

O franciscanismo espanhol em terras americanas: Os irmãos menores na Nova-Espanha do século XVI

Spanish franciscanism in American lands: The friars minor in 16th century New Spain

Luiz Estevam de Oliveira Fernandes

Doutorando em História Cultural – IFCH/UNICAMP

Bolsista CNPq

Correio eletrônico: luizestevam@terra.com.br

Resumo: O artigo analisa como se constituiu a organização e atuação da Ordem de São Francisco na Nova Espanha no século XVI, chamado, por parte da historiografia, de "período de ouro". Para isso, estudou-se a composição do clero franciscano espanhol à época, bem como a interação dessa formação ibérica com as novas realidades americanas.

Abstract: The article studies the Saint Francis Order's constitution and activities in 16th century New Spain, called by part of the historiography as a "Golden Age". Therefore, the Franciscan clergy composition and formation as well as their interaction with the new American realities were studied.

Palavras-Chave: Franciscanos; Nova Espanha, Século XVI, História, historiografia.

Key Words: Franciscans; New Spain, 16th century, History, historiography

Os Franciscanos na Espanha que descobriu a América

Na década de 1520, aportaram em terras novo-hispanas os irmãos menores e, uma vez instalados, trabalharam incansavelmente para implantar uma visão muito própria do Cristianismo. No geral, lutaram para manter seus neófitos isolados do contato com os demais colonos espanhóis, na tentativa de evitar quaisquer “contaminações morais” aos recém convertidos. Tinham a esperança de poder formar, via educação superior, um clero indígena, marco último de uma radical transformação cultural e início de uma nova ordem mundial. É exatamente a euforia desse primeiro período franciscano em território da Nova Espanha o que tonifica o projeto catequético desenvolvido por eles.

Entre 1524 e 1577, anos em que, respectivamente, chegou a primeira missão franciscana organizada, composta por doze “apóstolos” missionários, e proibiu-se a crônica de Bernardino de Sahagún, OFM, os sonhos e a utopia catequética estavam muito fortes (Aínsa, 1993). O México foi tomado por religiosos que não estavam interessados em destruir, simplesmente, a cultura do indígena, mas em conhecê-la para poder melhor suplantá-la, no seu entender, por valores cristãos. Era na América, em especial na Nova Espanha, que se poderia restabelecer a ordem divina através do trabalho humano. Donos de uma prática religiosa intensa, os franciscanos pretendiam restaurar as formas esquecidas dos primeiros tempos da cristandade e, para isso, propuseram “no sólo una reivindicación eclesiástica, sino una forma integral de organización civil y política de la sociedad entera (Aínsa, 1993: 99)”.

Entender a importância do franciscanismo na Nova Espanha é fundamental, pois a Ordem de São Francisco foi a primeira a estabelecer-se no Novo Mundo e, ao menos quantitativamente e em extensão geográfica, seu trabalho apostólico superou a de qualquer outra ordem religiosa: em um dado momento, na primeira metade do século XVIII, “puede afirmarse que entre franciscanos y jesuitas casi monopolizaban la obra misional propiamente dicha. Y esta tarea quedó en su mayor parte a cargo de los franciscanos después de la expulsión de los jesuitas (1767)” (Gómez Canedo, 1977: XVII).

Parece tarefa impossível tentar traçar um quadro sobre qual o tipo de franciscanismo chegou à Nova Espanha em 1523 (com Pedro de Gante e outros dois irmãos leigos) e 1524 (ano da “missão dos doze”, capitaneada por Martín de Valência). Normalmente, pensa-se o trabalho dos irmãos menores na Nova Espanha como um fruto de uma árvore de pensamento franciscano européia. Nessa interpretação, homens como Motolinía, Sahagún e Mendieta seriam manifestações de um pensamento europeu puro na América; em outras palavras: suas ações e escritos seriam reflexo de uma matriz franciscana espanhola adaptada para ler os casos fornecidos pela América.

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

De qualquer forma, parece-nos que, ao buscar o desenho de folhas, também não estaríamos abrindo mão de pensar o tronco. Afinal, como elas poderiam existir sem ele? Continuamos numa metáfora arborescente. Sendo assim, estudar o franciscanismo espanhol não é pensar o tronco, pois o movimento não se configura como algo estático e monolítico, mas num emaranhado de diferentes outras linhas, todas com trançado próprio, que não remetem a um ponto de partida único. Sobre essa falta de uma matriz semântica nas mensagens franciscanas, Lino Gómez Canedo escreve:

con respecto a los franciscanos las dificultades para un tal entendimiento son mayores, por tratarse de una Orden cuya organización – quizá en parte por el gran número de frailes con que contó siempre y su enorme extensión por todas las regiones de la tierra – adoptó formas poco rígidas, que dejaban mucho campo a la iniciativa individual, favoreciendo así los movimientos reformistas dentro de la misma. Ello dio origen a modalidades especiales de gobierno, de alcance internacional, nacional o regional, y al desarrollo de una mentalidad muy variada de acuerdo con tales movimientos, e incluso dentro de cada grupo reformista. (Gómez Canedo, 1977: XIII)

