de lo que la experiencia nos enseña, es porque estos naturales son puramente niños, naturalmente sujetos y tímidos, y así con tener padre y maestro verdadero cristiano y prudente, que los amase como a hijos y como a tales los corrigiese, y como maestro los enseñase y instruyese en la fe cristiana y policía humana, (Carta de Frei Jeronimo de Mendieta. 1º de janeiro de 1562)

A fundação de escolas para crianças desde as primeiras décadas da presença da ordem no México não foi uma exclusividade dos irmãos menores. Isso era uma prática habitual dos religiosos em todos os lugares que pretendiam evangelizar, pois as crianças têm mais

facilidade com as línguas e, por estarem na escola, teriam menor interferência das crenças dos seus pais. Porém, como pode ser confirmada nos estudos locais empreendidos pelos religiosos, a intenção deles era integrar os indígenas no novo modelo de sociedade, aproveitando o que pudesse ser benéfico dos tempos pré-hispânicos. A respeito da concepção de história e fazendo alusão ao termo mito, Rubial (2002) afirma no seu magnífico ensaio *Ángeles em carne mortal: Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización em Mesoamérica*:

Desde el siglo XVI hasta nuestros días, el tema de la evangelización de Mesoamérica ha sido uno de los más historiados y estudiados, considerado como hecho fundacional de la nación ha sufrido una continua reelaboración y revaloración. En este sentido que se utilizará la palabra mito en este ensayo, como una construcción que convierte la historia en un discurso surgido de los intereses y necesidades de cada época grupo o individuo. (RUBIAL, 2002, p.19)

Segundo autor, a nova elaboração começou já nas primeiras décadas por religiosos como Frei Toribio de Benavente, para depois seguir com Jerônimo de Mendieta e Juan de Torquemada a partir da segunda metade de século. É motivo também de controvérsia entre historiadores, como Gomez Canedo ou o próprio Rubial, a justificativa messiânica, utópica ou milenarista da presença da Ordem na Nova Espanha.

Não cabe aqui, pelo recorte temático da nossa pesquisa, indagar sobre essa questão em particular. Porém, se examinarmos de uma perspectiva discursiva, atrevemo-nos a afirmar que a menção a tabula rasa como forma de educação foi um recurso empregado por Frei Jerônimo para mostrar através da carta a mudança de postura que a ordem religiosa pretendia adotar de acordo com o novo tempo. Tal mudança se evidencia no uso constante das formas verbais do pretérito – *era, hiciera, pretendía, vinieron* – formas que serviam como marcas discursivas para enfatizar a separação dos dois períodos: o período de “*los que puramente vinieron a buscar a Dios sin ningún interes*” e o período de “*aquel que no confiese haber militado debajo de la bandera de la codicia*”.

Concluyo este punto que toca a lo que había de ser y no es, amonestando a V. R. de parte de Dios, que para honra y gloria suya y no en propia alabanza, que no lo es, no deje de dar a entender a S. M. la verdad, siquiera que sea a todo el mundo odiosa, afirmando que si no es por medio de los frailes no puede por vía ninguna descargar en esta tierra su real conciencia. (Carta de Frei Jerônimo de Mendieta. 1º de janeiro de 1562)

Na última observação da primeira parte da carta, Frei Jerónimo faz uma referência, até então inédita, nas correspondências da ordem: o importante papel desempenhado pelos irmãos de São Francisco para conter os levantamentos de espanhóis contra o seu próprio monarca.

¿Qué hubiera sido de la Nueva España, sino lo que del Pirú e islas de Santo Domingo? De las cuales regiones, en la una nunca han faltado españoles levantados contra su señor y príncipe, y en la otra apenas dejaron de los naturales (que eran innumerables) ánima viviente. (Carta de Frei Jerónimo de Mendieta. 1º de janeiro de 1562)

Esse novo argumento junta-se aos anteriores e serve de prova final da importância dos religiosos de bom caráter e de comportamento exemplar para a consolidação do projeto colonizador do Novo Mundo.

A partir dessa parte, o religioso inicia uma relação de possíveis soluções para os problemas anteriormente expostos, apresentando ponto por ponto: o primeiro é o reiterado pedido por mais autoridade e liberdade para o exercício da missão religiosa. O segundo trata do vice-rei, com quem os religiosos desde o tempo de Antonio de Mendoza sempre tiveram boas relações, ressaltando a necessidade de que ele possa também exercer sua função sem as constantes interferências da Audiência e das demais autoridades. O terceiro ponto aborda a relação com os indígenas e seu desmedido gosto pelos pleitos contra as autoridades e até contra os próprios religiosos – isso seria estimulado pelos próprios espanhóis para criar um constante estado de perturbação que, sem dúvida, deveria trazer benefícios para aqueles que o acicatavam.

A grande quantidade de pleitos, de queixas e de causas civis provocou uma instabilidade política e uma confusão tão grande para julgar as causas que Frei Jerónimo propunha terminar com um plano simples: as causas dos espanhóis seriam separadas das dos indígenas, assim como as causas graves das simples.

O quarto ponto tratado pelo religioso faz referência à intromissão da Audiência em assuntos que não correspondem somente ao governo, confundindo o indígena e fazendo com que o vice-rei perdesse a credibilidade

En el pueblo ha acaecido (y en otros también habrá sido lo mismo) visitar el virrey y mandar a los indios lo que le parecía cumplir para su bien y asiento, y después de se le haber desvergonzado delante, decir públicamente en volviendo las espaldas, los que traían revuelto y alborotado el pueblo, hablando con gente del vulgo: «No hagáis cuenta de lo que este os ha dicho, ni de lo que deja mandado, que no es sino un hombrecillo que pasa de camino y no puede nada; (Carta de Frei Jerónimo de Mendieta. 1º de janeiro de 1562)

O quinto ponto refere-se às muitas leis e ordens que, de acordo com Frei Jerónimo, poderiam ser unificadas. Já o sexto ponto é talvez um dos mais controversos, pois trata das terras que pertenciam aos antigos senhores indígenas e que foram arrebatadas pelos espanhóis. O autor faz uma solicitação para que essa situação fosse revista porque deixou muitos senhores, como ele mesmo diz “*a las buenas noches*” e, alguns casos, na escravidão e na tributação forçada.

No sétimo ponto, o frei expõe a necessidade de cada cidade ou povoado fundado de ter uma junta para tomar as decisões que concernem à organização social e jurídica. O autor alerta, porém, para que se tomasse muito cuidado na escolha dos seus membros. Por outro lado, o religioso sugere de fundar um novo povoado e, assim, evitar os conflitos por não ter acabado de início com o problema da antiga propriedade.

Concluyo, pues, este requisito con que se tenga entendido que es imposible hacer junta ni población nueva, sin que se derriben las casas derramadas y viejas, y que en dar S. M. mandato para que se junten los naturales, se entienda dar licencia para los medios necesarios a este fin, de los cuales el principal es derribarles las casas antiguas y viejas, que por no se ejecutar esto, ni atreverse el virrey a mandarlo, no se hace pueblo de nuevo que sea fijo, ni acaba ninguno de ellos de tener asiento, porque andan los indios (como ven que no hay fuerza) vagueando y jugando a me pago, no me pago, (Carta de Frei Jeronimo de Mendieta. 1º de janeiro de 1562)

A picaresca, que em pouco tempo os indígenas apreenderam a usar com os espanhóis, tanto para esconder seus antigos ídolos, como para criar inúmeras astúcias para enganar aqueles que se sentiam tão superiores, determinaram, com o tempo, o modo de relacionar-se, deixando marcas que perduram até hoje na relação entre nativos e estrangeiros e até entre nativos de diferentes grupos sociais.

O oitavo ponto propõe um repartimento justo das terras entre todos os nativos. Sem querer prolongarmos nesse aspecto, pois já o consideramos anteriormente, somente lembraremos que o *repartimiento* foi o sistema de distribuição de terras que substituiu a *encomienda*. Nessa nova forma, o indígena recebia uma parcela de terra para lavrar em troca de uma mínima retribuição em dinheiro com o qual deveria pagar os seus tributos. Esse sistema de trabalho, que foi estabelecido por cédula real doze anos após a redação da carta, revelou-se com o tempo uma nova forma de exploração da mão de obra indígena e o que seria, na perspectiva de Frei Jerónimo, uma forma possível de erradicar a escravatura dos

Lopez. J.I

nativos não passou de uma nova injustiça. Apesar disso, a vigência do *repartimento* foi até o século XIX de forma oficial e até o século passado extra-oficialmente.

A nona questão é apresentada, mais uma vez, por meio de uma pergunta retórica e, ao mesmo tempo, cruel, envolvendo novamente o monarca.

¿Pues qué sentirá un juicio cristiano de que los españoles pidan a S. M. con cara muy descubierta, que no se dé sitio de estancia a indio ninguno, sino que todas las tierras de los pobres naturales se queden para repartir entre los extranjeros españoles? (Carta de Frei Jerónimo de Mendieta. 1º de janeiro de 1562)

Os dois últimos pontos tratados por Frei Jerónimo fazem referência a assuntos religiosos. O décimo é sobre a necessidade de ter uma forma mais criteriosa de selecionar os clérigos enviados às Índias, pois desta maneira se evitaria que pessoas de baixa índole provocassem grandes perdas no aspecto temporal e espiritual aos naturais.

Por fim, o último ponto tratado na carta é um tema presente em muitas das correspondências enviadas ao monarca nas décadas anteriores por diversos representantes da Ordem: as contínuas disputas entre os irmãos menores e os bispos. A crítica ao episcopado é centrada na figura do bispo do México Alonso de Montufar, com quem a Ordem de São Francisco teve sérios enfrentamentos. A censura ao bispo tem origem no conflito entre o clero regular e o secular devido aos privilégios concedidos pela Coroa e pelo, como já observamos, excessivo gosto de Frei Alonso pelos negócios que trouxessem benefícios pessoais.

Ejemplo tenemos de esto en el señor arzobispo de México, que con ser tan sabio como es, y letrado, y de su natural condición un manso cordero, recién venido de España, por algunos años que ha sido nuevo, no ha habido tigre para con nosotros más fiero, hasta que poco a poco ha venido a caer en cuenta de los negocios por curso de tiempo; mas es el negocio que para cuando se viene a caer en estas cuentas ya tenemos todos quebradas las cabezas. (Carta de Frei Jeronimo de Mendieta. 1º de janeiro de 1562)

Antes de terminar a carta, frei Jerônimo adverte sobre uma questão de grande relevância que tratamos no estudo preliminar desta análise: as conseqüências da falta de um clero indígena. No entanto, Ricard (2005, p. 30) observa sobre essa questão que pouco teria mudado na composição da nova sociedade e na resolução dos problemas a permissão para que os indígenas pudessem formar parte do clero. Quatro séculos antes, Frei Jerónimo considerava do mesmo modo que os naturais não deviam ser aceitos na igreja novo-hispana, pois a sua

Lopez. J.I

natureza os leva a reincidir nas suas antigas crenças e, dessa maneira, nunca poderiam ser bons religiosos.

La razón de esto es, porque aunque algunos de los acá nacidos hayan salido buenos hijos y virtuosos, finalmente por la mayor parte toman del natural y costumbres de los indios, como nacidos en los mismos climas, y criados entre ellos. (Carta de Frei Jerónimo de Mendieta. 1º de janeiro de 1562)

A falta de confiança nos indígenas e na sua capacidade de aceitar, de forma definitiva, a palavra de Deus para poder exercer o sacerdócio retirou dos naturais uma das possibilidades de inclusão na nova sociedade mista. Ao cumprirem a sua divina missão, do mesmo modo que os primeiros evangelizadores o fizeram, os clérigos indígenas poderiam ter sido o vínculo necessário entre os dois mundos que não se entendiam, chegando a um entrosamento de vastas e favoráveis conseqüências para todos.

A carta, conforme já foi observado, oferece uma retrospectiva praticamente completa de todas as reivindicações feitas anteriormente por outros membros da Ordem de São Francisco. Na sua longa epístola, Frei Jerónimo faz uma síntese de quase quatro décadas de solicitações ao monarca e a outras autoridades, revelando em seu discurso a mudança na forma de dirigir-se aos destinatários. Do tom austero das primeiras cartas de Frei Martín de Valencia e Frei Pedro de Gante, nas quais se privilegiava a denúncia persuasiva, até os reiterados pedidos do Frei Francisco del Toral para observar as intolerantes atitudes do bispo Montufar, todos os discursos convergem em um só sentido. Porém, apesar das críticas e sugestões de Frei Jerónimo terem sido recebidas, como pode ser comprovado por algumas modificações na legislação das Índias aceitas pelo monarca, outras muitas precisavam ser revistas se consideramos que no memorial escrito pelo religioso em 1585 para o III Concílio Provincial do México muitas das reivindicações da carta de 1562 que acabamos de analisar estão presentes novamente. Segundo Phelan (1972, p. 119) Mendieta nunca abandonou a esperança de conseguir persuadir os seus opositores no Conselho das Índias sobre os problemas e as suas soluções – prova disso foram os vários memoriais, como o de 1585, que foram redigidos com esse objetivo. A sua *Historia eclesiástica indiana* também foi um meio de tentar apontar uma solução.

No dia 24 de maio de 1562, Frei Juan de Mansilla escreveu uma breve carta informe ao monarca Felipe II para expor os problemas provocados pela exploração dos naturais no porto mexicano de Veracruz, pois a insalubridade e o trabalho forçado estavam, como em tantos outros lugares, dizimando a população indígena. Nessa ocasião, registra um apelo

Lopez. J.I

pieitoso para que o monarca tomasse providências para remediar a crítica situação – o que certamente surtiria pouco efeito já que a monarquia, como já notamos, interessava-se mais pelos fins do que pelos meios. Desta maneira, do mesmo modo que Mendieta na carta anterior, o religioso apela às perdas que o Patrimônio Real teria se não reagisse contra o problema e faz pouca referência à perda de almas.

Y viene en ello gran perjuicio al Patrimonio Real en dos cosas: la una, que vienen pocos navíos al puerto, y si se despachasen con brevedad, mientras que hacen un viaje, harían dos, y se doblaría la renta. (Carta de Frei Juan de Mansilla. 24 de maio de 1562)

Tal argumento de tom econômico serve para reforçar as solicitações do religioso: o primeiro pedido era para que se construísse um novo emprazamento para a cidade, em um lugar mais salubre, indenizando os indígenas para que pudessem edificar as suas novas casas. O segundo pedido do religioso atinge diretamente os irmãos menores, que diante do novo modo de tributação indígena, não tinham como tirar a sua parte do dízimo para o próprio sustento e, por isso, passavam por momentos difíceis.

De lo cual y de otras cosas personalmente iremos a dar cuenta a V. M., a la cual suplicamos que, pues somos jornaleros de esta viña de V. M., descargándole con tanto cuidado su real consciencia, que de las migajas de las muchas mercedes que con tan larga mano hace a sus vasallos, sustente estos pobres capellanes de un poco de jerga y pan y vaca, con que poder llevar el trabajo tan grande que tenemos. (Carta de Frei Jerónimo de Mendieta. 1º de janeiro de 1562)

Desde 1560 o monarca através de cédula real havia proibido os membros das ordens que tivessem bens raízes. Essa decisão havia colocado alguns dos religiosos em uma difícil posição econômica, principalmente aqueles que viviam fora das capitais. A medida, com o tempo, se revelou uma boa maneira de limitar o poder e a independência do clero regular.

Em abril de 1567, o já eleito novo bispo de Yucatán escreveu ao *adelantado* da Florida Pedro Menendez de Avilés para aconselhar sobre o governo da província e informar sobre o envio de mantimentos. Os conselhos do bispo, como já foi notado, causou importantes conflitos com as autoridades e, principalmente, com o bispo do México Alonso de Montufar, constituindo-se um precioso documento procedente das mãos de quem, depois de mais de trinta anos na Nova Espanha, tinha uma vasta experiência das muitas dificuldades que uma pessoa que queria governar com honestidade e justiça tinha de enfrentar.