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

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

Além dessa divisão, outra, em ramos, já havia se estabelecido nos dias em que a América foi descoberta. Havia os conventuais, para cujos monastérios não era ilícito o direito de propriedade, e os franciscanos da estrita observância (ou, simplesmente, observantes), fiéis ao voto de pobreza:

Mientras que los primeros guardaban celosamente sus posiciones y se iban enriqueciendo, los observantes crecían en número, alentados por la devoción pública, cuyo fervor mantenían. Sus casas eran cada vez más insuficientes, a pesar de que la nobleza rivalizaba en piadoso celo por construirles otras nuevas. Cada vez con mayor insistencia se decían ellos los legítimos ocupantes de los monasterios de la orden (Bataillon, 1986: 5).

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

Na América, os conventuais nunca tiveram qualquer organização e os poucos representantes desse ramo que se aventuraram deste lado do Atlântico eram elementos desgarrados ou recém-passados ao ramo observante (Gómez Canedo, 1977: 25). Aliás, desde a reforma realizada na Espanha dos Reis Católicos pelo poderoso cardeal Ximénez de Cisnenos, os conventuais perderam espaço, gradativamente, para os observantes. Essa perda revela-se na própria nomenclatura dominante no XVI e XVII: a partir de 1517, o chefe supremo dos observantes passa a ser conhecido como ministro geral da ordem dos frades menores (OFM) ou de São Francisco e, conseqüentemente, os “vigários provinciais” se converteram em ministros provinciais.

Enquanto na Europa, devido à resistência dos conventuais a essas mudanças, os observantes continuavam a assinar documentos oficiais como “Frades menores ou de São Francisco” com o qualificativo “Observantes ou de Regular Observância”, na América, os franciscanos observantes se identificavam apenas como pertencentes a “Ordem de São Francisco”, sem qualquer outra denominação.

Esse movimento interno na ordem dos franciscanos, apesar de muito próprio, foi acompanhado de um amplo reformismo no século XVI, dialeticamente ligado, segundo Leandro Karnal, à decadência moral da Igreja:

todos os períodos da História da Igreja são períodos de embate entre a decadência e a reação à decadência. O conceito de decadência remete a um problema: a existência de um período perfeito e áureo onde ela não teria existido. Ora, este período jamais existiu na História da Igreja. O que ocorre é que determinados períodos, como a Igreja Hierosolimitana do século I ou a Igreja das Catacumbas, são constituídos na memória historiográfica como períodos edênicos, em referência aos quais todos os outros são considerados decadentes. (Karnal, 1998: 42)

Karnal segue argumentando que as barreiras tênues entre ‘reforma’ e ‘heresia’ advindas dessa oposição levaram à confusão inevitável, visível em Teresa D’Ávila e Inácio de Loyola, por exemplo, (acusados de heresia em determinada fase de suas atividades):

ao lado da tentativa de ordenamento, os anseios religiosos do século XVI conviveram com uma aparente contradição: o reforço da ‘Devotio Moderna’ que, no entanto, encontra-se dentro de um amplo movimento de Reforma entre o final da Idade Média e o início da Moderna. Este movimento impulsionaria tanto o surgimento de novas ordens e congregações (como jesuítas e capuchinhos), quanto a reorganização de antigas (como carmelitas e franciscanos) e os próprios protestantismos. (Karnal, 1998: 43)

No caso específico do reformismo espanhol, podemos dizer que um traço geral foi a revitalização dos estudos bíblicos e teológicos e que se tratou mais de aplainar os caminhos de um exército de reformadores que já era forte e popular, do que realizar reformas radicais propriamente ditas. Em 1492, seguindo recomendação do Cardeal Mendoza, Arcebispo de Toledo, o franciscano Francisco Ximénez de Cisneros foi nomeado confessor da Rainha Isabel, cargo que aceitou com a condição de poder continuar vivendo em monastério, assistindo à Corte unicamente quando fosse convocado. Na mesma época, foi eleito provincial de sua ordem em Castela. Em 1495, sucedeu a Mendoza como Arcebispo de Toledo, agregando o título à chancelaria de Castela oferecido por Fernando e Isabel. Ocupando esses cargos, Ximénez foi responsável pelo movimento conhecido como pré-reforma espanhola, em que modificou instituições estatais e eclesiásticas:

nas ordens mendicantes, antes de tudo, introduziu-se extrema observância monástica. Todos os mosteiros beneditinos fora obrigados a filiar-se à Congregação Reformada de Valhadolid. Dos clérigos seculares exigia Ximénez observância do dever de residência, confissão mais freqüente, e pregação dominical pelos párocos. (Tüchle, 1983: 7)

Segundo Marcel Bataillon, a reforma de Cisneros consistiu essencialmente em tirar os conventuais de seus monastérios, e, neles, instalar observantes (Bataillon, 1986: 5). De maneira geral, por cima de séculos de escolástica, Cisneros criou a Universidade de Alcalá, que propunha a volta à patrística e ao estudo de línguas orientais e antigas, elementos indispensáveis àquela que se pretendia uma cultura teológica completa. Um excerto das Constituciones de Alcalá pode nos dar uma pista da importância dada ao ensino de línguas orientais: “porque algunos religiosos y otras personas, inflamadas del celo de la fe y del amor de Dios, suelen tener el deseo de aprender las lenguas para poder difundir mejor la palabra divina” (apud Bataillon, 1986: 18-19).