No desmayen a V. S. los contrastes, trabajos, necesidades y propiedades de algunos de los suyos, ni las traiciones de los naturales,

porque, por una parte el demonio, enemigo de todo bien, desviará cuánto pueda y sea en sí la conclusión de esa santa empresa, viendo lo que pierde adonde tenia tanto ganado y estaba tan arraigado y tan señor desde hace tanto tiempo. Por otra parte, la flaqueza de ,los hombres, que no tienen cuenta en el bien futuro, sino sólo en el trabajo perenne, olvidados de Dios, darán mil molestias a V. S., asimismo los naturales, temiendo perder sus tierras, han de usar mil traiciones y embustes, que todo ha de cargar sobre V. S.. (Carta de Frei Francisco del Toral. 5 de abril de 1567)

As duras palavras de Frei Francisco revelam uma desilusão e uma completa falta de confiança naqueles que deveriam juntar as suas forças para criar uma comunidade uniforme. Porém, depois de décadas de luta contra as injustiças, o religioso, ainda com a intenção de ser ouvido pelo monarca, escreve uma nova carta para denunciar a administração do governador Luis de Céspedes, da província de Yucatán, região na qual Frei Lorenzo era então bispo.

Como ele mesmo enfatiza, a luta empreendida durante décadas para garantir a justiça e o direito do indígena de ter uma vida digna somente lhe deu inimizades e ódios.

Yo no aprovecho en esta tierra, por no ser lengua; estoy afligido: V. M., sea servido de removerme adonde pueda ayudar, que estoy en odio de españoles y religiosos: el porqué sabrá V. M. del que venga a tomar residencia; que hace veinticinco años que sirvo a V.M. en Indias, y siempre fui amado de todos, si no es después que vino Don Luis. (Carta de Frei Francisco Del Toral. 20 de abril de 1567)

Frei Francisco Del Toral morreu quatro anos depois de ter tentado, sem sucesso, deixar o bispado de Yucatán, desaparecendo, assim, um dos religiosos que, com maior empenho, tentou evitar o fim de uma época.

[...]lo nombró la Majestad Católica por Primer Obispo de Yucatán. Aceptó el Obispado, y antes de consagrarse vino a España a ciertos negocios de importancia a donde se consagró. Volvió a su Iglesia. Y siendo Obispo, deseando enteramente dedicarse a la conversión de las almas, renunció al Obispado. Lo cual no se le admitió. Y habiendo ido a Méjico a negocios preciosos, pasó de esta vida, y fue sepultado en el Convento de San Francisco de aquella ciudad en medio de la capilla mayor en el año de 1571. (NAVARRETE, 2005, p.621)

No dia 24 de maio de 1568, Frei Miguel Navarro, junto com outros irmãos da Ordem Franciscana, escreveu ao Real Conselho das Índias para, como tantas vezes ocorreu, recomendar uma pessoa que lhes parecia adequada para solucionar os graves problemas. A pessoa indicada era o licenciado Alonso Muñoz, quem no seu cargo de membro do Conselho das Índias atuou com desmedido rigor para punir os que foram considerados traidores do

Lopez. J.I

monarca. Depois dos juízos, varias personalidades foram executadas e outras, torturadas. Denunciado diante do Monarca, Muñoz foi chamado na Semana Santa de 1568 para ser ouvido por Felipe II, que reprovou energicamente a sua atitude. No dia seguinte, Alonso Muñoz apareceu morto no seu quarto e nunca se provou ou se quis provar a participação do monarca na sua morte, porém, se especulou que o monarca o puniu pelo modo como havia sufocado a rebelião no México. (PERISSINOTO apud RIOS, 2002, p. 42)

A escolha de Alonso Muñoz para colocar ordem na Nova Espanha mostra o estado da situação que os religiosos enfrentavam e qual era a possível solução considerada mais adequada naquela altura. Os elogios à pessoa do licenciado e à sua ação, que tanto foi reprovada pelo monarca, revelam-nos indiretamente que tipo de procedimento os membros da Ordem desejavam para remediar os males que prejudicavam a missão evangelizadora havia quase meio século. É possível que pela proximidade das datas e pela demora em chegar as notícias, os autores da carta não tivessem consciência do fim que teve o licenciado. Porém, o que sim é certo é que se a carta chegou ao seu destino, ela teria cumprido, como observa Gonzalbo (2002), outra missão não desejada: as cartas muitas vezes não respondem as nossas perguntas, porém, dizem aquilo que não queremos contar.

Y es que en lo que el licenciado Muñoz, oidor de ese vuestro Consejo Real de Indias, hemos conocido en pocos días que gobernó la Nueva España, tenemos por cierto que, si fueron como dos meses, fueran dos o tres años, dejará la tierra la más concertada y puesta en orden, de cristiandad y justicia que jamás ha estado después que se ganó. (Carta de Frei Miguel Navarro. 24 de maio de 1568)

A associação de alguns setores da Ordem Seráfica com pessoas não gratas para o monarca não deve ter ajudado muito a recuperar a imagem dos religiosos naquele momento de decadência e de perda notória de protagonismo. O conteúdo da carta certamente deve ter reativado a onda de aversão que havia na Nova Espanha contra os protetores de índios porque eles prontamente notificavam a Coroa sobre o que faziam os chamados oficialmente de *colonizadores*. No ano anterior, o presidente do Conselho das Índias Tello de Sandoval tinha deixado seu cargo para assumir o arcebispado da cidade espanhola de Osma. Sandoval foi um dos visitantes reais que fiscalizavam se as Novas Leis de Índias de 1542 eram obedecidas na Nova Espanha. Desde os primeiros momentos, mostrou não ter grande simpatia pelo vice-rei Antonio de Mendoza, e podemos imaginar também que as suas relações com os franciscanos não deveriam ser muito amigáveis, já que os irmãos de São Francisco, com Juan de

Lopez. J.I

Zumárraga como representante, estavam envolvidos nas reclamações que os espanhóis fizeram a Tello de Sandoval, devido à imposição de leis que lhes prejudicavam gravemente.

Um ano depois, no dia seis de novembro de 1569, Frei Miguel Navarro escreve novamente, dessa vez diretamente ao monarca Felipe II, para expor os motivos pelos quais não podia admitir no seu mosteiro um grupo de monjas que o rei tinha a intenção de enviar para que os irmãos oferecessem amparo e proteção. Depois de uma longa explicação, o religioso conclui seus argumentos com uma cláusula que nos remete diretamente aos primeiros anos de evangelização:

El ministro general de esta orden, Fray Francisco de los Ángeles, quando envió a estas partes los primeros doce frailes que aquí pasaron, les dio toda su autoridad plenísima *in viraque foro*, salvo dos casos solos que reservo para si: el uno de los cuales era que los frailes en estas partes no pudiesen recibir mujeres, de cualquier estado o condición que fuese [...] (Carta de Frei Miguel Navarro. 6 de novembro de 1569)

A fundação de conventos na Nova Espanha havia iniciado em 1540, no tempo em que Frei Juan de Zumárraga era bispo do México, e, em poucos anos, foram abertos vários novos mosteiros em diferentes regiões da Nova Espanha. A solicitação do monarca era um sinal da mudança que já se anunciava havia vários anos e que a ordem teria que acatar de qualquer maneira.

Os anos setenta: os jesuítas e a inquisição na Nova Espanha

Quando se completam cinquenta anos da chegada de Cortês às terras do futuro Vice-Reino da Nova Espanha, o clima não era o melhor para os irmãos menores. A consolidação do clero secular, a vinda dos jesuítas solicitada por alguns membros da ordem franciscana para cuidar da educação dos naturais e a consolidação do aparelho jurídico foram fatores determinantes para a definitiva perda de importância e de expansão da ordem em novos territórios.

O rápido aumento da população escrava negra, que chegou a quarenta mil pessoas, contrasta com o rápido descenso demográfico da população indígena. Uma forte epidemia de peste em 1576 e outras doenças contagiosas em poucas décadas causaram a morte de mais de oitenta por cento da população indígena, conforme pode ser comprovado no quadro anteriormente mostrado.

Em 1578, o *cabildo* do México escreve ao monarca Felipe II pedindo para controlar as aquisições de terra por parte dos religiosos. O crescente poder econômico dos religiosos seculares na Nova Espanha foi um dos motivos mais polêmicos entre os dois tipos de clero e dividiu, inclusive, os próprios seculares. A afinidade dos últimos com as autoridades e as classes mais favorecidos foi também um dos fatores que ajudaram na perda de prestígio dos mendicantes. Observância e ostentação nunca foram e nem serão termos análogos.

Não são muitos os registros epistolares da década de setenta em comparação ao grande número de cartas, memoriais e relatórios redigidos pelos religiosos nas décadas anteriores. De maneira geral, o último terço do século XVI apresenta poucos documentos.

A primeira carta da década, encontrada em nossa pesquisa, pertence a Pedro de Moya y Contreras, então arcebispo do México. Frei Pedro havia chegado à Nova Espanha em 1570 como presidente do recém-instituído Tribunal do Santo Ofício. Em 1573 foi nomeado bispo do México e nesse mesmo ano, devido à morte de Alonso de Montufar, foi consagrado arcebispo e nesse cargo presidiu o primeiro Auto de Fé que se realizou na capital novo-hispânica.

No dia 24 de janeiro de 1575, o arcebispo escreve ao presidente do Conselho das Índias para informar sobre diferentes assuntos e, dentre eles, os problemas surgidos pela apresentação de uma pequena obra de teatro e as medidas que o vice-rei tomou. Esse argumento serve ao arcebispo para enumerar as diferenças entre ele e o vice-rei Martín Enríquez de Almanza.

El papel de Moya como instrumento político del Estado le inclinó a sentirse director de la política a realizar en Nueva España, a convertirse en un superconsejero y director de la conducta del virrey. Se había dado cuenta de que su papel de inquisidor en Murcia, le otorgaba una autoridad superior a la de todos los demás funcionarios, excepto a la del rey. El temor que inspiraba la Inquisición era un temor superior al de todas las autoridades constiguídas, pues además del apoyo estatal y la ayuda que debía prestarle al brazo secular para ejecutar sus decisiones, tenía a la denuncia y al sigilo como instrumento de su acción. El inquisidor va a sentir que no puede hacer cumplir su misión inquisitorial de censura política sin chocar con la autoridad constituida, con un virrey celoso de sus atribuciones, sujeto tan sólo a las instrucciones recibidas del rey y su Consejo.

La posición de Moya era la que provocaría más tarde, entre otros gobernantes civiles y eclesiásticos, graves dificultades que perjudicaron no sólo a ambos poderes, sino a la sociedad, pues se puso en peligro su paz y tranquilidad. Esas dificultades también disminuirían la opinión que el pueblo tenía del poder eclesiástico. (Disponível em: <<http://www.pedrocheenlared.com/pers/moya1.pdf>>)

Pertence a essa época uma das mais extensas carta, escrita no dia quatro de março de 1575. Dom Pedro envia ao monarca um exaustivo informe reservado sobre cada um dos 180 clérigos de arquidiocese que ele então dirigia. Nesse informe, Dom Pedro identifica todas as qualidades dos seus subordinados, valorizando os conhecimentos deles e, assim, as suas aptidões para continuarem nos cargos. A nova Igreja optava por um clero mais preparado em assuntos teológicos, gramaticais, jurídicos e não tanto nos conhecimentos indígenas. Por irônico que pareça, como observamos anteriormente, o clero regular possuía uma melhor formação intelectual que o secular, contudo, não estavam preparados para esses requisitos que os novos tempos exigiam.

No dia 24 de abril de 1579, Dom Pedro escreve mais uma vez ao monarca Felipe II para relatar a sua visita a Huasteca e à província de Panuco. Em uma breve epístola, o arcebispo informa ao rei sobre o contato com duas regiões que, pela insalubridade e idade avançada de seus dois antecessores, nunca haviam recebido a visitação de um alto representante do clero secular. Os comentários do arcebispo sobre a pomposa visita, assim como a piedosa recepção por parte dos indígenas, são um bom exemplo da nova Igreja que se inaugurava no Novo Mundo.

Se bautizaron muchos indios adultos y viejos, y se confirmaron todos, con que recibieron gran devoción y consolación, y de ver bendecir sus iglesias que, como gente nueva y de sumario entendimiento, gusta de ceremonias y actos exteriores, y así se les correspondió con las demostraciones posibles, para más confirmarlos en la fe. (Carta de Pedro de Moya y Contreras. 24 de abril de 1579)

Essa demonstração de ostentação contrasta com a chegada, 55 anos antes, do grupo dos doze franciscanos que foram solicitados por Cortês para dar início à evangelização dos naturais. Apesar da solenidade preparada pelo conquistador para enfatizar a importância do grupo, o aspecto dos religiosos com seus hábitos rasgados, descalços e de uma magreza evidente fez com que os indígenas se dirigissem a um deles com o nome de *motolinia*, que quer dizer “pobre” em língua náhuatl. A impressão que causaram nos mexicas em 1524 certamente foi muito diferente da causada pelo arcebispo nessa visita que relatou ao monarca.

Podemos considerar esses dois momentos históricos como o início e o final do período que frei Jerônimo de Mendieta chamou de Idade de Ouro das ordens mendicantes. Embora frei Jerônimo considere 1596 o ano que fecha o ciclo, eventos como essa visita de Frei Pedro

podem ser considerados como antecedentes do momento final dessas ilusões perdidas que Frei Jerónimo teve o privilegio – ou a desgraça – de presenciar e relatar.

Na sua *Historia eclesiástica indiana*, Frei Jerónimo deixa registrado esses dois momentos, dando-nos um retrato desolador. O tom triste de seu discurso fala por si mesmo e serve-nos praticamente de conclusão do nosso estudo:

Quien vio (como yo vi) en esta Nueva España hervir los caminos como hormigueros de gente, y en las calles de México no poder pasar sin encontrarse los unos con los otros; todas las ciudades y pueblos autorizados con muchedumbre de principales viejos venerables que representaban unos romanos senadores; los patios de las iglesias (en especial los días de fiesta), antes que Dios amaneciese, no caber de gente; la música de la doctrina cristiana entonada en devoto canto [...] y quien ve lo que (por nuestros pecados) vemos en la era de ahora, que en las ciudades y pueblos de mayor nombradía de esta Nueva España no haya por maravilla quedado indio principal ni de lustre, los palacios de los antiguos señores por tierra o amenazando caída, las casas de los plebeyos por la mayor parte sin gente y desportilladas, los caminos y calles desiertas, las iglesias vacías en las festividades, excusándose los pocos indios que avecindan los pueblos con sus propios naturales criados en obrajes y estancias de españoles, que les roban lo que tienen mientras acuden a oír misa, porque aquellos tales viven en la ley y vicios que quieren con la sombra del español a quien sirven, y no son poderosos los ministros de la Iglesia para reducirlos a la observancia y vida cristiana, ni que oigan misa, ni que sepan doctrina, porque antes han de faltar a Dios todo el año y toda la vida, que faltar un día al servicio de sus amos. (MENDIETA, 1972, p. 223)

Os anos oitenta: a administração indiana e a crise

A última década do século XVI caracterizou-se pela forte crise econômica, com duas falências, e a instalação definitiva da complexa maquinaria jurídica espanhola. Alguns acontecimentos marcaram o final do século no vice-reino tais como a retomada da conquista dos territórios do Novo México (1598), a instalação do primeiro consulado em terras mexicanas (1592) e a morte de alguns dos pioneiros da evangelização como frei Bernardino de Sahagún (1590). Na Península, houve a união das duas coroas (1580-1640), a espanhola e a portuguesa, na figura de Felipe II, sendo o momento de maior expansão territorial do império espanhol. Porém, não se pode dizer o mesmo no aspecto econômico e, principalmente, nas suas relações com o império colonial, pois é justo nesse momento que se inicia a decadência econômica.

Las quiebras financieras de 1557, 1575 y 1597, El desastre de la Armada em 1588, El paulatino cambio Del sistema de administración por el de asiento en lo concerniente a la gestión del estado, tuvieron directa proyección sobre lo americano y fueron causas de lo que a la postre se resume en una decadencia de las relaciones entre metrópoli y colonias. (VIVES, 1997, p. 19)

No que se refere ao aspecto religioso e, mais concretamente, à ordem franciscana, muitos historiadores, inspirados nos textos de Mendieta, analisaram o fim da Idade do Ouro das ordens mendicantes, mostrando como o fim do século XVI e praticamente todo o século XVII caracterizaram-se pela decadência que decorreu do momento de tensão sócio-económica do extenso império espanhol.