A leitura de clássicos grego-romanos era aceita e bem vinda somente como parte da preparação para o seguimento de Cristo.

Ajuntava-se-lhe a sensação de milagre, experimentada pelos contemporâneos, quanto a uma expansão do cristianismo que excede qualquer cálculo ou noção, e da qual o cardeal espanhol se julgava instrumento. Surgiram esperanças messiânicas, concentradas em Ximénez e poucos anos mais tarde no jovem soberano (Tüchle, 1983: 8).

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

Veremos que essa formação, restrita e elitista, acabou influenciando, em muito, as leituras dos cronistas franciscanos que foram para a Nova Espanha.

Embora não tivessem se formado em Alcalá e sequer fossem acadêmicos, *strictu sensu*, essas reformas acabaram por regradar a reformulação de vários conventos da ordem, incluindo o de San Gabriel de Extremadura, onde estudaram grande parte dos “doze apóstolos” liderados por Martin de Valencia. A importância do aprendizado das línguas indígenas traduz-se com a primeira gramática e dicionário náuatle publicados em 1555, obras de um franciscano.

Inúmeros irmãos menores, na Nova Espanha, afirmaram esses valores: Jerônimo de Mendieta reafirma, a todo o tempo, a importância de conhecer a língua das indígenas. Motolinía, antes dele, fizera o mesmo. Bernardino de Sahagún e Andrés de Olmos chegaram a estudar diversos outros aspectos das culturas autóctones da Nova Espanha. Todos eles afirmavam algo muito próximo com o trecho das Constituciones de Alcalá mencionadas acima (na verdade, referindo-se a ensinamentos de Agostinho): conhecer a língua e costumes pagãos para convertê-los por completo, erradicando o pecado pela raiz.

A amplitude dessas reformas empreendidas por Cisneros só foi possível graças à unidade religiosa espanhola frente à Reforma e à completa interpenetração do Estado pela Igreja, e seu processo inverso como parte dos princípios permanentes da política espanhola (Tüchle, 1983: 6).

San Gabriel e as teses milenaristas

Outras reformas aconteciam em conjunto no seio da mesma Espanha. Em 1496, um franciscano observante, frei Juan de Guadalupe, esteve em Roma e obteve do papa uma bula que permitia o princípio de retorno completo ao ideal de São Francisco e autorizava a criação de convento dessa natureza em Granada. Os frades que ali viveram, tentando seguir a “pureza dos ensinamentos” do fundador da ordem, foram chamados de “frades do Santo Evangelho”. Guadalupe também conseguira subordinar o novo convento apenas ao ministro geral da ordem, fugindo do controle dos vigários

intermediários. A enorme quantidade de protestos advinda desse fato levou ao fechamento daquele estabelecimento no ano seguinte ao de sua abertura.

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

As interpretações sobre a influência desse convento são polêmicas. Bataillon, autor de *Érasme et L'Espagne*, primeiro a focar o vínculo entre Martín de Valência e a custódia de San Gabriel, descreve o frade como um “joaquimita de formação e de comportamento” e leitor atento do *Líber conformitatum*, redigido em 1399, por Bartolomeu de Pisa, impresso em 1510 e, novamente, em 1515, que tratava das conformidades entre São Francisco e Jesus. Mendieta descreve vários episódios interessantes que parecem corroborar essas afirmações, mostrando “el Santo Varón de Dios” (como chamava Martín de Valência) como um homem que tinha muitas visões premonitórias e revelações sobre a catequese indígena e o cumprir das Escrituras. Mendieta não menciona nada que possa lembrar o joaquimismo, mas sim “uma escatologia milenarista (em sentido amplo)” e “uma convicção de que a história humana aproximava-se de seu fim” (Delumeau, 1997: 202). O que faz Bataillon, e, depois dele, autores como Georges Baudot (Baudot, 1983), Jean Delumeau (Delumeau, 1997) e Serge Gruzinski (Gruzinski, 1999), crerem nas “fortes inspirações joaquimitas” é

a seqüência dos acontecimentos e a ação franciscana no México [que] convidam a nos inclinarmos pela primeira hipótese: uma ‘última idade do mundo’ – fórmula tipicamente joaquimita –, período de paz, de reconciliação e de conversão geral ao cristianismo, precederia o fim da história que, de fato, afigurava-se no horizonte, mas num segundo momento. (Delumeau, 1997: 202)