No entanto, o historiador Lino Gomes Canedo (1989) não compartilha dessa ideia; segundo o irmão da Ordem e dos maiores pesquisadores dos assuntos franciscanos no século passado, não é possível dizer que aquele momento fosse também para os seráficos um tempo de decadência, pois uma vez terminado o período áureo, o clima entre os religiosos era de mudança e de adaptação ao novo modo de conceber a evangelização. O revanchismo, a revolta ou a desistência não existia dentro do espírito franciscano.

Assim, com a chegada dos jesuítas e com o crescimento dos seculares, os irmãos menores iniciaram a sua expansão por novos territórios como o Novo México e o sul dos Estados Unidos. Nas grandes capitais como México, as bibliotecas franciscanas tiveram o seu momento de maior apogeu, já que ao acervo doutrinal se somaram importantes obras de cultura clássica e contemporânea. Na arquitetura, o barroco ameríndio propiciado pelos religiosos teve também o seu momento de esplendor e foi um claro exemplo do fenómeno da transculturação.

No campo epistolar, assim como na década anterior, encontramos poucos documentos. A primeira carta pertence a dois escoltas dos irmãos que acompanharam os primeiros irmãos menores em uma missão evangelizadora no Novo México. Nenhum dos três irmãos voltou dessa viagem porque morreram nos meses seguintes, mas ficou essa carta como um exemplo do processo de expansão da Ordem Seráfica depois da famigerada Idade de Ouro.

A segunda carta da década, e a última desta análise, foi escrita novamente pelo arcebispo Pedro de Moya y Contreras, em 1583 e encerra um período de 57 anos, que se iniciou com a primeira carta de Frei Martín de Valencia. O objetivo da carta do arcebispo era acusar o envio dos informes da visita da Real Audiência, denunciado abusos e informações sobre a descoberta do Novo México. Apesar da expedição a esses territórios ter contado com

Lopez. J.I

a participação de três irmãos, conforme vimos na carta anterior, não aparece na epístola nenhuma menção a eles, assim como o tema da evangelização e a preocupação com o bem-estar dos naturais não ocupa uma única linha. Considerada um sinal dos novos tempos, a carta somente trata de assuntos relacionados com a administração jurídica: escrivães, oficiais da Real Fazenda e o receptor geral da *Alcavala* são os novos protagonistas do epistolário Novo-hispano.

Todos – ou quase todos – os grandes evangelizadores que escreveram epístolas, das quais tratamos nas páginas anteriores, morreram, e as novas gerações, como foi dito em algumas cartas, não tinham o mesmo fervor dos seus antecessores.

Assim, a obra de Juan de Torquemada, *Monarquia Indiana*, baseada na *Historia eclesiástica indiana*, de Frei Jerónimo de Mendieta, se converteu no epílogo desse período ao fazer um estudo histórico e sociológico da evangelização dos seus irmãos seráficos na Nova Espanha.

CONCLUSÃO

Para qualquer pessoa de mais de quarenta anos que tenha escrito e recebido cartas – durante as férias ou as viagens de estudos, cartas de trabalho, cartas de amor ou qualquer outro tipo de correspondência pessoal – encontrar o seu epistolário abandonado em uma gaveta pode ser uma aventura incrível. Basta ler as primeiras linhas de uma carta para que em poucos minutos comece uma sequência de imagens de momentos da vida que seguramente já estavam perdidos na memória há muitos anos. Esses detalhes esquecidos da nossa biografia levam-nos a outros, compondo um idílico – ou talvez catastrófico – retrato do nosso passado.

A palavra escrita, como afirma Bakhtin, é uma multiplicadora de sentidos. Assim, a carta enquanto manifestação da escrita é um dispositivo automático que nos conduz a momentos especiais da nossa vida. Os substantivos, os adjetivos, os advérbios, os verbos, enfim, toda a construção propriamente linguística das correspondências desperta as nossas emoções. Nesse sentido, a linguagem epistolar carrega muitos significados e, se examinada com atenção, oferece-nos uma visão mais ou menos nítida da nossa existência.

A nossa história é construída e reconstruída ao longo dos anos. Pelo efeito de certa “erosão do tempo”, estamos sujeitos ao esquecimento ou à desmedida fantasia, e, deste modo, os fatos do passado transformam-se para forjar uma nova biografia de acordo com os nossos interesses, já que todos nós temos a necessidade de adequar os fatos da nossa vida.

Do mesmo modo, a história da humanidade também passa por essa transformação discursiva. Ao longo dos anos e dos séculos a perspectiva histórica muda juntamente com as gerações.

A célebre máxima do escritor espanhol Valle Inclán, “as coisas são não talvez como as vemos, mas como as recordamos”, convida-nos a encarar com ceticismo os relatos de testemunhas oculares como Díaz del Castillo. O mais importante, contudo, é que o aforismo também nos adverte de que é dentro destas lembranças que a história persiste, mitos são concebidos e verdades de algum tipo aguardam para serem descobertas. (RESTALL, 2003, p. 20)

Valle Inclán, sempre irônico e sarcástico, ao referir-se ao desastre que marcou o fim do grande império espanhol, pronunciou outra célebre máxima – uma das muitas que fizeram com que ele fosse considerado uma das figuras mais irreverente de sua geração: “*Lo mismo*

da triunfar que hacer gloriosa la derrota”. Na perspectiva dos estudos epistolares, atrevemo-nos a completá-la: a história não é somente como a lembramos, mas como queremos lembrá-la.

No entanto, parece haver algo na literatura epistolar que nos compromete com os fatos. Como já observamos anteriormente, não é o nosso papel questionar a verdade dos relatos dos cronistas, dos navegantes e até dos religiosos que participaram do período histórico abordado por esta tese. O nosso propósito é analisar os textos do *corpus* e confrontá-los com o contexto em que foram produzidos a fim de encontrar informações que nos ajudem a atingir o objetivo desta pesquisa, qual seja o de entender como foram os primeiros momentos da evangelização no Vice-Reino da Nova Espanha, especialmente o que diz respeito à presença da Ordem de São Francisco e às suas consequências no processo dessa controversa cristianização.

Na busca desse objetivo, a carta abre-nos um caminho direto a diversos momentos da nossa história porque o discurso epistolar coloca-nos justamente no meio dos acontecimentos e permite-nos ser por um momento testemunhas de um determinado fato histórico. A carta nos convida, enfim, a reexaminar a história com um olhar diferenciado e, muitas vezes, exclusivo.

A sensação que temos quando visitamos o nosso próprio passado através da leitura de nossa correspondência é muito parecida com a que se tem quando exploramos um epistolário de outra pessoa. Os registros deixados nas folhas da carta nos introduzem na vivência da pessoa ou de determinado grupo de pessoas que, como nós, passaram por momentos bons, ruins, de alegria, de tristeza ou de dúvida. A epístola encontra-se aparentemente inerte, mas, ao contato com os nossos olhos, volta a ganhar vida e ressuscita emoções esquecidas no passado. Porém, como avisa Gonzalbo (2002), é importante considerar que uma carta oferece-nos uma visão parcial, pois estamos diante apenas do ponto de vista do remetente da notícia, que escreve a partir de determinadas circunstâncias e de acordo com certas finalidades.

Faltando pouco menos de sete anos para a mais nova comemoração de quinhentos anos, as veias da América Latina continuam abertas. Em 1519, as tropas cortesianas avançavam pela península de Yucatán em direção à grande capital dos nahuas ou mexicas. As notícias que Fernão Cortês ouvia sobre as terras do grande Moctezuma só aumentavam o seu desejo de conquistar as riquezas do imperador. Durante todo o trajeto da viagem, o seu estandarte pessoal estava enfeitado com imagens sagradas, pois Deus acompanhava a expedição e lhe ajudava no encontro com os povos do caminho. Após muitas vicissitudes,

dois anos depois, finalmente a cidade foi conquistada e as riquezas sonhadas imediatamente passaram a ser do conquistador.

Essa controversa aquisição ficou em segundo plano no discurso dos vencedores. Diante da memorável ação civilizadora, o roubo dos bens era algo menor. O que ficou registrado na história foi que o ato piedoso justificou a cruel conquista bélica. Levar a palavra de Deus a todos os lugares era um dos princípios do cristianismo primitivo que continuava vigente 15 séculos depois do seu surgimento.

Para os conquistadores, governantes e religiosos, enfim, para a história oficial, a cruz e a espada eram elementos inseparáveis para erradicar o paganismo das novas terras e trazer a luz do único deus verdadeiro – pelo menos durante as primeiras décadas. Depois, ao longo das próximas décadas, a conquista passou a ser considerada de pacificação e os conquistadores eram então colonizadores, de acordo com o conteúdo de uma cédula real.

Foi assim que o discurso sobre o Novo Mundo foi sendo construído, fazendo com que a América sinta até hoje as suas veias abertas devido aos primeiros momentos da colonização. Muitos aspectos decorrentes desse período continuam em evidência no continente americano: educação, religião, sociedade, cultura, entre muitos outros, pois todos eles sofreram o forte impacto do choque cultural provocado pelo encontro das duas civilizações. Como ficou evidente mais tarde, os dois povos tinham mais em comum do que imaginavam, porém, naquele momento não foi possível constatar isso.

Como em um quadro antigo que tivesse recebido, ao longo dos séculos, repetidas camadas de verniz, a história colonial americana foi coberta e recoberta por diversas interpretações. Do mesmo modo, a presença de religiosos na América também sofreu o efeito dessas repetidas re-elaborações. Como afirma o professor Antonio Rubial García (2002, p. 19), o tema da evangelização americana foi e ainda é um dos mais historiados dos últimos cinco séculos.

Desta maneira, tanto a conquista militar como a espiritual têm sofrido uma contínua re-elaboração e revalorização a partir dos interesses e das necessidades de cada época e de cada grupo ou indivíduo. Fruto desse processo foi a fabricação do conjunto de mitos da genealogia do continente, evidenciando que tudo é na verdade um discurso construído.

Um dos grandes forjadores do mito da missão messiânica das ordens mendicantes no Novo Mundo foi o frei franciscano Jerónimo de Mendieta, principalmente na sua obra *Historia Eclesiástica Indiana*. Para Rubial (2002), o papel assumido por Mendieta no seu

Lopez. J.I

discurso foi decorrente da urgente necessidade de evitar o fim de uma época e de uma aspiração que *poderia* ter dado certo.

As analogias mostradas por frei Jerónimo fazem parte do pensamento messiânico que existiu praticamente em todo esse período histórico, acompanhando cada uma das ações empreendidas pelas tropas imperiais. Tudo era inspirado pelo messianismo e pela divina missão de defender a única fé verdadeira dos ataques de reformistas, judeus, árabes e qualquer um que se opusesse a ela. Isso foi evidente desde os tempos da reconquista na Península Ibérica, passando pelas batalhas religiosas por todo o continente europeu até a conquista do Novo Mundo.



Ticiano: *La religión socorrida por Espanha* (1566)

Examinando o discurso de frei Jerónimo de Mendieta a partir dessa perspectiva, já não nos parece tão descomedido seu aparente exercício retórico. Trata-se na verdade de mais uma estratégia discursiva, como afirma Rubial, do que propriamente uma tentativa de manipular os fatos.

La primera era un reflejo del cristianismo primitivo apostólico (los doce frailes que llegan al mando de fray Martín de Valencia son equiparados por su número y cualidades a los apóstoles, y el nombre del Santo Evangelio que recibió la provincia novohispana tiene relación con el espíritu que los animaba); los misioneros se nos presentan como santos entregados a duras disciplinas, a una caridad ilimitada y logrando conversiones milagrosas con escasos recursos, verdaderos “ángeles en carne mortal”. Aunque hubo durante esa edad dorada algunos conflictos con las autoridades (sobre todo con la Primera Audiencia por la defensa que los franciscanos hicieron de los

indios), las relaciones de los religiosos con virreyes y obispos fue armónica. La misma conquista militar es vista como una necesidad y Hernán Cortés es llamado Nuevo Moisés, pues sacó al pueblo indígena del cautiverio de la idolatría para llevarlo a la tierra prometida de la verdadera fe. (RUBIAL, 2002, p. 23)

Se, como já ressaltamos, a história é produto de re-elaborações contínuas, podemos afirmar que as cartas representam um grande auxílio documental de um determinado período histórico, pois, ao contrário da história oficial, elas só foram redigidas uma única vez e isso nos dá a excelente oportunidade de nos aproximarmos dos fatos sem as interferências do tempo e as re-elaborações posteriores.

Conforme vimos na análise epistolar, a cronologia dos eventos mostra-nos uma paulatina mudança no discurso dos religiosos: desde o tom de entusiasmo dos primeiros anos, passando pelas primeiras denúncias até os contínuos obstáculos ao trabalho evangelizador, que obrigaram os religiosos nas últimas décadas do século XVI a se adequar às mudanças de comportamento em um clima extremamente hostil.

No período histórico que abordamos nesta tese, encontramos três momentos diferentes e cada um corresponde a um reinado. A primeira etapa, que coincide com a chegada de Cristóvão Colombo ao Novo Mundo, vai até 1516 e corresponde ao período dos Reis Católicos e da presença do cardeal Jiménez de Cisneros. A segunda etapa refere-se ao reinado do primeiro monarca da Casa de Asturias, o rei Carlos I de Espanha e também conhecido como Carlos V, Imperador do Sacro Império Romano-Germânico (1519-1556). A terceira e última etapa corresponde ao reinado de Felipe II e se estende até o final do século.

Cada um desses períodos, como observamos anteriormente, teve características especiais: o primeiro período foi marcado pelo desejo de unificação dos monarcas e pelos movimentos internos de reforma da Igreja peninsular, tendo como principal incentivador o regente e futuro cardeal Francisco Jiménez de Cisneros. O cardeal tinha o anseio de moralizar a Igreja, que era considerada então corrupta e cobiçosa, o que lhe fez aproximar-se das ideias humanistas cuja voz principal na Europa era Erasmo de Rotterdam. Por outro lado, tal desejo lhe aproximou do clero regular e, em especial, dos observantes, que passaram a ter uma importância cada vez maior dentro do projeto de renovação religiosa. Esse projeto, com o tempo, se expandiu por todo o império e, principalmente, pelo Novo Mundo.

A segunda etapa, como já nos referimos, corresponde ao reinado de Carlos V, um monarca nascido e educado na corte borgonhesa entre ideais cavaleirescos, forte devoção cristã e preocupação por manter a sua dinastia (LYNCH, 2007). O rei levou consigo à

Espanha uma corte de humanistas que se juntou a algumas das personalidades já presentes na Península como os Irmãos Valdés, Antonio de Guevara ou Juan Luis Vives, entre outros. O humanismo cristão estava então no seu apogeu e isso favorecia o trabalho evangelizador dos irmãos menores nas terras americanas. Os humanistas tinham um profundo interesse no estudo do homem e nas suas infinitas possibilidades de desenvolvimento e isso se reflete no incentivo do monarca para que os franciscanos estudassem as culturas locais e deixassem registro de um passado que de outro modo teria se perdido inevitavelmente.

Alguns fatores, porém, fizeram com que o reinado de Carlos I não fosse fácil. Por ser um monarca estrangeiro, não agradou a muitos e, pouco após chegar à Espanha, enfrentou graves problemas internos como a luta dos *comuneros* de Castela e das *Germanias* em Valência. Ao mesmo tempo, o rápido crescimento dos movimentos reformistas preocupava seriamente o monarca e, assim, para evitar que tais ideais se propagassem pelo seu dilatado reino teve que se envolver em uma sucessão de guerras por toda a Europa. Além disso, os altos gastos de recursos humanos e financeiros também não ajudaram para que fosse muito admirada no país. A consequência direta desses movimentos reformistas foi a convocação do Concílio de Trento entre os anos 1545 e 1563, que determinou as bases da Contra-reforma e, ao mesmo tempo, prenunciava os novos rumos da Igreja no vasto império carolíngio.

Esse turbulento período, marcado por enfrentamentos bélicos dentro e fora da Península Ibérica, não permitiu que o monarca assumisse adequadamente o controle de seu extenso império. Isso ajudou indiretamente as ordens religiosas a desenvolverem a sua missão no Novo Mundo. A falta de uma sólida autoridade nos territórios americanos permitiu que ordens como a seráfica empreendessem sua divina missão sem grandes interferências, pelo menos por parte dos órgãos jurídicos, que ainda não haviam sido instalados no Vice-Reino. Como já notamos previamente, as queixas dos franciscanos foram materializadas na carta-denúncia de frei Juan de Zumárraga, que conseguiu derrubar a Primeira Audiência presidida por Nuño de Guzmán. Nas décadas seguintes, contudo, foi mais difícil para os irmãos menores conseguirem fazer com que suas denúncias fossem ouvidas.

A última etapa inicia com a chegada ao poder do monarca Felipe II, filho de Carlos I. O herdeiro do império havia recebido uma esmerada educação cristã e a sua formação foi marcada pelo espírito da contra-reforma iniciado pelo pai. Porém, Felipe II, ao contrário, possuía um caráter mais fechado e seu reinado se caracterizou pela austeridade e profunda religiosidade que provocou uma dura perseguição ao paganismo. Ao mesmo tempo, impôs um forte sistema burocrático em relação ao espírito humanista que marcou o reinado de seu

predecessor. Se para Carlos I o ideal de seu reinado estava perfeitamente representado na figura de Garcilaso de la Vega, o poeta e soldado que por meio de seu amigo Boscán introduziu os metros italianos que revolucionaram a poesia nacional, para Felipe II o protagonista era o poeta e religioso frei Luis de León. Tal escolha não era produto de uma casualidade, pois o reinado do pai foi marcado pelo humanismo e o consequente clima de mudança trouxe a renascença. Já o filho viveu o tempo da contra-reforma, do isolamento cultural espanhol e das graves crises econômicas.

Uma vez repassados alguns dos fatores que influenciaram o período correspondente ao nosso recorte temporal, tentaremos, então, juntar todas as peças do enorme quebra-cabeça composto por questões jurídicas, culturais e religiosas do século XVI. Deste modo, talvez seja possível entender o contexto histórico em que se produziu a presumida utopia franciscana, identificando o que a influenciou e quais foram as suas consequências no processo de transformação das comunidades indígenas pré-hispânicas no Vice-Reino da Nova Espanha.

Outras peças que fazem parte desse quebra-cabeça são, sem dúvida, o messianismo, a tradição milenarista e a concepção particular do Novo Mundo da Ordem Franciscana. Ao mesmo tempo, o humanismo, nas suas diversas manifestações, causou uma revolução no pensamento europeu que repercutiu diretamente na planificação do Novo Mundo, propagando concepções de intelectuais do porte de Erasmo de Rotterdam ou Thomas More. Além disso, foi reforçada a esperança de redenção na volta ao cristianismo primitivo em contraste com a muitas vezes repetida conversão cristã por conveniência e não por convicção. Na Espanha, já se vislumbrava uma ebulição de ideias havia várias décadas, que encontraram o seu apogeu no reformismo cisneriano. Foi através desses ideários que a concepção do Novo Mundo se fortaleceu e encontrou o seu lugar: as terras e as gentes americanas propiciavam a sublimação fantasiosa do velho desejo de humanidade. Assim, até mesmo o termo cunhado poucos anos depois da descoberta já tinha na sua origem esse ideal de renovação, de uma nova chance oferecida para a humanidade: Novo Mundo.

A América foi tomada como esse espaço para a sublimação do desejo cristão, pois muitos enxergaram nas novas terras a oportunidade há muito tempo esperada de recomeçar. E, deste modo, a quase sempre forçada adaptação dos indígenas ao novo modelo de sociedade e de crenças religiosas fizeram com que o quebra-cabeça começasse a fazer sentido já poucos anos depois da chegada dos primeiros europeus à América.

O espírito da utopia americana tem, na sua trajetória ao longo do século XVI, o mesmo sentido do texto de Thomas More, passando de uma crítica velada à viciada sociedade

Lopez. J.I

européia até alcançar seu auge com o advento dos novos modelos de sociedade amparados no clima de mudança religiosa e social.

Para historiadores como John Elliot (1972, p.104), a conquista do Novo Mundo trouxe possíveis benefícios para determinados estratos da sociedade europeia. Os principais beneficiados dessa súbita nova ordem mundial foi a Igreja, que viu a oportunidade de recuperar a imagem perdida no âmbito do humanismo pagão.

Contra estas realidades subyacentes del escenario político europeo, la conquista y colonización de América introdujeron todo un abanico de posibilidades, de las cuales unas fueron aprovechadas y otras no. Esto se puso de manifiesto especialmente en las relaciones entre la Iglesia y el Estado. A primera vista el descubrimiento de incontables millones de seres que vivían en una oscuridad espiritual parece que pudo haber ofrecido a la Iglesia extraordinarias posibilidades de recuperar su prestigio y su autoridad. (ELLIOT, 1972, p. 102)

Como afirma Elliot, a Igreja Católica quis tirar proveito dessa situação para se redimir de seus pecados e, ao mesmo tempo, ganhar um grande número de fiéis já que naquele momento a contra-reforma provocava muitas perdas para o catolicismo.

A utopia religiosa americana passou por uma trajetória similar: nos primeiros anos, as terras americanas foram uma magnífica fonte inspiradora para a sublimação desse eterno sentimento utópico que acompanha o homem. Quase todos os registros, desde Colombo até Oviedo, passando evidentemente pelos cronistas da Conquista do México, enxergavam nas novas terras o espaço da utopia. Esse devaneio dos primeiros momentos – compreendendo o reinado dos Reis Católicos e do neto Carlos I – pode ser identificado nos textos redigidos pelos religiosos, bem como pelos cronistas militares, como Fernão Cortês. Suas cartas estão marcadas pelo aspecto idílico da utopia, ou seja, os autores possuíam um olhar mais teórico do que prático, e, em muitos casos, havia um suporte discursivo por trás de outros anseios menos piedosos.

E é justamente nesse ponto que devemos distinguir a utopia dos navegantes, cronistas, sonhadores e até buscadores de tesouros da utopia dos padres franciscanos que chegaram ao continente durante a primeira metade do século XVI.

Para religiosos como Pedro de Gante e, principalmente, para irmãos como os que compunham o famoso grupo dos doze apóstolos da América, o sonho de uma cristandade renovada e a idealização de uma nova forma de entender a religião já estavam nas bases do franciscanismo bem antes da partida para o Novo Mundo.

O encontro dos irmãos menores, mais concretamente, dos observantes com a realidade americana impulsionou o projeto de renovação religiosa que tanto o mentor da ordem, séculos antes, como o cardeal Cisneros e tantos outros irmãos seráficos ansiavam colocar em prática desde o fim da Idade Média.

A diferença fundamental entre a utopia dos cronistas e a imaginada pelos religiosos foi que a dos primeiros não passou, na maioria dos casos, do campo da teoria. No caso dos religiosos, teoria e prática se fundiram em um projeto catequizador que, ainda que fosse somente por um período de umas poucas décadas, idealizou uma república indiana, na qual o indígena já convertido à fé seria o protagonista de uma nova idade da cristandade. E esse foi exatamente o grande problema que inviabilizou a utopia franciscana, pois a teoria abria espaço para sonhar, mas tentar colocar esse ideal na prática era muito difícil.

O imaginário americano foi construído a partir de imagens emprestadas e adaptadas a uma nova realidade. Porém, isso não significa que nesse exercício de adequação o mundo indígena fosse considerado. O próprio conceito de Novo Mundo já dizia tudo: era preciso apagar um passado, que, segundo Navarrete (2000), as vezes não guardava nem o decoro e, então, forjar um novo imaginário.

Porém, diante das necessidades suscitadas pelo aproveitamento das múltiplas riquezas das novas terras, poucos pararam para pensar na incompatibilidade da teoria idílica e as condições a que foi submetido o indígena para fazer com que a produção nunca cessasse.

Quando nos deparamos pela primeira vez com o epistolário franciscano da Nova Espanha esperávamos encontrar uma série de documentos que retratassem o ideal da ordem seráfica e que expressassem o sonhado evangelismo do pensamento reformador, porém, isso dificilmente acontece. São poucos os registros epistolares que nos oferecem essa idílica visão do Novo Mundo. O discurso dos religiosos está mais marcado por um necessário caráter prático que não deixa muito espaço para o sentimentalismo. Somente algumas cartas das primeiras décadas apresentam esse ideal humanista que nos remete aos primeiros momentos da cristandade – um discurso que alimentou futuramente a estratégica lenda rosa da conquista de América.

Alguns exemplos desse otimismo discursivo podem ser encontrados em algumas das cartas analisadas nesta tese, como as primeiras de Frei Pedro de Gante e de Juan de Zumárraga, que nos conduzem a um otimismo muito próximo à lenda rosa. Essas epístolas, contudo, contrastam muito com as redigidas pelos mesmos religiosos décadas depois.

Em pouco tempo, o discurso persuasivo e até contagiante dos primeiros anos mudou radicalmente, dando lugar a uma denúncia cada vez mais direta em uma aporética busca por soluções. Deste modo, o espírito crítico superou rapidamente o tom idílico das primeiras cartas.

O sonho de uma renovada cristandade encontrou no Novo Mundo uma série de obstáculos que, em pouco tempo, fez com que os religiosos sentissem que, como na Europa, a realização do desejo nas novas terras não seria uma tarefa fácil. As relações com os espanhóis desde os primeiros anos foram marcadas pelos diferentes pontos de vista para enxergar o processo de integração do indígena. A denúncia dos abusos contra os naturais ficou cada vez mais constante nas epístolas dos religiosos. Tal atitude dos irmãos menores não lhes ajudou muito na sua relação com os *encomenderos* e, ao mesmo tempo, a aproximação dos religiosos com os indígenas também não foi muito bem vista pelos espanhóis. Mas, nos primeiros anos, as correspondências de personalidades como Frei Pedro de Gante e Frei Juan de Zumárraga foram bem recebidas na Coroa e formaram um grito unânime na tentativa de mudar a precária situação dos naturais. Fruto desses e de outros protestos foi a promulgação das novas Leis de Índias de 1542, que, entre outras coisas, tentavam finalizar com o inumano método da *encomienda*, procurando proteger os direitos dos indígenas com uma forma de trabalho, o repartimento. Contudo, as novas leis não mudaram muito a dura situação enfrentada pelos nativos e nem o repartimento solucionou a questão do trabalho escravo.

Assim, os religiosos acabaram por deixar de lado a temática da missão divina e da necessidade de uma nova cristandade para ser uma crítica aberta às injustiças. Se os graves problemas com a Primeira Audiência enfrentados pelo Frei Juan de Zumárraga foram tratados dentro do moderado espírito franciscano, as dificuldades provocadas pela má gestão do novo bispo Frei Alonso de Montufar não foram denunciadas com o mesmo tom compreensivo e até tolerante de Zumárraga. Para Frei Francisco del Toral, a atitude do bispo Montufar não era muito condizente com o seu cargo e começava a evidenciar, entre outras coisas, as diferenças entre os regulares e os seculares. Novos tempos se aproximavam e era preciso agir energeticamente contra os que mostravam não ter muita afinidade com o projeto evangelizador.

Frei Jerônimo de Mendieta faz a sua análise da situação de uma perspectiva milenarista que parecia retomar o espírito dos primeiros momentos, quando o mais importante era salvar as almas dos indígenas e afastar a barbárie e o paganismo. Porém, o discurso de Mendieta não era senão uma estratégia de resgate em um momento muito particular em que a decadência das ordens mendicantes era algo mais que evidente. O estilo do autor da *Historia*

eclesiástica indiana se impõe como uma miscelânea dos discursos anteriores, apontando para o sentido lógico do assunto em questão: a salvação dos naturais de uma ameaça que já não era unicamente espiritual, mas que se podia dizer propriamente humana.

Assim, podemos complementar e concluir que a trajetória do discurso epistolar da Ordem Franciscana teve três momentos fundamentais, que podemos atrelar, por outro lado, não ao período marcado pelos reinados de Carlos I e Felipe II, mas pela promulgação das diferentes leis das índias que tentaram colocar ordem no mundo indígena: as Leis de Burgos de 1516, as Leis Novas de 1542 e, finalmente, as Ordenanças de Populações de 1573. Cada uma dessas leis marca um dos momentos expostos anteriormente.

As Leis de Burgos, promulgadas 24 anos após a descoberta de Colombo e cinco antes da conquista do México, correspondem, como afirma Bernat (2002), às necessidades derivadas da conquista, do desenvolvimento colonial e, ao mesmo tempo, do desejo de cumprir os desígnios divinos de converter os naturais. Resultados dessas necessidades entre humanas e espirituais foram medidos, como já foi citado, pelo *requerimiento* ou *encomienda*.

As novas Leis das Índias, promulgadas em 1542 diante das denúncias cada vez mais frequentes por parte dos religiosos, tentaram colocar ordem na colônia e frear o poder dos conquistadores e do clero regular. Nessa época ocorreram a tentativa de terminar com a *encomienda*, a eleição de frei Alonso de Montufar como novo bispo do México e a proibição das ordens de terem bens raízes.

As Ordenanças de Populações, assinadas por Felipe II em 1573 tinham como principal objetivo terminar com o período chamado de conquista e iniciar o de pacificação. Correspondem a esse período a implantação da Santa Inquisição, a chegada da Ordem Jesuíta e a proibição a Frei Bernardino de Sahagún de continuar com seu trabalho de estudo das culturas locais.

A soma de todos esses fatores examinados nos dá o suporte necessário para responder com firmeza a alguns questionamentos que já se esboçavam antes mesmo de iniciarmos a pesquisa: como imaginar uma sociedade integrada harmoniosamente por espanhóis e indígenas se estes últimos eram submetidos a ser mão de obra forçada e imprescindível para o sucesso do desenvolvimento comercial da colônia? Ou, então, por quanto tempo se poderia sustentar um projeto catequizador baseado nos ideais evangélicos de pobreza, humildade, educação integradora dos naturais e anseio de formar uma república indígena?

A solução dessas questões nos leva novamente às perguntas retóricas que, de acordo com a base humanista, Frei Jerônimo de Mendieta colocava no corpo de suas epístolas: a resposta nem era necessária, pois estava implícita na própria pergunta.

O sonho de uma nova cristandade em um Novo Mundo durou somente as primeiras décadas após a conquista militar. Após a adequação da organização jurídica peninsular à realidade indígena, os irmãos de São Franciscano entenderam perfeitamente o seu papel nessa outra missão e se adequaram às mudanças. Adaptaram o tom de seu discurso, do ufanismo à crítica, e da denúncia ao tom prático e reconciliador de quem havia protagonizado uma época que chegava irremediavelmente ao seu fim.

As cartas nos contam, com um olhar microscópico, sobre uma série de aspectos: a fácil catequização dos naturais observada por Colombo; o codicilo do testamento da rainha Isabel I; a sucessão de bulas papais; o debate entre Las Casas e Gines de Sepulveda e, principalmente, por que aqueles membros da ordem de São Francisco que sonharam com o Novo Mundo não conseguiram que o indígena se integrasse a essa nova oportunidade do homem e passasse, então, de anfitrião a um mero convidado molesto.