Para John Leddy Phelan, Phelan, leitor de Bataillon e autor da mais lida biografia sobre Mendieta, o primeiro século de presença espanhola na colônia

teria provocado três tipos de discurso sobre a conquista. O laico, de Ginés de Sepúlveda ou Gómara, por exemplo; o dos teólogos dominicanos, cujo maior expoente seria Las Casas; e uma terceira via, mística, em que Mendieta se destacaria (Phelan, 1970: 5-6). Outros representantes da corrente mística seriam Motolinía, Torquemada, Augustín Dávila Padilla (OP) e o agostiniano Juan de Grijalva (Phelan, 1970: 130).

Nas páginas de seu livro, Phelan delinea esse misticismo apocalíptico na América, de origem medieval, e também devedora de Joaquim de Fiore: “Although Mendieta did not cite Joachim or any of his apocryphal writings, his mysticism is permeated with Joachimite spirit” (Phelan, 1970: 15). O autor, fazendo uma pequena confusão no uso dos termos Espirituais e Observantes, colocando-os como sinônimos atemporais (Phelan, 1970: 15 ou cap. V e VI), diz que a inspiração joaquimita, cujo principal ponto é a exegese de Lucas: 14, que Mendieta faz, comparando os indígenas ao último convidado de Cristo à ceia, se deveu ao predomínio Observante desde a reforma de Cisneros na Espanha. Na América, esse franciscanismo joaquimita teria chegado na expedição liderada por Martín de Valência.

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

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

Uma passagem da vida de frei Martín de Valência é repetida por todos os historiadores acima mencionados para “comprovar” seu misticismo:

“Enquanto frei Martinho em seu convento de Estremadura amadurecia sua vocação de convertido apocalíptico, vivia na Espanha a beata del Barco de Ávila, que difundia ‘algumas das teses mais revolucionárias e mais messiânicas’ pregadas por Savonarola em 1496-7. O franciscano consultou a beata e ela respondeu-lhe que sua hora ainda não havia chegado, mas que, quando soasse, Deus o avisaria” (Delumeau, 1997: 202).

Para Bataillon, o aviso seria o apelo de Cortés que, após conquistar o México, em 1521, clamava por religiosos (Bataillon, 1986: 31).

A comprovação da tese da filiação joaquimita dar-se-ia por dois fatos: a pressa com que os franciscanos puseram-se a batizar os indígenas; e a “paixão etnográfica dos apóstolos franciscanos” em conhecer as línguas e costumes locais. Joachim de Fiore, nascido na Calábria, e a quem se atribuía todo tipo de profecia, trabalhou como notário na Corte de Palermo, tornou-se monge e, em 1177, já era o abade do mosteiro cisterciense de Corazzo. Sua obra havia sido impressa em 1519, em Veneza e teria, na lentidão imposta por barreiras lingüísticas e espaciais, chegado ao conhecimento de Valência poucos anos depois. Em um curto espaço de tempo, quase em um milagre, afinal Mendieta nos lembra da dificuldade de Valência em aprender idiomas, apesar de sua santidade, ele teria lido e se apaixonado pelas idéias (heréticas, segundo Baudot) de De Fiore¹.

Em especial, a idéia das “três idades do mundo” de Fiore, em que a história da humanidade dividir-se-ia em o tempo do Antigo Testamento, o do Novo e o da compreensão espiritual:

a idade do Deus-Pai, anterior à Graça e situada entre Adão e Cristo; a idade do Deus-Filho, da Graça, que ia do nascimento de Jesus até o ano de 1260; por fim, a idade do Espírito Santo, da inteligência espiritual, que iria do ano de 1260 até a consumação dos tempos. Esta última idade seria marcada pela Igreja dos Religiosos que deveria anular a Igreja carnal a

¹ Ainda que possamos inferir que ele tenha tido contato com manuscritos copiados (prática comum, concorrente à imprensa no início do XVI espanhol – cf. Bouza, 2002) ou comentadores de De Fiore em San Gabriel.

partir da vinda de um novo Cristo – fundador de uma ordem monástica – muitas vezes identificado com são Bento (pelo próprio Fiore) e com são Francisco de Assis. (Reis, 2006: 38)

Para Baudot, os frades menores que vieram à América fizeram conversões em massa por acreditar que participavam de um processo escatológico. Registraram suas impressões em crônicas, a partir da releitura das Escrituras, e atualizando os escritos joaquimitas. Certamente Baudot nutriu-se dos estudos de Bataillon, para quem o provincial de São Gabriel e líder da “missão dos doze”, Martín de Valência, era “um joaquimita de formação e comportamento” (Bataillon *apud* Delumeau, 1997: 202).

É válido lembrar que De Fiore não foi considerado um herético em seu tempo, como sugere Baudot, revelando-se, ao contrário “membro fiel da Igreja, apesar de suas extravagâncias metodológicas na interpretação das Escrituras Sagradas” (Falbel, 1995: 77)². Também devemos pensar que, segundo Nachman Falbel, “o joaquimismo teria penetrado na Ordem Franciscana em aproximadamente 1243-1247” (Falbel, 1995: 67) e gerado uma tradição herética, os chamados “Espirituais”, que pouco ou nada tinham a ver com os observantes aos quais faz menção os escritos de Baudot.

Em sua dissertação de mestrado, Anderson Roberti dos Reis chama a atenção para a influência de De Fiore na ordem franciscana, a partir da leitura de Huizinga, para quem, em *El problema del Renacimiento*, “esta idea sacramental, escatológica y ética de una renovación en el espíritu cobra nuevo contenido cuando a fines del siglo XII la transfiere Joaquín de Floris a la esperanza de una transformación verdaderamente inminente del mundo cristiano” (Huizinga, 1980:139 *apud* Reis, 2006).

Ainda segundo Reis, o historiador holandês relatou que

no hemos de prejuzgar hasta qué punto las ideas joaquinistas influyeron en el propio Francisco de Asís. Lo que así puede afirmarse es que una parte

² “Provavelmente a fama de Joaquim na Ordem Franciscana, dividida e agitada pela facção dos Espirituais, o levará, a *posteriori*, a exaltar as profecias ou pseudoprefecias em seus escritos, indo de acordo com as próprias interpretações e desejos de tais grupos” (Falbel, 1995: 66-67).

de los discípulos de San Francisco, los espirituales, se asimilaron estas ideas y siguieron cavilando sobre ellas. Y asimismo es seguro que la predicación franciscana y la poesía y la mística del franciscanismo difundieron en los más amplios sectores la idea de la *renovatio vitae*, haciéndose hincapié unas veces más bien en la renovación interior del hombre individual y otras veces, de preferencia, en la esperanza de un acaecer material dentro del mundo, que traería consigo la renovación espiritual del siglo XIII. (Huizinga, 1980: 139 *apud* Reis, 2006: 40)

Reis conclui que, mesmo não sendo possível achar referências pontuais a De Fiore em nenhum dos textos dos franciscanos que foram a Nova Espanha, devemos “perceber a estrutura mais geral” daquelas obras e

sua concepção histórica voltada para a renovação e retorno a tempos anteriores, aos começos da teologia cristã. Essa leitura foi revigorada por Joaquín de Fiore e influenciou alguns ramos franciscanos, como no caso dos observantes da Custódia de São Gabriel. Desse modo, entendemos que a análise da *Historia de los indios* feita por Georges Baudot (a despeito dos exageros apontados pela crítica) sustenta-se na medida que buscamos não citações de Fiore no texto de Motolinía, mas sim quando percebemos a leitura de história avivada pelo abade nos séculos XII e XIII e encontrada na obra do frade franciscano no XVI. (Reis, 2006: 40)

Ainda assim, há que se fazer algumas ponderações a esse respeito. Para que as afirmações sobre a influência de De Fiore nos escritos dos franciscanos do XVI pudessem ser mais cabais, ainda a historiografia carece de estudos sobre a fortuna crítica das idéias joaquimitas na ordem dos irmãos menores. Dessa forma teríamos mais noção da influência dele para a ordem como um todo e para os espirituais em especial. Mesmo assim, convém lembrar que os espirituais foram considerados hereges e os observantes não foram uma derivação direta deles (erro que comete Baudot, na esteira de uma ambigüidade deixada por Bataillon). E, ainda que toda a ordem tivesse sido influenciada, via o próprio Francisco, por De Fiore, por que acentuar essa filiação milenarista com tanto vigor e como se ela fosse quase revolucionária³? Em outras palavras, se as influências de De Fiore estão por toda a ordem,

³ Convém lembrar que Baudot chega a inferir a participação de Mendieta, a quem chama de “expressão tardia do joquimismo de San Gabriel”, nas insurreições dos filhos de Cortés, ainda que não haja quaisquer evidências disso.

como afirma Huizinga, não seria quase redundante ressaltá-las da forma como a historiografia o fez?

As possíveis leituras de De Fiore não seriam, em nosso ver, o único fator compositor do milenarismo franciscano, que também se estendia a outras ordens (Keen, 1978: 1128): profetas do Antigo Testamento, como Daniel, ou o próprio Apocalipse seriam outras fontes. Aliás, passagens de Daniel e a interpretação do sonho sobre os impérios da História e Lucas: 14 aparecem nos textos franciscanos. O afã catequético pode, nesse sentido, ser fruto de qualquer tipo de milenarismo, não apenas daquele de orientação joaquimita. A paixão pelas línguas estava presente em Agostinho e a ele é que se reportam os frades quando mencionam sua missão; não a De Fiore.