¿Pues cómo, Señor, permitiste que cayese y se destruyese el valladar con que estaba cercada, para que todos los caminantes la vendimiasen? Entró en ella el jabalí y bestia fiera de la codicia, que la tiene cuasi del todo pacida y consumida. Y aunque tú, Señor, por tus secretos juicios también la vendimias llevándonos la gente, poderosa es tu mano para de presto multiplicarla en más copioso número. Pues humildemente te suplicamos que des la vuelta y te conviertas para nosotros, y mires del cielo, y veas y visites esta tu viña, y acabes en ella la obra que comenzaste a plantar, poniéndola en perfección, para honra y gloria tuya y del Hijo de la Virgen y Hijo tuyo sacratísimo, al cual ordenaste, determinaste y confirmaste por Salvador del género, humano. Abrasada está la viña, y poco le falta para ser a remate perdida; mas como tú vuelvas tu rostro en nuestro favor, y contra la bestia fiera causadora de tanto mal, luego perecerán sus fuerzas y nosotros cobraremos aliento. Pon, Señor, tu mano sobre el varón que tu diestra escogió para encomendarle esta párvula gente (que es el rey de Castilla), dándole tu gracia y espíritu ferventísimo de desterrar la pésima fiera de la codicia que tiene inficionados sus reinos y puestos en mucho peligro, y de desear, pretender y buscar (en especial en esta nueva gente) sólo lo que es honra y gloria tuya y salvación de sus almas, dándoles la libertad en que tú pusiste a tus racionales criaturas, porque con este medio cese tu ira, y los miserables afligidos respiren, y a todos nos hagas singulares mercedes. Esto esperamos, Señor, de tu mano, con entera confianza, sin apartarnos de ti, ni buscar otro socorro, y hasta lo alcanzar, no cesaremos de invocar tu santísimo Nombre. Por tanto, Señor Dios de las celestiales virtudes, conviértenos a ti, y muéstranos tu serenísimo rostro, y seremos salvos. Amen. (MENDIETA, 1973, p. 223)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACOSTA, José de. *Predicación del Evangelio en las Indias*. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12926285889081497420624/p00000001.htm>>.
- AGRA, Juan Olabarria. “*Identidad colectiva y derecha política*”. *Cuadernos de Alzate*: Revista vasca de la cultura y las ideas, nº 24, Madrid, 2001.
- AINSA, Fernando. *De la Edad de oro a el Dorado: Genesis del discurso utópico americano*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- ALBERRO, Solange. *Los Franciscanos y la tabula rasa en la Nueva España del siglo XVI: un cuestionamiento*. Em *El teatro franciscano en la Nueva España*, ed. óscar Armando García y Alejandro Ortiz Bullé-Goyri (México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, CONACULTA, 2000) Disponível em: http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/Studia_Historica/article/view/4651/4667
- ALACAIDE, Elisa Luque. *El Memorial inédito de Jerónimo de Mendieta al III Concilio Provincial de México. Estudio preliminar y transcripción*. Disponível em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1209299>
- ALVAR, J. *Cristianismo primitivo y religiones mistericas* - Madrid: Cátedra, 1995.
- ANCHIETA, José de. *Teatro de Anchieta*. São Paulo: Edições Loyola, 1977.
- ANDO, Shinjiro. “*El Erasmismo español: una tradición humanista española*”. *Cuadernos Canela*, vol. XIX, p.57-69, Nagoya, 1997.
- ARRESE, Miguel Cortés. *El Renacimiento*. Cuadernos Historia 16. Vol. 24. Madrid. Historia 16. 1995.
- BHABHA, Homi K. O local da cultura. Traduzido por Myriam Ávila, Eliana Loureiro de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003., p. 113)
- BAÑOS, Pedro Martín. *El arte epistolar en el Renacimiento europeo*. 1400-1600. Serie Letras, vol. 37. Bilbao: Ed. Universidad de Deusto, 2005.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Editora Hucitec Annablume, 2002.
- BARRAÑÓN, Armando. *Lógica y Mística en la Bula Sublimis Dei*. Disponível em: <<http://razonypalabra.org.mx/anteriores/n34/abarranon.html>>.
- BARÉS, Pedro Barruso . “*Memoria e historia de vida*” *Tipologías documentales en los procesos represivos del primer franquismo: El caso de Guipúzcoa*. (1939-1945) em

- Cultura escrita & sociedad. Nº 6. Revista internacional de historia social de la literatura escrita. Gijón. Ed. Trea 2008.
- BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- BELLO, Andrés. “*Autonomía cultural de América*” [1848]. Prólogo de Gabriel Méndez Plancarte. México: Ediciones de la Secretaría de Educación Pública, 1943.
- BERNAT, Gabriel. La legislación colonial española de Indias. 2003 Disponible em: <http://www.gabrielbernat.es/>
- BLANCARTE, Roberto. (Org.) *Cultura e identidad. nacional*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- BRAVO-VILASANTE, Carmen. *25 mujeres a través de sus cartas*. Madrid, Editorial Almena, 1975.
- CERVANTES, Miguel de, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. M. Aguilar, editor. Madrid. 1947.
- CONTRERAS. *Biografía de Pedro Moya Contreras, hijo ilustre de Pedroche*. Disponible em: <http://www.pedrocheenlared.com/pers/moyal.pdf>
- CORTÉS, A.; BENNASSAR, B.; EGIDO. T.; CONCHA, V.G. “*Santa Teresa y su época*”. *Cuadernos Historia* 16, vol. 110, Madrid, 1985.
- CORTÉS, Hernan. *Cartas de relación*. Madrid. Ed. Sarpe. 1986.
- CORTÉS, Hernan. *Cartas de la conquista de México*. Madrid. Ed. Dastin. 2000.
- CAMARGO, Diego Muñoz. *Historia de Tlaxcala*. Madrid. Ed. Dastin. 2002.
- CANCLINI, Nestor García. *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- CANEDO. Lino Gómez. *Milenarismo, escatología y utopía en la evangelización de América*. México. 1990
- CANEVACCI, Massimo. *Sincretismos: Uma exploração das hibridações culturais*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.
- CARPENTIER, Alejo. *El arpa y la sombra*. México D.F: Siglo XXI editores, 1987.
- _____. *De lo real maravilloso americano*. Buenos Aires: Calicanto Editorial, 1976, pp. 83-99.
- _____. *El reino de este mundo*. Col. Ideas, Letras y Vida Cia. México D.F.: General de Ediciones, S.A, 1967.
- CASTAÑEDA, Paulino. (Org.) *Los Franciscanos en el Nuevo Mundo. Siglo XVI. Actas del II Congreso Internacional*. Madrid: Editorial Deimos, S.A., 1988.
- _____. (Org.) *Los Franciscanos en el Nuevo Mundo. Siglo XVII. Actas del III Congreso Internacional*. Madrid: Editorial Deimos, S.A., 1991.

Lopez. J.I

CASTILLO, Bernal Díaz del. *Historia de la conquista de Nueva España*. México. D.F. Ed. Porrúa. 1983

CASTILLO, Bernal Díaz del. *Historia de la conquista de Nueva España*. Madrid.. Ed. Dastin. 2000

CASTILLO. Darcie Doll. “*La carta privada como práctica discursiva: Algunos rasgos característicos*”. *Revista Signos*, versão on-line, Valparaíso, Chile, 2002.

CAYOTA. Mário. *Semeando entre brumas. Utopia franciscana e humanismo renascentista: uma alternativa para a conquista*. Trad: Fr. Jose Carlos Correa Pedroso. OFM. Cap. Ed. Cefebal. Petropolis. 1992

CERVIGÓN, José Ignacio Ortega. El mito milenarista en la Europa medieval. s/d. Disponível em: <<http://usuarios.lycos.es/historiador1969/milenarismo.htm>>.

CHAMORRO, Germán Vazquez. *La visión de los vencidos. Cuadernos Historia 16*, nº 162, Madrid, 1985.

CHANCA, Diego Alvarez. *Carta de Diego Alvarez Chanca*. Versão integral. Disponível em: <<http://www.fortunecity.com/victorian/churchmews/1216/Chanca.html>>.

CHIAPPINI, Ligia. AGUIAR, Flavio Wolf. (Orgs) *Literatura e historia na América Latina*. Seminário Internacional. 9 a 13 setembro de 1991. Ed. Univ, de São Paulo. São Paulo. 2001.

CHIAVENATO, Julio José. *Colombo. Fato e mito*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

CERVANTES, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha*. Madrid. ED. Aguilar. 1947.

CÓDICE FRANCISCANO. Siglo XVI. México. Editorial Salvador Sánchez Hayhoe.

1941

COLÓN, Cristóbal. *Diario. Relaciones de viajes*. Madrid: Sarpe, Biblioteca de la historia, 1992.

_____. *La Carta de Colón anunciando el descubrimiento*. Disponível em: <http://www.ensayistas.org/antologia/XV/colon/>

_____. *Libro de las profecias*. Volume preparado por Juan Fernández Valverde. Madrid: Alianza Editoria, Universidad de Sevilla, 1992.

CONCEJO, Pilar. *Antonio de Guevara. Un ensayista del siglo XVI*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1985.

CORDIVIOLA, Alfredo. *Um mundo singular. Imaginação, memória e conflito na literatura hispano-americana do século XVI*. Recife, Programa de Pós-graduação em Letras. UFPE. 2005

_____. *Las ilusiones perdidas, Jerónimo de Mendieta y el ocaso de un proyecto evangelizador*. Anais do V Congresso Brasileiro de Hispanistas. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG. 2009.

Lopez. J.I

- CORTÉS, Hernan. *Cartas de relación*. Edição de Mario Hernández Sánchez-Barba, Col. Crônicas de América. Madrid: Dastin Historia, 2000.
- COTTEREL, Arthur (Org.) *Enciclopedia de la mitología universal*. Barcelona: Ed. Parragón, 1999.
- CUETOS, María Luisa Laviana. *La América española, 1492-1898. De las Indias a nuestra América. Historia 16*, Col. Temas de hoy, Madrid, 1996.
- DE LA CIRVA, Ricardo. *Yo, Felipe II*. Barcelona. Editorial Planeta. 1997.
- DEL VAL, José María Alonso. *El milenarismo en la primera evangelización de los franciscanos en América*. 1999 Disponível em : <http://dialnet.uniroja.es/servlet/articulo?codigo=563039>
- DEYERMOND, A.D. *Historia de la literatura española. La edad media*. Barcelona: Editorial Ariel, 1984.
- DÍAZ, J.; TAPIA, A. de; VAZQUEZ, B.; AGUILAR, F de.; *La conquista de Tenochtitlan*. Edição de Germán Gómez Chamorro. Madrid: Dastin Historia, 2002.
- DOMÍNGUEZ, Javier. *Santiago Mataindios: La continuación de un discurso medieval en la Nueva España*. s/d. Disponível em: <http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/3R833TA3LU78HREXUG2T3XEIPX74HK.pdf>.
- DRIVER, Juan. *El evangelismo católico y Juan de Valdés*. Ed, Serrilla. Guatemala. 1997. Disponível em: www.menonitas.org
- DUVERGER, Christian. *La Conversión de los indios de Nueva España*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- ELLIOT, J. H. *El Viejo y el Nuevo Mundo*. Madrid: Alianza Editorial, 1972.
- ESCUADERO, Ana L. Baquero. *La técnica epistolar en la novela sentimental de La Edad Media*. Estudios románticos, Vol. II, 1999. Ed. Digital disponível em:
- FERNÁNDEZ, Luiz Estevam de Oliveira. *O Franciscanismo espanhol em terras americanas: os irmãos menores na Nova Espanha do século XVI*. Edição digital disponível em: www.archive.org/stream/MN5088ucmf.../MN5088ucmf_0_djvu.txt
- GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. 4ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1978.
- GANIVET, Ángel. *Granada la bella*. Ed. Digital: <http://www.todoebook.net/ebooks/Ensayo/Angel%20Ganivet%20-%20Granada%20la%20Bella%20-%20v1.0.pdf>
- GIL, Antonio Carlos Amador. *O choque cultural e a questão do outro*. Disponível em: <<http://tomgil.sites.uol.com.br/colombo.htm>>.
- GÓMARA, López de Francisco. *La conquista de México*. Madrid: Austin, 2001.

Lopez. J.I

GOMEZ, Cesar Chaparro. *El humanismo en Nueva España. La técnica de persuasión según Diego Valadés*. Disponible em: <http://docubib.uc3m.es/WORKINGPAPERS/IECSPA/iescpA060101.pdf>

GONZALBO Aizpuru, Pilar. *La intimidad divulgada. La comunicación escrita en la vida privada en la Nueva España* Estudios de Historia Novohispana 2002, (julio-diciembre) Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=58702701> ISSN 0185-2523

GREENLEAF, Richard E. *La inquisición en nueva España. Siglo XVI*. México D.F. Fondo de Cultura Económica. 1981.

GREIFF, Maria Clara de. *La biblioteca Franciscana y su contribución a La preservación del patrimonio bibliográfico*. 2003. Disponible em: <http://ciria.udlap.mx/franciscana/conferencias/degreiff.pdf>.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário. Sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI – XVIII*. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. *Do barroco ao neobarroco*. In: CHIAPPINI, Lígia; AGUIAR, Flávio Wolf (Orgs.). *Literatura e história na América Latina*. São Paulo: EdUSP, 1993.

_____. *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del renacimiento*. Barcelona: Ed. Paidós, 2007.

HANKE, Lewis. *La lucha por la justicia en la conquista de América*. Col. Mundus Novus, vol. 5. Madrid: Ediciones Isto, 1988.

HAUBERT, Máxime. *La vida cotidiana de los indios y jesuitas en las misiones del Paraguay*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy, 1991.

HERREN, Ricardo. *La conquista erótica de las Indias*. Madrid: Planeta Agostini, 1997.

HEYDER Nicola Kuehne. *La Religión en la Nueva España del siglo XVI*. s/d. Disponible em: http://revistas.ucm.es/ghi/02116111/articulos/QUCE8989110149_A.PDF.

HOLANDA, Sergio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 14ª ed. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1981.

HUBER, Siegfried. *O segredo dos Incas*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1958.

ICAZBALCETA, J. García. *Fray Juan de Zumárraga. Primer Obispo y Arzobispo de México*. Col. Austral, vol. 1106. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1952.

_____. *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México* Ed. Digital: <http://bib.cervantesvirtual.com/FichaAutor.html?Ref=720>

IRABURU, José María. *Hechos de los apóstoles de América*. Ed. Digital em: <http://www.gratisdate.org/nuevas/hechos/default.htm>

IXTLILXÓCHITL. Fernando de Alva. *“Historia de la nación Chichimeca”*. Historia 16, Madrid, 1985.

Lopez. J.I

JUDERIAS, Julián. *La leyenda negra*. Barcelona: Casa Editorial Araluce, 1917.

KAMEN, Henry. *Império*. 2ª ed. Madrid: Aguilar, 2003.

KONETZKE, Richard. *Descubridores y conquistadores de América*. Madrid: Editorial Gredos, Biblioteca Universitaria, 1968.

_____. *Historia de América Latina* Vol.2. Madrid: Editorial Historia Universal Siglo XXI. 1979

LA CONQUISTA cultural de la América Precolombina. Disponível em: <http://educacion.idoneos.com/index.php/198531#La_conquista_cultural_de_la_Am%C3%A9rica_Precolombina>.

LANDA, Diego de. *Relación de las cosas Del Yucatán*. Co. Crónicas de América. Madrid: Dastin Editora, 2001.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. Madrid: Sarpe, Biblioteca de la Historia de España, 1986.

LEMA, Marqués de. *La Iglesia en la América Española*. Conferencia pronunciada en el Ateneo de Madrid. 3 de mayo de 1892. Ed. Digital disponível em: http://www.ateneodemadrid.net/biblioteca_digital/folletos/Folletos-0049.pdf

LEÓN-PORTILLA, Ascensión Hernández de. *Bernardino de Sahagún. Diez estudios acerca de su obra*. México D.F. Fondo de Cultura Económica. 1990.

LEÓN-PORTILLA, Miguel. *El destino de la palabra. De la oralidad y los glifos mesoamericanos a la escritura alfabética*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.

_____. *Visión de los vencidos*. Col. Crónicas de América. Madrid: Dastin Historia, 2000.

LIMA, Luiz Costa. *O controle do imaginário*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

_____. *Terra Ignota. A construção de Os sertões*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

LOCKART, James. *Los Nahuas después de la Conquista. Historia social de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999.

LOPEZ, José García. *Historia de la Literatura Española*. Barcelona: Ed. Vicens-Vives, 1973.

LOPEZ, Juan Ignacio. Jurado-Centurion. *A formação da identidade nacional vista através da literatura brasileira. (De Ferdinand Denis a Afrânio Coutinho)*. Trabalho apresentado como conclusão da disciplina: Literatura e identidade. UFPE. Recife. 2005.

_____. *A forja da identidade na literatura colonial dos séculos XV e XVI. Navegantes, cronistas e religiosos no Novo Mundo*. Dissertação de mestrado. UFPE. Recife. 2006. Ed. Digital disponível em: http://biblioteca.universia.net/html_bura/ficha/params/id/29388450.html

LOSADA, Angel. *La huella americana del humanista Francisco Antonio de Guevara*. Em Actas del II Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo. La Rabida, 21-26 septiembre 1987. Págs.: 807-818. Madrid. Ed. Deimos S.A. 1988

LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*. São Paulo: Editora 34, 2003.

LYNCH, John. *Monarquía e Imperio. El reinado de Carlos V*. Col. Historia de España. Madrid: Ed. El País, 2007.

MABORDI, Sabine. *Interrogando a identidade*. Trad. Mariana Lustosa. Disponível em: <www.ufpe.br/cdrom/bhabha/comentarios.htm>

MAQUIAVEL, Nicolau. Serie Os pensadores. São Paulo. Nova Cultural. 2000.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. *Medios y culturas en el espacio iberoamericano*. Revista Cultural Pensar Iberoamérica. Nº 5 Enero Abril 2004. Ed. Digital disponível em: <http://www.oei.es/pensariberoamerica/ric05a01.htm>

MARTÍN. Ramón Hernández. *Francisco de Vitoria y su "relección sobre los indios" Los derechos de los hombres y de los pueblos*. Madrid. Edibesa. 1988

MARTÍN, Melquiades, Andrés. *La espiritualidad franciscana en tiempo de las observancias. (1380-1517)* Revista Studia histórica. Historia Moderna. Vol. 6 Ed. Universidad de Salamanca. Salamanca 1998, Disponível em: http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/Studia_Historica/article/viewFile/4651/4667

MATEO, Rogelio García. *Ignacio de Loyola y la libertad*. Em *Ignacio de Loyola y la gran crisis del siglo XVI*. Congreso Internacional de historia. Madrid 19-21 Noviembre 1991. Universidad Complutense. Madrid. Mensajero Sal Terrae. 1993.

MAYER, Alicia. *Lutero en el paraíso. La nueva España en el espejo del reformador Alemán*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2008.

MENDIETA, Jerónimo de. *Historia eclesiástica Indiana*. Madrid. Biblioteca de autores españoles. 1973.

MENDONÇA, Wilma Martins de. *Memória de nós. O discurso possível e o silêncio Tupinambá nos relatos de viagem do século XVI*. 2002. Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002.

MEDRANO, Ethelia Ruiz. *Los negocios de un arzobispo: El caso de Fray Alonso de Montufar*. Estudios de historia novohispana Vol.12. Universidad Nacional Autonoma de México Edição digital disponível em: <http://ejournal.unam.mx/ehn/ehn12/EHN01203.pdf>

MIGNOLO, Walter. *Espacios geográficos y localización epistemológicas: La ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos*. Disponível em: <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>

_____. *Lógica das diferenças e política das semelhanças: da literatura que parece história ou antropologia e vice-versa*. In: CHIAPPINI, Lígia; AGUIAR, Flávio Wolf (Orgs.). *Literatura e história na América Latina*. São Paulo: EdUSP, 2001, p. 115-135.

Lopez. J.I

- _____. *Texto Contexto em La literatura ibero-americana*. Memoria Del XIX Congreso Del I.I.L.L. Madrid. 1980.
- _____. *Postoccidentalismo: el argumento desde América latina*. 1998. Disponível em: <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/mignolo.htm>
- MOLINA, Mário Gomez. *El eclipse de Quetzalcoatl*. Revista Aztlan. 2009. Ed. Digital disponível em: www.aztlanvirtual.com
- MORÁN, Pedro Borges. *Conquista y evangelización: influencias mutuas*. Em: *La huella de España en América. Descubrimiento y fundación de los reinos de Indias (1475-1560)* Colegio oficial de doctores y licenciados de Madrid, Madrid, 1988.
- MORE, Thomas. *A Utopia*. Col. Obra prima de cada autor. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- MORNER, Magnus. *La importancia biológica Del Mestizaje. Europa América 1492 – 1992. La historia revisada*. Direção de John. H. Elliot. Ediciones El Pais, 1992.
- MULTHAUPT, Hermann. Elizabeth PRÉGARDIER, Elizabeth. *Nican Mopohua A Virgen de Guadalupe*. Trad. José A. Ceschim e Marcos Marcionilo. Ed. Loyola, Sao Paulo, 1989
- MURILLO, Fernando. Andrés Bello. *Historia 16*, Quórum, Serie Protagonistas de América, Madrid, 1987.
- NAVARRETE, Federico. *Como ser indígena, humano y cristiano*. Revista Ciencias, nº 60-61, Universidad Autónoma de México, México D.F., 2000.
- NAVARRETE, Ginés de la Jara Torres. *Historia de Úbeda en sus documentos*. Tomo II. Ubeda, 2005. Disponível em: <http://www.vbeda.com/gines/tomo2/b0606.pdf>
- O’GORMAN, Edmundo. *La invención de América*. 7ª ed. Col. Tierra firme. México. D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- OLAOZOLA, José Luis. *Bartolomé de Las Casas, crónica de un sueño*. Col. Memoria de la historia. Madrid. Editorial Planeta. 1991.
- ORTEGA, Ma. Teresa Jarquín, *Educación franciscana*. El Colegio Mexiquense, A.C. 2010. Disponível em: <http://www.buenastareas.com/ensayos/Educacion-Franciscana/518755.html>
- OTTE, Enrique. *Cartas privadas de emigrantes a Indias. 1540-1616*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- OVIEDO, Gonzalo Fernández de. *Sumario de la natural historia de las Indias*. Col. Crónicas de América. Madrid: Dastin Historia, 2002.
- OVIEDO, Gonzalo Fernández de. *Sumario de la natural historia de las Indias* Ed. Digital: <http://www.ems.kcl.ac.uk/content/etext/E026.html>
- PADRÓN. Francisco Morales. *Primeras Cartas sobre América*. Col. Bolsillo. Sevilla: Ed. Universidad de Sevilla, 1990.

Lopez. J.I

PAGDEN, Anthony. *América en la conciencia europea. Europa América 1492 – 1992. La historia revisada*. Dirección de John. H. Elliot. Ediciones El Pais, 1992.

_____. *El imperialismo español y la imaginación política*. Col. Memoria de la historia. Barcelona: Ed. Planeta, 1991.

PARKER, Geoffrey. *Felipe II*. Cuadernos Historia 16 Vol.9. Madrid. Historia S. L 1995.

PASTOR, Beatriz. *Discurso narrativo de la conquista de América*. Ciudad de la Habana: Casa de las Américas, 1983.

PAZ, Octavio. *Los signos en rotación*. Madrid. Alianza Editorial. 1971.

PEREIRA, Trinidad Arcos. *De Cicerón a Erasmo: La configuración de La epistolografía como género literario*. 2008. Disponible em: <dialnet.unirioja.es/servlet/fichero_articulo?codigo=2864456&orden=0>.

PÉREZ. Joseph. *La España del siglo XVI*. Col. Austral, vol. 518. Madrid: Anaya, 2001.

PHELAN, John L. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México D.F. Universidad Nacional Autónoma de México. Historia Novohispana. 1972

PIHO, Virve. *La organización eclesiástica de la nueva España durante los siglos XVI y XVII*. Estudios de historia novahispana. Vol.10. México D.F.: 1991. Disponible em: <http://www.ejournal.unam.mx/ehn/ehn10/EHN01002.pdf>

PIÑEIRO, Antonio. *Los inicios de la concepción del mesías en el Antiguo Testamento (I) (2-27-10)*. Disponible em: <http://www.tendencias21.net/crist/Los-inicios-de-la-concepcion-del-mesias-en-el-Antiguo-Testamento-I-2-27-10_a198.html> .

PIQUERAS, Ricardo. *La conquista de América. Antología del pensamiento de Indias*. Barcelona: Ediciones Peninsula, 2001.

PIZANO María Ospina. *Las cartas sobre la mesa: la escritura epistolar y su público*. Disponible em: <<http://www.lablaa.org/cartas-de-la-persistencia/exposicion.html>>.

PÓLO, Marco. *O livro das maravilhas: a descrição do mundo*. 5ª ed. Porto Alegre: L&PM, 1996.

QUIROGA, Vasco de. *La utopía en América*. Col. Crónicas de América, Ed. de Paz Serrano Gassent. Madrid: Dastin Historia, 2002.

RAMOS, Antonio Larios. *Jerónimo de Mendieta, cronista e historiador de Índias*. Estúdios alaveses.

Disponible em: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=157505>

RESINES, Luis. *Catecismos pictográficos de Pedro de Gante, incompleto y Mucagua*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 2007.

RESTALL, Matthew. *Sete mitos da conquista espanhola*. Rio de Janeiro. Civilização brasileira. 2006.

RODRIGUÉZ. Elizabeth Gómez. *La diversidad discursiva del género epistolar*. Disponible em: www.destiempos.com/n8/irmagomez_n8.htm

Lopez. J.I

RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1986.

RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las ordenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572. México D.F.: Trad. de Angel María Garibay. Ed. Jus, 1947.

RICOEUR, Paul. *Tempo e narrativa*. vol 1. Tradução de Marina Appenzeller. Campinas, SP: Papirus, 1985.

RIOS, Carmen Martínez. *Alonso Muñoz. Consejero de Indias*. Revista Historia y patrimônio. Caravaca: 2002. Edição digital disponível em: <http://servicios.laverdad.es/fiestas/caravaca02/revista/pdf/tomo1/Alonso%20Mu%F1oz.pdf>

ROTTERDAM, Erasmo de. *Elogio de la locura*. Prólogo de Fernando Arrabal. Madrid: Ed. Millenium, 1999.

RIBER, Lorenzo. *Erasmo: Obras escogidas* Madrid: Ediciones Aguilar, S.A., 1956,

RUBIAL, Garcia, Antonio. *Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica*. Rev. Signos históricos. N° 7. Enero – Junio 2002. México D.F. Ed. Digital disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/344/34400702.pdf>

SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia General de las cosas de Nueva España*. Col. Cronistas de América. 2 Vols. Madrid: Dastin Historia, 2001.

SAHAGÚN *Carta acerca del origen de la imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México* Disponível em: <http://forocristiano.iglesia.net/showthread.php/14742-Carta-Acerca-del-Origen-de-la-Imagen-de-Nuestra-Señora-de-Guadalupe-de-México?s=5f9294fb2653c7ea7363ece2ebb43d36>

SAID, Edward. *Cultura e imperialismo*. Madrid: Editorial Anagrama, S.A, 1996.

SÁNCHEZ, Eduardo Chávez. *María: devoción popular*. 2010. Disponível em: <http://www.slideshare.net/utpl/2maria-devocion-popular>

SANCHIZ. Pilar. RODRIGUÉZ, Salvador. ESTEVA, Claudio. *América Colonial*. Cuadernos Historia 16 Vol. 84. Madrid. Historia 16. 1985.

SANTAMARIA, J. A. Fernández. *El estado, la guerra y la paz*. Col. Universitaria. Madrid: Ed. Akal, 1988.

SILVA, Victor. *La compleja construcción contemporánea de la identidad: habitar “el entre”*. Disponível em: <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero18/compleja.html>>.

SOUSTELLE, Jacques. *A vida cotidiana dos Astecas nas vésperas da conquista espanhola*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1962.

SUETONIO, Cayo. *Vida de los Doce Césares*. Disponível em: <http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/suetonio/1.html>.

Lopez. J.I

TERRERO, J.; REGLA, J. *Historia de España. De la prehistoria a la actualidad*. Barcelona: Ed. Optima, 2003.

THEODORO, Janice. *América barroca: tema e variações*. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public_html/biblioteca/livros/ab/>.

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

TORENO, Conde de. (Org.) *Cartas de Índias*. vol.1. Madrid: Biblioteca de autores españoles, 1974.

XIRAU, Ramón. *Idea y querella de La Nueva España*. Madrid. Alianza Editorial. 1973.

UNAMUNO Miguel de. *Pronunciamento no dia 12 de outubro de 1936 no Paraninfo da Univ. de Salamanca*. Disponível em: www.terra.es/personal/waffen31/unamuno.htm

UREÑA, Pedro Henriquez. *Utopia es América*. Disponível em: <http://www.cielonaranja.com/phu-utopia.htm>>.

VARÓN, Beatriz ; Aracil, *Hernán Cortés y sus cronistas : la última conquista del heroe*. Revista Atenea n 499. Universidade de Concepción. Chile. 2009. Disponível em : <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=32811385004>

VIVES, Juan Luis. *Epistolario*. Edición preparada por José Jiménez Delgado. Madrid : Editora Nacional, D. L. 1978.

VIVES, Pedro. A. *Los Virreinos coloniales*. Cuadernos Historia 16 Vol. 9. Madrid. Historia 16. 1997.

VOGT, Carlos; LEMOS, José Guimarães de. *Cronistas e viajantes*. Col. Literatura comentada. São Paulo: Abril Educação, 1982.

WEBER, Max. *Sociología de la religión*. Ediciones elaleph.com. 1999. Disponível em: www.elaleph.com

ANEXOS

1) CARTAS DE INDIAS - OS FRANCISCANOS

Carta de Fray Martín de Valencia, y otros misioneros al emperador.

Este es un traslado bien e fielmente sacado de una carta mesiva que el R. P. Fr. Martín de Valencia, custodio de la orden de Sr. S. Francisco desta Nueva España, enviaba ante S. M. con ciertos padres de la dicha orden, firmada de su nombre e de otros religiosos, su tenor de la cual, de verbo ad verbum, es este que se sigue:

Muy singular y esclarecido Príncipe, Emperador e Rey: - Después de haber escripto una carta los padres dominicos e nosotros juntamente a V. M. nuestro emperador y rey, nos fue mostrada una instrucción que Luis Ponce, santa gloria haya, trajo, por la cual, señor, sois visto querer e desear saber y ser alumbrado cerca de lo que conviene a esta tierra e Nueva España para que así a todo Y. M. provea, máxime al provecho y conversión de estos naturales infieles; mira circa nos los frailes pietatis dignatio, porque ninguna otra cosa así nos consuela, ni alivia nuestros muchos trabajos, ni responde a nuestras consolaciones, que han sido asaz muchas, y dejo de decir las cabsas, como vernos ser ayudados en esta obra de Dios nuestro Señor, y tener confianza que ha de venir a efecto la conversión destos naturales, la cual bien parece vos, príncipe bendito, por vuestra instrucción desear. Gaudeat terra nostra, et maxime nos los frailes, pues tal e tan grand ayudador tenemos, y de hoy más no haya lugar ni se le dé posada a la desconfianza cruel e descomulgada, la cual muchas veces ha atentado a nos combatir e derrocar, porque así desconfiados tornásemos la mano atrás, ya una vez puesta al arado, y no fuésemos dignos de nuestro Dios y obra tan grand e tan bendita como esta, volviéndonos, no sin gran tentación de nuestro adversario, a nuestro natural y esas partes. Siendo, pues, llamados del gobernador y oficiales de V. M. para que diésemos nuestro parecer, y viendo que en algo, aunque en poco, había diferencia de pareceres, como seamos enemigos de muchas altercaciones, escogí tomar el parecer de mis frailes y hermanos, que ya mucha noticia tienen de las cosas desta tierra, y con brevedad por la presente presentar nuestro parecer a V. M., y es, y en esto todos vienen sin faltar ni uno, que estos naturales se den o encomienden perpetuamente. La manera y el cómo, por evitar prolijidad dejamos a los padres que inviamos para se platicar con V. M. y Consejo, si fuere menester; y para que así

se haga no damos razón, por ser muy clara e magnifiesta a los que acá son. Y porque allá se podrá dar, queriéndola saber, con lo dicho pensamos cumplir a lo que V. M. nos manda por la dicha instrucción, e si algo falta, remitímosnos a los padres que allá van, con los cuales hemos muchas cosas platicado cerca de lo que desta obra de nuestro Dios e Señor conviene. Pero porque allí se platicó si sería bien que alguna cibdad se quedase sin repartimiento para V. M., diremos lo que sentimos, y crea V. M. que a ninguno más añadimos ni queremos más su bien que el de nuestro emperador y rey, y por tanta nos parece que todos se deben de repartir y encomendar, porque todas han de tener y estar en nombre de V. M., y ninguno tener, como dicen, horca y cuchillo; salvo si no quisiese a alguno por sus grandes servicios, desta juredisción civil e criminal V. A. hacer merced; pero la principal razón que nos hace esto así sentir, es porque mucho se impediría el bien de las ánimas(4). Desta manera las cibdades que quedasen sin repartimiento nunca serían pobladas de los cristianos; no se poblando, quítase la conversación dellos y los infieles, la cual, siendo razonable, hace mucho para su conversión; quítase que no habiendo pueblo cristiano no hay oficios divinos, ni cantos, ni cerimonias en las iglesias, ni ven ni entienden lo que la santa Iglesia representa por todo el año; ni basta decir que habrá monesterios, porque sin pueblo no pueden bien los flayres solos hacer aquellas cerimonias y representaciones que la Iglesia santa representa: lo cual todo pensamos ser ayuda a su conversión. Ítem, pues es un solo pastor nuestro Dios, que así fuese un solo corral, unum ovile et unus pastor; y que el un pueblo y el otro se juntase, cristiano y infiel, e contrajesen unos con otros matrimonio, como ya se comienza a hacer; lo cual todo se impide quedando sin repartirse algún pueblo; y si a los que son de este parecer, que son bien pocos (tres o cuatro, segund entonces pareció), mueve alguna codicia para V. M., no aciertan, porque en la verdad las rentas verdaderas y que han de ser grandes para V. A. en esta tierra, no ha de ser de lo que los naturales de presente tratan, porque todo es una muy gran miseria, pero de los tratos e crianzas que adelante han de tener los cristianos e comunicar a sus pueblos: así que los pueblos y ciudades que menos contribuirían serían los que quedasen sin se repartir, e no se ha de mirar a sólo lo presente. La tierra toda es de V. M.; ponga en ella la imposición que le pluguiere, pero nada quede sin se encomendar, si así a todos pareciere convenir. Pero como ya hemos dicho, allá van esos padres, de los cuales V. M. se podrá de muchas cosas informar y ser ayudado, que a este fin son escogidos y enviados; y por tanto y a esta cabsa no más, antes lo dicho podrá ser haber cabsado fastidio; pero perdone V. M. al gran deseo que tenemos de la salvación de todos, y mayormente y con más especialidad de la de V. M.; y así quedamos muy deseosos della, e muy humildes capellanes. Fecha en esta cibdad de

Lopez. J.I

México, año de veinte e seis. -Muy humildes capellanes de V. M., que sus pies y manos besan. -FR. MARTINUS, Custos. -FRAY TORIBIO, guardián. -FRAY MARTÍN DE LA CORUÑA, guardián. -FRAY LUIS DE FUENSALIDA, guardián. -FRAY FRANCISCO DE SOTTO, guardián. -FRAY FRANCISCO XIMÉNEZ.

Fecho e sacado, corregido e concertado fue este dicho traslado con la dicha carta oreginal, en la dicha cibdad de Tenustitán, primero día del mes de Setiembre de mill e quinientos e veinte e seis años. Testigos que lo vieron sacar, corregir e concertar con el oreginal, Francisco de Medina e Juan Sánchez, estantes en la dicha ciudad. -E yo Pedro del Castillo, escribano público e del concejo de la dicha ciudad lo fice escrebir, e fice aquí este mio signo atal. -(Un signo).

Carta del Obispo Zumárraga sobre el mito guadalupano

<http://foros.forosmexico.com/showthread.php?t=42400>

Santificada, Cesárea, Católica Majestad, el Emperador Don Carlos, nuestro Señor Rey: Más Sublime y Augusta Majestad, desde esta Ciudad de México, capital de la Nueva España, en el día de San Ambrosio, en el año de Nuestro Señor Jesucristo de mil quinientos treinta, os saludo.

En nuestras últimas cartas, Señor, nosotros nos extendíamos sobre nuestras actividades como Protector de los Indios. Permitidnos detenernos aquí sobre nuestra principal función, la del Obispo de Mexico, y sobre nuestra labor de propagar la Verdadera Fe entre estos indios. Como Vuestra Percipiente Majestad puede discernir en las siguientes páginas de la crónica de nuestro Mexica, su gente siempre ha sido despreciablemente supersticiosa, viendo siempre malos agüeros y portentos, no solamente en donde hombres razonables pueden verlos —como en un eclipse de sol, por ejemplo—, sino también en cualquier simple coincidencia, en cualquier fenómeno común de la naturaleza. Esa tendencia hacia la superstición y la credulidad, ambas cosas, nos han ayudado, e impedido a la vez, a continuar con nuestra campaña de hacer que la adoración al demonio se troque en Cristianismo.

Los conquistadores españoles, en sus primeras matanzas en estas tierras, hicieron una admirable labor, destruyendo sus templos mayores, sus ídolos y poniendo en esos lugares la

Cruz de Cristo y la imagen de la Virgen. Nosotros y nuestros hermanos de hábito, hemos continuado y mantenido esa destrucción y erigido en esos mismos sitios más iglesias Cristianas, en donde de otra manera se estuvieran adorando a todos los diablos y diablesas. Gracias a que los indios prefieran obstinadamente congregarse para hacer sus adoraciones en los viejos sitios en que acostumbraban a hacerlo, ahora han encontrado esos lugares libres de seres deseosos de sangre como sus Huichilobos y Tlaloque, y en lugar de ellos han encontrado a Jesús Crucificado y a su Bendita Madre.

Para citaros sólo alguno de los muchos ejemplos, el Obispo de Tlaxcala está construyendo una iglesia a Nuestra Señora, en lo alto de esa pirámide gigantesca de Cholula —que era como la arrogante Torre de Babel de Shina —y en donde se rendía adoración a Quetzalcoátl, La Serpiente Emplumada. Aquí, en la capital de la Nueva España, nuestra casi totalmente construida iglesia-catedral de San Francisco, ha sido deliberadamente edificada (como casi lo pudo determinar el arquitecto García Brayo) en el sitio en donde una vez estuvo la Gran Pirámide de los Mexicas. Nos, creemos que incluso se utilizaron algunas de las piedras con que estaba construido ese monumento de atrocidad, ya demolido. En un punto de la tierra llamada Tepeyaca, al norte de aquí y al otro lado del lago, había un lugar en donde los indios adoraban a Tónatzin, una especie de Madre Diosa, y nos, hemos mandado construir allí un santuario a la Madre de Dios. A petición del Capitán General Cortés, le hemos dado el mismo nombre de Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, como el que está situado en el lugar de donde él proviene, la provincia de Extremadura en España.

Quizás a algunos les pueda parecer indecoroso que nos, construyamos nuestros Cristianos tabernáculos sobre las ruinas de esos templos paganos que todavía están manchados con sangre derramada en esos sacrificios sacrílegos. Sin embargo, nos, sólo emulamos a esos primeros evangelistas Cristianos, que levantaron sus altares en donde los romanos, griegos, sajones, etcétera, etcétera, habían estado adorando a Júpiter, Pan y a Eos tras, etcétera... para que esos demonios fueran echados fuera por la divina presencia de Cristo Crucificado, y esos lugares que una vez fueron sitios de abominación e idolatría, han llegado a ser lugares santificados, en donde el pueblo puede ser inducido, de una manera más rápida, por los ministros del Verdadero Dios, a adorarlo conforme a su Alta Divinidad. En eso, Señor, las supersticiones de los indios nos han ayudado mucho. Sin embargo, en otras cosas que hemos emprendido, no; porque además de estar muy ceñidos a ellas, son tan hipócritas como los fariseos. Muchos de nuestros aparentes con versos, incluso aquellos que dicen ser devotos creyentes de la Fe Cristiana, todavía viven con un temor supersticioso hacia sus viejos

demonios. Ellos piensan que son muy prudentes al conservar cierta reverencia hacia Huichilobos y toda la demás horda; así, ellos lo explican con toda solemnidad, pueden evitar toda posibilidad de que esos demonios celosos tomen venganza por haber sido suplantados.

Ya os hemos mencionado acerca de nuestro éxito, durante nuestro primer año o algo así, en esta Nueva España, al encontrar y destruir miles de ídolos que los conquistadores habían visto. Cuando al fin, ya no estaba a la vista ninguno de ellos y cuando los indios juraron antes nuestros Inquisidores que ya no había ni uno en lugares escondidos, nos, no obstante, sospechamos que los indios todavía seguían venerando a esas viejas deidades prohibidas, en privado. Así es que, nos, predicamos más estrictamente e hicimos que nuestros sacerdotes y misioneros hicieran lo mismo, ordenando que ningún ídolo, ni siquiera el más pequeño, ni siquiera un amuleto ornamental, debería existir. Y así, confirmando nuestras sospechas, los indios empezaron a traer otra vez, humildemente, a nos, y a otros sacerdotes, gran número de figuras de barro y cerámica y ante nuestra presencia renunciaron a ellas y las rompieron en pedazos.

Nosotros, nos sentimos muy satisfechos de haber vuelto a descubrir y destruir, otra vez, tantos objetos sacrílegos...

Hasta que, después de algún tiempo, nos dimos cuenta de que los indios sólo buscaban apaciguarnos y mofarse de nos. Esto no tiene la menor importancia, ya que en ese caso, lo mismo nos hubiera ofendido su impostura. Parece que nuestros severos sermones, provocaron una verdadera industria entre los artesanos indígenas, ya que apresuradamente fabricaron esas figuras, sólo con el único propósito de que fueran mostradas y rotas delante de nos, en una aparente sumisión ante nuestras amonestaciones.

Al mismo tiempo, para nuestra mayor pena y afrentamiento, nos, supimos que numerosos ídolos verdaderos, o sea las antiguas estatuas no las falsas, habían sido escondidas a los ojos de nuestros frailes. ¿Y dónde supondríais vos, Señor, que las escondieron? Ellos las escondieron en los cimientos de nuestros santuarios, de nuestras capillas y de otros monumentos Cristianos, ¡que fueron contruidos por trabajadores indios! Esos hipócritas salvajes, escondieron sus impías imágenes en esos lugares santos, creyendo que nunca se descubrirían. Y peor todavía, creían que podrían adorar allí a esas monstruosidades escondidas, mientras aparentaban rendir homenaje a la cruz, o a la Virgen o a cualquier santo que estuviera visiblemente representado allí.

Nuestra repulsión hacia esas revelaciones horribles, solamente se vio un poco mitigada por haber tenido la satisfacción de decirles a todas nuestras congregaciones —y del placer de ver

cómo se sentían avasallados cuando se los dije— que el Demonio y otros Adversarios del Verdadero Dios, sufrían una angustia indescriptible con la proximidad de la cruz Cristiana y de otros objetos santos de la Fe. Desde entonces, y sin ninguna incitación, esos indios albañiles, que habían ayudado a esconderlos, resignadamente revelaron dónde estaban los ídolos, y muchos de ellos, no los hubiéramos podido encontrar sin su ayuda.

Temiendo tantas evidencias de que tan sólo unos pocos indios han despertado totalmente del sueño de su error —a pesar de todos nuestros esfuerzos y de los esfuerzos de otros—, nos, tememos que sólo pueden ser despertados con una sacudida, como lo fue Saulo en las afueras de Damasco. O quizás ellos se puedan inclinar más suavemente a tomar el saivatío omnibus por medio de un milagro como aquel que hace mucho tiempo nos dio a la Santa Patrona de Vuestra Majestad y principal Patrona de Cataluña en el reino de Aragón: el descubrimiento milagroso de la imagen negra de la Virgen de Montserrat, a no más de cien leguas de donde nosotros nacimos. Sin embargo, no podemos rezar para que la Virgen Bendita nos conceda otro milagro, o incluso la repetición de uno en que Ella se manifieste a sí misma.

Queremos dar las gracias a Vuestra Generosa Majestad por vuestro regalo, que ha sido traído por la última carabela: los muchos injertos de rosas que nos habéis mandado de vuestro Real Invernadero para suplir aquellas que nos trajimos en un principio. Los injertos serán concienzudamente distribuidos entre los jardines de todas nuestras propiedades eclesiásticas. Quizás interese saber a Vuestra Majestad que nunca antes crecieron rosas en estas tierras, y que las que nos plantamos, han florecido tan exuberantemente como nunca antes nos lo hemos visto, ni siquiera en los jardines de Castilla. El clima aquí es tan saludable como el de una eterna primavera, y por eso las rosas florecen abundantemente durante todo el año, incluso en este mes (que es diciembre cuando nos os escribimos) que de acuerdo a nuestro calendario es mitad del invierno. Y nos, nos consideramos muy afortunados en tener a un jardinero altamente capaz, en la persona de nuestro fiel Juan Diego.

A pesar de su nombre, Señor, él es un indio como lo son todos nuestros domésticos y como todos nuestros domésticos, es un Cristiano de una piedad y una convicción intachable (no como esos de los que hemos hablado en párrafos anteriores). Ese nombre bautismal le fue dado algunos años atrás por el capellán que acompañaba a los conquistadores, el Padre Bartolomeo Olmedo. El Padre Bartolomeo tenía una forma muy práctica de bautizar a los indios; no lo hacía individualmente sino que los juntaba a todos en grandes multitudes, para que así fueran muchos los que recibieran la gracia de este sacramento lo más pronto posible. Y naturalmente, por conveniencia, él daba a cada indio, aunque fueran cientos de ellos, de

Lopez. J.I

ambos sexos, el nombre del santo que correspondía a ese día en particular. Habiendo una multitud de San Juanes en el calendario de la Iglesia, ahora parece, para nuestra confusión y aún molestia, que en la Nueva España, de cada dos indios Cristianos, uno se llama Juan o Juana.

Quitando eso, nosotros estamos muy complacidos con nuestro Juan Diego. Él camina entre las flores, con un carácter servicial y humilde, y con sincera devoción por el Cristianismo y por nosotros.

Que Vuestra Real Majestad, a quien nos servimos, sea bendecida con la continua benignidad de Nuestro Dios a Quien ambos servimos, es la oración incesante de Vuestro S.C.C.M., respetuoso vicario y legado,
(ecce signum) ZUMÁRRAGA

2) Cronologia americana Orientiva (1492-1600)

1492 - Retomada de Granada pelos Reis Católicos. Cristóvam Colombo alcança as Antillas. Nascimento de Bernal Díaz Del Castillo. Expulsão dos judeus da Espanha.
1493 - Se promulgam as bulas Alejandrinas de Alejandro VI, que entre outras coisas obrigará a levar a cabo a evangelização das terras descobertas. Primeira epidemia de gripe em La Española.
1494 - Tratado de Tordesillas entre Castilla e Portugal pelo qual se repartem as áreas de influencia atlântica.
1495- Se emitem as primeiras licenças para navegar ao Novo Mundo, quebrando o monopólio colombino. Os primeiros escravos índios chegam à península.
1496 - Chegada da varíola nas Antillas.
1497- Vasco da Gama chega a Índia circualando o continente Africano.
1498 - Terceira viagem de Colombo que chega em Trinidad e na desembocadura do rio Orinoco.
1499 - Começam as viagens andaluzas de descoberta e resgate.
1500 - Nascimento de Carlos V. Colón volta encadeado a Castilla. Juan de la Cosa finaliza o primeiro mapa das terras indianas descobertas até a data. O português Cabral chega as costas do Brasil.
1501 - Se autoriza a introdução de escravos negros nas Índias.
1502 - Moctezuma II elegido Tlatoani dos Nahuas.
1503 - Se funda em Sevilha a casa de contratação para a regularização do comercio com o Novo Mundo. Se autoriza a esclavidão dos índios Caribes presos em guerras justa.
1504 - Morre Isabel a Católica. As Índias são incorporadas jurídicamente à Côroa de Castilla.
1506 - Morte em Valladolid de Cristóvam Colombo.
1507 - Começa a difusão pela Europa do nome da América.
1508 - Diego Colón, filho do Almirante, Governador de La Española.
1509 - Conquista da Jamaica por Juan de Garay.
1510 - Fundação de San Juan de Puerto Rico.
1511 - Inicio da conquista de Cuba. Sermão de Antonio de Montesinos em Santo Domingo, contra os abusos dos <i>encomenderos</i> .