A partir da década de 1970, e principalmente nos anos 1990, outra corrente interpretativa surge e rechaça a visão de Phelan. Autores como Edwin E. Sylvest (Sylvest, 1975), Lino Gómez Canedo (Gómez Canedo, 1977), Ana Zaballa Beascochea (Zaballa Beascochea, 1992), Melquíades Andrés Martin (Andrés Martin, 1994), Elisa Luque Alcaide (Luque Alcaide, 1992), entre outros, todos ligados à Igreja, argumentam, de maneira geral, que, ao contrário de ser um exemplo do milenarismo escatológico joaquimita, enquadrado nas idéias das utopias teocráticas, Mendieta seria um “típico representante del ‘providencialismo’ enraizado em el pensamiento hispano de los siglos XV y XVI” (Luque Alcaide, 1992: 306). Neste sentido,

no se trata de planteamientos sociológicos o económicos, ni de afición intelectual a los pobres por serlo, ni de herencias del pauperismo medieval o del joaquinismo, o del influjo de Tomás Moro o de Múnzer, sino de amor a los pobres por seguimiento a Cristo, por el reino de los cielos. Las biografías de los Doce impresionan en este campo; se encuentran en Moles, Torquemada, Mendieta (...) (Andrés Martin, 1994: 32)

Há ainda outra linha crítica oferecida pelos artigos de Elsa Frost (Frost, 1976: 1980). Seus argumentos acabam estendendo-se a toda a corrente “milenarista”, pois para a autora, que se apóia em Norman Cohn (Cohn, 1980), o milenarismo medieval quase sempre foi considerado heterodoxo, pertencente

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

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

teleológicos da História. Um fator não considerado por Zaballa, no entanto, é um traço de nacionalismo espanhol na análise desse providencialismo, pois a Espanha considerava-se instrumento de Deus, tanto quanto Portugal e Inglaterra. Mendieta, por exemplo, era profundamente orgulhoso desse “providencialismo” e de a “Espanha ter sido eleita” para guiar a conversão dos indígenas.

Na verdade, ondas milenaristas de diversas fontes surgiam e eram reinterpretadas a todo o momento. No fim do século XV, em meio ao ambiente de reformismo, as expectativas milenaristas encontravam eco na Espanha de Isabel e Fernando, onde circulavam inúmeras profecias.

Os novos horizontes descortinados pelos descobrimentos atlânticos e a vitória de Granada eram, muito naturalmente, interpretados em termos religiosos. A empresa marítima tinha elementos de sobra para seduzir os Reis Católicos, abrindo-lhes extraordinárias perspectivas de futuro: converter as almas desses milhões de indígenas escravos do demônio e construir um império transoceânico que se tornasse o primeiro elo de uma soberania indivisível do mundo. (Gruzinski, 1999: 28)

A visão imperialista se expressava, na época, por meio de uma linguagem metafísica e escatológica que explorava velhas crenças sobre o domínio do mundo, o fim dos tempos e o triunfo do cristianismo:

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

De qualquer forma, no poder real, a sucessão imperial, que poderia prefigurar o fim dos tempos, estava ameaçada. O príncipe herdeiro, Juan,

morreu em 1497, aos dezenove anos, seis meses após casar-se com Margarida da Áustria. Quando Miguel de Portugal morreu em 1500, Joana, a Louca, filha dos Reis Católicos, se tornou herdeira das duas coroas. Em 1496, ela se casara como arquiduque Filipe, o Belo, herdeiro dos poderosos duques de Borgonha. Em 1500, em Gante, nascia Carlos, filho daquela união: ele herdaria, por questões de herança dinástica, os países Baixos, Luxemburgo, Artois, Flandres e a Borgonha (1506); Castela Nápoles e Aragão (com a morte de Fernando em 1516); e seria eleito rei dos romanos, ganhando a coroa do Sacro Império Romano-Germânico (1519).

As crenças gregas contavam que o Mediterrâneo fora fechado para o oeste pelo lendário Hércules que, criara o estreito de Gibraltar e, como prova de sua façanha, escreveu as palavras “Non plus ultra”. Esse ato indicava que não existia mais terra firme para além daquele lugar. Após a descoberta da América, o escudo de Espanhol incorporava a legenda *Plus Ultra*.

Essa divisa, quando foi criada em 1516, era essencialmente um conceito humanista, destinado a sugerir que não haveria limites ao poder e aos domínios do jovem Carlos de Gant; mas, à medida que mais e mais partes do Novo Mundo foram descobertas e submetidas a seu governo, a divisa adquiriu progressivamente um tipo especial de congruência geográfica como símbolo do império global. (Elliott, 1998: 283)

A perspectiva milenarista desse novo governo tornou-se forte na Nova Espanha, governada pelo mesmo imperador do Sacro Império, Carlos V, o homem que reunia enormes porções de terra sob seu manto. Da mesma forma seu filho, Filipe, reuniu toda a península ibérica e as colônias de Espanha e Portugal com um poder que ia da Califórnia ao Japão. Assim, o lugar no mundo onde teríamos mais chance de cumprir perspectivas milenaristas era o espaço ibérico espanhol (Karnal, 1998: 35).

Mas se o império de Carlos V era visto, ao menos por seus apologistas, como um império universal, era, essencialmente, um império europeu, que tinha uma extensão americana, cada vez mais importante. A “monarquia espanhola” herdada por seu filho deveria, em compensação,

desenvolver as características de um império genuinamente transatlântico, no sentido de que o poder e as fortunas da Espanha de Filipe II estavam diretamente vinculados à interação entre a metrópole e suas possessões de ultramar (Elliott, 1998: 318).

E é justamente no ambiente de ultramar que vemos as principais mudanças tomarem lugar no âmbito católico. Os franciscanos, que até então haviam tido irrestrita liberdade de ação, começam a acumular desafetos dentro da própria Igreja, que os denunciam por abusos de poder e enriquecimento, além de maus tratos aos indígenas.

D. Alonso de Montúfar, religioso, escreve muitas cartas reclamando do poder dos religiosos. O Ordinário denuncia que as ordens consideram como suas as aldeias de índios, não permitindo nem a visita do Ordinário nem das outras ordens. Denuncia o segundo Antístite mexicano, que as ordens pretendiam, de fato, 'que não houvesse bispos, mas que cada guardião ou prior se encarregasse de seu guardianato ou priorato (...)' (Karnal, 1998:37)

A ação franciscana na Nova Espanha

Quando os primeiros franciscanos chegaram à Nova Espanha, Cortés estava no auge de seu poder, tendo tantos seguidores quanto rivais, entre eles a Primeira Audiência do México, que logo sucumbiria. O conquistador, que sempre fizera menção de catequizar os indígenas, estava ciente de que a religião era uma prerrogativa de poder: aliar-se à Igreja era encarregar-se dos poderes temporal e espiritual (Bernand e Gruzinski, 1997: 380). Se, num primeiro momento, Cortés preferiu que lhe enviassem um clero secular, com padres e bispos, no decorrer dos anos 1520 e 1530, aderira ao programa regular missionário.

Em suas ordenações de 1524, o futuro marquês já manifestava-se da seguinte forma:

que en las estancias o en otras partes donde los españoles se sirviesen de los indios, tengan una parte señalada donde tengan una imagen de

Nuestra Señora e cada día por la mañana antes que salgan a hacer la hazienda, los lleve allí e les diga las cosas de Nuestra Santa Fee e les muestran la oración del Pater Noster e Ave Maria, Credo e Salve Regina. (*apud* Bernand e Gruzinski, 1997: 380-381)

Pedia ainda que os espanhóis construíssem igrejas, que mantivessem um clérigo ou religioso para cuidar da educação cristã dos filhos dos senhores indígenas. O Marquês do Vale pretendia, ainda, limitar o contato entre espanhóis e indígenas, tendo em vista o desastre que presenciara nas Antilhas. Além do mais, indígenas isolados eram tudo de que o poder, como o que emanava de Cortés e de outros conquistadores como ele, precisava, pois tornava aqueles povos mais controláveis. Podemos afirmar que as duas preocupações, evitar genocídios e controlar melhor a mão de obra sem interferência, caminhavam juntas:

porque como ha veinte y tantos años que y tengo experiencia de los daños que se han hecho y de las causas de ellos, tengo mucha vigilancia en guardarme de aquel camino y guiar las cosas por otro muy contrario porque se me figura que sería aun mayor culpa, conociendo aquellos yerros, seguirlos que no a los primeros que los usaron. (Cortés *apud* Bernand e Gruzinski, 1997: 379)

O projeto catequético franciscano caiu-lhe, dessa forma, como luva, dado que uma das principais medidas franciscanas também era resguardar o contato entre indígenas catecúmenos e conquistadores. À parte as medidas pontuais de Cortés, a aliança entre cruz e espada (Suess, 1992: 12) se concretizou com a chegada, em agosto de 1523, de um primeiro grupo de franciscanos flamengos: Johan Dekkers (Juan de Tecto), professor de teologia na Universidade de Paris e confessor de Carlos V, Johan Van der Auwera (Juan de Ayora), e Pedro de Gante, parente do imperador, provavelmente bastardo de Maximiliano, avô do monarca espanhol.

Enquanto os dois primeiros passaram a acompanhar Cortés em suas missões e acabaram por falecer em campos de batalha, o irmão leigo Pedro de Gante viveu para se tornar referência às demais levas franciscanas. Em especial, para a missão de 1524: “as terras nórdicas enviaram para o México,

na pessoa do filho de Gand, um representante excepcional, prova do humanismo e da espiritualidade setentrional, próximo da família imperial e dotado de uma visão política imperial e borguinhona, ou seja, europeia” (Bernand e Gruzinski, 1997: 249).