1512 - Formulação jurídica de requerimento dos indígenas, previndo a sua conquista.
1513- Las Casas decide abraçar a causa e defesa dos índios.Vasco Núñez de Balboa alcança o Oceano Pacífico.
1515 - Fundação da cidade de Havana.
1516 - Morte do Rei Fernando o Católico.
1517 - Começa a exploração açucareira em Antillas uma vez esgotado o ciclo do ouro.
1519 - Início da empresa de conquista de Mexico por Hernán Cortés. Fundação de Panamá. Carlos v eleito imperador. Primeira epidemia de viruela em La Española.
1520 - Morte de Moctezuma II, Governador dos Mexicas, em poder dos espanhóis. Descobrimento do Estreito de Magalhães.
1521 - Toma definitiva da cidade de México-Tenochtitlán pelas tropas de Cortés.
1522 - Primeiro levantamento de escravos negros em Santo Domingo.
1523 - Conquista de Guatemala por Pedro de Alvarado. Chegada dos primeiros franciscanos aos territórios conquistados por Cortés.
1524 - Se funda o Real e Supremo Conselho da Índias, novo órgão reitor de política indiana. Chegada do famoso grupo dos Doze Franciscanos no México, encarregados de continuar o processo de evangelização.
1525 - Fundação de Santa Marta (Colômbia).
1526 - Os primeiros dominicanos chegam a Nova Espanha.
1528 - Os banqueiros alemães Welser obtêm permissão de exploração e conquista do território da Venezuela.
1529 - Hernán Cortés obtém de Carlos I o Marquesado do Vale de Oaxaca.
1530 - Morte da índia Malintzin (Doña Marina), companheira e intérprete de Cortés na conquista de México.
1532 - Captura do Inca Atahualpa em Cajamarca, fato que selará o destino do império Inca. Se funda Cartagena de índias (Colômbia).
1533 - Tomada de Cuzco por Francisco de Pizarro. Ejecução de Atahualpa em Cajamarca. Levantamento do cacique indígena Enriquillo em <i>La Española</i> .
1534 - Fundação de Quito (Equador).
1535 - Antonio de Mendoza, primeiro vice-rei da Nova Espanha. Fundação de Lima.
1536 - Expedição de Pedro Mendoza ao Rio de La plata e primeira fundação de Buenos Aires (Argentina).

Lopez. J.I

1537 - Em sua bula <i>sublimis Deus</i> , Paulo III reconhece que os índios são seres humanos. Começam as guerras civis em Perú. Fundação de Asunção (Paraguay).
1538 - Fundação de Santa Fé de Bogotá (Colômbia). Hemando de Soto explora o sul do atual Estados unidos.
1539 - Introdução da imprensa em Nueva España. Nasce Garcilaso de La Vegas “ El Inca”. Publicação da primeira doutrina cristiana criada para a catequização dos indígenas.
1540 - Expedição de Pedro de Valdivia a Chile e de Vázquez de Coronado por Arizona e Novo México.
1541 - Assassinato de Francisco de Pizarro por Almagro “El mozo”. Fundação de Santiago de Chile. Guerras de Mixtón na Nueva España contra os Chichimecas.
1542 - Promulgação em Valladolid das chamadas Leis Novas, sob encomendas e estatuto legal dos índios. Criação do vicereinado de Perú.
1544 - Fundação da Paz (Bolívia).
1545 - Uma epidemia de variola dizima a população indígena do Perú. Início da exploração das minas de prata de Potosi. Rebelião de Gonzalo Pizarro. Os franciscanos se estabelecem em Yucatán.
1546 - Descobrimento de minas de prata em Zacatecas, México.
1547 - Morte de Hernán Cortés. Redação da primeira Gramática do Náhuatl por Andrés de Olmos.
1548 - Com a batalha de Juquijaguana e a vitória do poder civil, terminam as guerras civis peruanas. A Coroa espanhola proíbe oficialmente a escravidão indígena.
1550 - Descobrimento das minas de prata de Guanajuato, México. Rebelião dos irmãos Contreras em Guatemala. Disputa Sepulveda – Las Casas.
1551 - Se funda a Universidade de São Marcos de Lima. Primeiro Conselho de Lima.
1552 - Vitória araucana em Tucapel. Morre Pedro de Valdivia, Governador do Chile. Criação da Universidade de México.
1554 - Rebelião de Francisco Henández Girón em Cuzco contra a abolição dos serviços pessoais dos índios.
1555 - Primeiro Conselho de México.
1557 - Morre o Cronista oficial das Índias, Gonzalo Fernández de Oviedo.
1558 - Morte de Carlos I no Monastério de Yuste.

Lopez. J.I

1560 - Sublevação de Lope de Aguirre na jornada de “ <i>Los Maroñones</i> ” Se proíbe às ordens mendicantes de terem bens raízes.
1561 - Criação do sistema de flotas e galeras de Índias.
1562 - Começa a Construção da catedral do México, que se durará durante um século.
1563 - Se descobre a mina de mercúrio de Huancavélica em Perú.
1565 - Inicia suas viagens desde México a galera de Manila. Se implantam os corregidores dos índios em Perú. Concílio de México
1567 - Se funda a cidade de Santiago de León de Caracas. Primeira chegada dos jesuítas.
1569 - Se estabelece a Inquisição na América. Francisco de Toledo novo Vice-rei de Perú.
1570 - Se estabelece a <i>mita</i> indígena para as minas de Potosi e Huancavélica.
1571 - Ejecução em Cuzco del sublevado indígena Túpac Amaru I. Começa a funcionar o tribunal da Inquisição em México.
1573- Promulgação de novas ordens do Descobrimento e população.
1576 - Uma forte epidemia de peste assola Nova España.
1579 - Morte do conquistador Gonzalo Jiménez de Quesada. Sublevação jibara em Equador.
1580 - Segunda e definitiva fundação de Buenos Aires (Argentina).
1582 - União monárquica entre España e Portugal, baixo o reinado de Felipe II.
1584 - Primeira imprensa em Lima. Fundação de Portobelo em Panamá.
1585 – Declínio do mayorazgo.
1586 - Francis Drake se apodera de Cartagena e Santo Domingo. Se funda a Universidade de Quito.
1588 - Derrota da Armada Invencível que pretendia a invasão da Inglaterra.
1589 - Epidemia de sarampo em Chile e de peste no Paraguai que dizima a população indígena.
1590 - Morte do Franciscano Bernardino de Sahagún.
1591- Primeira venda de ofícios nos cabildos americanos
1592- Se alcança a máxima produção de prata nas minas de Potosí.
1595 - É criado em Chile o primeiro exército profissional que atuará em América.
1597 - Criação da Junta de Guerra das Índias.
1598 - Conquista do Novo México, por Juan de Oñate. Morte em El Escorial de Felipe II.
1599 - Levantamento geral araucano.

1600 - A Corte se transfere temporariamente a Valladolid.

3) A ORDEM FRANCISCANA Séculos XI-XVI
REFERÊNCIAS CRONOLÓGICAS (Na Europa e expansão mundial)

Fontes: <http://www.franciscanos.org/sfa/menud.html>

Agradecimentos à Professora Consuelo Varela da Universidade de Sevilla pelos dados.

ANO	
1182	Nascimento de Francisco na cidade italiana de Assis
1206	Trabalha na restauração das ermitãs de São Damião, São Pedro e Santa Maria dos Anjos ou da Porciúncula
1208	No mês de abril, ouvindo missa na Porciúncula, escuta o evangelho do envio dos discípulos em missão, na qual descobre a sua vocação. Pouco depois começam a juntar-se os seus futuros companheiros.
1209	Fundação da ordem por Francisco de Assis. O Papa Inocêncio III aprova oralmente a Regra. Esta será oficializada pelo Papa Honório III em 1223.
1212	Primeira viagem de Francisco à Síria.
1219	Viagem a Oriente para tentar converter os muçulmanos.
1226	Morte de Francisco.
1318	Missões na China e Japão.
1329	
1404	Primeiro bispado nas Ilhas Canárias.
1415	Missão e primeiro Bispo em Ceuta.
1421	
1418	Madeira e Açores.
1450	Funchal.
1462	Cabo Verde. Santo Tomé e Príncipe.
1482	Congo
1503	Índia.
1578	Primeiro convento franciscano em Filipinas.
1579	Tentativa sem sucesso de entrada na China pelo Padre Pedro de Alfaro.
1593	Missão permanente em Japão.

4) CRONOLOGIA FRANCISCANA EM AMERICA (1492 - 1600)

Agradecimentos à Professora Consuelo Varela da Universidade de Sevilla pelos dados.

1493	Dois leigos acompanham a Colombo na sua segunda viagem.
1500	Ilha da Espanhola. Missão Frey Alonso Del Viso.
1502	Frey Alonso Del Espinar, Comissário e quatro leigos.
1505	Juan de Trasierra, Comissário geral. É erigida a Província de Santa Cruz.
1510	Concepción de la Vega, Santa María de la Vera. Xaraguá, Santo Domingo.
1511	Puerto Rico: Caparra e San Agustín.
1515	Frey Juan de Quevedo. Primeiro Bispo do Novo Mundo.
1514	Cumaná: Colégio para crianças. Instaura-se o casamento entre espanhóis e indígenas.
1519 - 1521	Diego Altamirano e Pedro Melgarejo acompanham a Cortés.
1523	Chegada de Frey Pedro de Gante, Frey Juan de Tecto e Frey Juan de Aora. Inauguração da primeira escola formadora em Texcoco a instancias de Frey Pedro de Gante.
1524	Chegada do grupo dos doze, liderados por Frey Martín de Valencia. Se instaura o Conselho de Índias.
1524	Primeiros Colóquios entre os Franciscanos e os Senhores principais. Enfrentamentos civis entre espanhóis. Mediação dos irmãos de São Francisco.
1525	Publicação em Amberes da <i>Doctrina Cristiana</i> de Frey Pedro de Gante.
1526	Instaura-se o Sacramento da Penitencia.
1527	Chegada da Primeira Audiência com Nuño de Guzmán à frente. Chegada de Frey Juan de Zumárraga, primeiro Bispo de México e de outros irmãos menores, entre eles Frey Bernardino de Sahagún.
1528	
1529	Enfrentamentos entre Zumárraga e a Primeira Audiência. Grito de Ortíz.
1530	Chegada da Segunda Audiência, liderada por Sebastian Ramírez Fuenleal. Inauguração do Centro para crianças... Inicio das missões em Guatemala por incentivo de Motolinia.
1531	Aparição da Virgem de Guadalupe no monte Tepeyac. Inicio da adoração de Nossa Senhora. Fundação da cidade de Puebla. Primeiro missionário franciscano no Peru: Frey Marcos de Niza. Posteriormente chegaram Jodocko Ricke, Pedro Gosseal y Pedro Rodeñas.
1532	Inauguração do primeiro <i>Pueblo-hospital</i> por Vasco de Quiroga
1533	Frey Juan de Zumárraga é consagrado como Bispo.
1534	Missões em Yucatán por incentivo de Frey Jacobo de Testera. Morte de Fray Martín de Valencia.

1535	Proclamação do Vice-reino de Nova Espanha. É empossado como Vice rei Dom Antonio de Mendoza.
1536	Instaura-se o sacramento da comunhão. Inauguração do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco.
1537	Bula Papal de Paulo III Unigenteus Deus Bula Papal Sublimis Deus.
	Por solicitação de Frey Juan de Zumárraga chega a Nova Espanha a primeira imprensa.
1541	Nova missão a Guatemala por incentivo de Frey Jacobo de Testera. Missões em Tamico.
1544	Publicação da <i>Doctrina Breve</i> de Frey Juan de Zumárraga.
1545	Primeira expedição de 12 franciscanos a Peru.
1546	Expedição de vinte franciscanos a Peru liderados por Pedro de Zayas.
1548	Morte de Frey Juan de Zumárraga.
1549-1551	Frey Andrés de Olmos em Tampico.
1551	Fundação da Universidade de México com incentivo de Frey Juan de Zumárraga.
1564	Publicação por parte de Frey Bernardino de Sahagún do Livro dos Colóquios, acontecidos em 1524.
1566	Redação final da <i>Historia General de las cosas de Nueva España</i> de Frey Bernardino de Sahagún. A primeira publicação em castelhano foi em 1830.
1569	Morte de Frey Toribio de Benavente. Motolinia.
1571	Morte de Frey Andrés de Olmos.
1572	Morte de Frey Pedro de Gante.
1579	Publicação da <i>Rethorica Christiana</i> de Frey Diego Valadés.
1589	Missão de Frey Francisco Solano e oito franciscanos a Tucumán, Chaco paraguaio, Uruguai, Rio de la Plata, Santa Fé e Córdoba na Argentina
1590	Morte de Frey Bernardino de Sahagún.

5) A Bula Sublimis Deus de Paulo III.

A todos los fieles cristianos que lean estas letras, salud y bendición apostólica. El Dios sublime amó tanto la raza humana, que creó al hombre de tal manera que pudiera participar, no solamente del bien de que gozan otras criaturas, sino que lo dotó de la capacidad de alcanzar al Dios Supremo, invisible e inaccesible, y mirarlo cara a cara; y por cuanto el hombre, de acuerdo con el testimonio de las Sagradas Escrituras, fue creado para gozar de la felicidad de la vida eterna, que nadie puede conseguir sino por medio de la fe en Nuestro Señor Jesucristo, es necesario que posea la naturaleza y las capacidades para recibir esa fe; por lo cual, quienquiera que esté así dotado, debe ser capaz de recibir la misma fe: No es creíble que exista alguien que poseyendo el suficiente entendimiento para desear la fe, esté despojado de la más necesaria facultad de obtenerla de aquí que Jesucristo que es la Verdad misma, que no puede engañarse ni engañar, cuando envió a los predicadores de la fe a cumplir con el oficio de la predicación dijo: Id y enseñad a todas las gentes, a todas dijo, sin excepción, puesto que todas son capaces de ser instruidas en la fe; lo cual viéndolo y

envidiándolo el enemigo del género humano que siempre se opone a las buenas obras para que perezcan, inventó un método hasta ahora inaudito para impedir que la Palabra de Dios fuera predicada a las gentes a fin de que se salven y excitó a algunos de sus satélites, que deseando saciar su codicia, se atreven a afirmar que los Indios occidentales y meridionales y otras gentes que en estos tiempos han llegado a nuestro conocimientos -con el pretexto de que ignoran la fe católica- deben ser dirigidos a nuestra obediencia como si fueran animales y los reducen a servidumbre urgiéndolos con tantas aflicciones como las que usan con las bestias. Nos pues, que aunque indignos hacemos en la tierra las veces de Nuestro Señor, y que con todo el esfuerzo procuramos llevar a su redil las ovejas de su grey que nos han sido encomendadas y que están fuera de su rebaño, prestando atención a los mismos indios que como verdaderos hombres que son, no sólo son capaces de recibir la fe cristiana, sino que según se nos ha informado corren con prontitud hacia la misma; y queriendo proveer sobre esto con remedios oportunos, haciendo uso de la Autoridad apostólica, determinamos y declaramos por las presentes letras que dichos Indios, y todas las gentes que en el futuro llegasen al conocimiento de los cristianos, aunque vivan fuera de la fe cristiana, pueden usar, poseer y gozar libre y lícitamente de su libertad y del dominio de sus propiedades, que no deben ser reducidos a servidumbre y que todo lo que se hubiese hecho de otro modo es nulo y sin valor,[asimismo declaramos que dichos indios y demás gentes deben ser invitados a abrazar la fe de Cristo a través de la predicación de la Palabra de Dios y con el ejemplo de una vida buena, no obstando nada en contrario. Dado en Roma en el año 1537, el cuarto día de las nonas de junio (2 de junio), en el tercer año de nuestro pontificado.

http://es.wikisource.org/wiki/Sublimis_Deus