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

A partir de 1525, os franciscanos, tendo a sua frente Pedro de Gante, Martín de Valência e o cronista iniciante Toríbio de Benavente, o Motolinía, passaram a agir em frentes de atuação, sempre buscando a conversão e a educação rígida das crianças, pontas de lanças da política de conversão. Destruir templos e ídolos do “demônio”, queimar livros e perseguir sacerdotes. No lugar, igrejas com as mesmas pedras dos templos destruídos e, muitas vezes, no mesmo lugar dos antigos locais de fé indígena.

Em seis anos, cerca de 500 templos e mais de 20 mil estátuas desapareceram sob o manto protetor do novo Deus. Cisneros assim o fizera em Granada: antigas mesquitas tornaram-se templos católicos e um auto-de-fé queimou livros árabes: os evangelizadores procuravam apagar os rastros demoníacos do passado pagão (Bernand e Gruzinski, 1997: 418). Na esteira das vagas de destruição organizada, da vingança iconoclasta, veio a onda dos batismos em série. Cifras milionárias: mais de 9 milhões de conversos em 15

anos de apostolado. Cada religioso, franciscano ou dominicano, contava com mais de 100 mil conversões de média (Bernand e Gruzinski, 1997: 419)

Os primeiros cinco anos haviam sido lentos, mas, no início da década de 1530, a nobreza indígena passou a colaborar, as adesões multiplicaram-se e os batismos passaram a atrair hordas de ameríndios “curiosos e entusiasmados” pela nova forma de fé. Para manter o mínimo de coerência com os sérios princípios de batismo e pregação da fé, os religiosos passaram a procurar entender as culturas indígenas e, principalmente, aprender suas línguas. Mendieta, em uma carta, comentando esta experiência, escreveu que o falecido Johan Dekkers teria dito aos doze, em sua chegada: “aprendemos la teología que de todo punto ignoró S. Agustín, llamando teología a la lengua de los indios y dándoles a entender el provecho grande que de saber la lengua de los naturales se había de sacar” (Mendieta *apud* Bernand e Gruzinski, 1997: 421). Esta atitude expressava, como vimos, o cunho agostiniano do humanismo espanhol trasladado para as Américas e que pregava o retorno às línguas antigas.

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

Mas, enquanto nessa fase o projeto transcorria bem, com os auspícios do vice-rei, do bispo e de Cortés, disputas entre as ordens apenas se aprofundavam. Durante o governo de D. Luiz de Velasco, iniciado em 1550, quando Mendoza foi transferido para o Peru, a situação apenas piorou:

Luchaban entonces los encomenderos contra los frailes, la audiencia contra el virrey, las autoridades civiles contra las eclesiásticas, el clero regular contra el secular, y las tendencias feudales de los encomenderos contra las centralizadoras del virrey, los oidores y los alcaldes mayores. (González Cárdenas, 1949: 336)

Se na Nova Espanha, pelo menos até 1525, cultos religiosos pagãos conviviam a céu aberto com a Igreja católica, e, dessa data em diante, mesclados à crença cristã, em meados do século XVI, a instituição franciscana já havia se instalado e espalhado pela Nova Espanha. No mesmo ano em que se iniciara o governo do vice-rei dom Antonio de Mendoza (1535) (reavivando o título de Colombo e de seu filho), realizou-se um capítulo da ordem franciscana, em Niza, que erigiu a custódia do México na província do Santo Evangelho, independente da de San Gabriel de Extremadura. No ano seguinte, na cidade do México, outro capítulo da ordem elegeu o primeiro provincial, Frei García de Cisneros (O’Gorman, 1995: XXVIII). Paralelamente, o poder civil estava em franca disputa entre Hernán Cortés (e depois de sua morte, em 1547, entre seus partidários) e seus adversários. Uma década após a chegada dos “12 apóstolos”, a resistência física dos ameríndios, através de combates bélicos diretos, havia diminuído significativamente, mas outras recentes teias de relação haviam sido formadas. Mas em meados do século, dadas as funções governamentais, em competências direta ou consultiva, as Audiências do Novo Mundo ganhavam corpo frente a vice-reis que iam e vinham e ouvidores que também podiam ter duração efêmera. Zumárraga e os franciscanos que o rodeavam, já em 1530, taxavam a instituição como “Audiência do diabo e de Satã”, um grupamento de “loucos, comuneros, ladrões, traidores, tiranos, heréticos”. A situação não melhorara até a década de 1560 (Bernand e Gruzinski, 1997: 386).

Para John Lynch, o governo de Filipe II, muito mais centralizador do que o de Carlos V e o dos Reis Católicos, ainda não significou o fim da burocracia interna, apesar de ter, via Conselho das Índias, otimizado seu desempenho nas colônias (Lynch, 1993). J. H. Elliott escreve:

é esse caráter fragmentado da autoridade, tanto na Igreja quanto no Estado, uma das mais notáveis características da América colonial espanhola. Uma torrente de ordens era emitida pelo conselho de Índias em Madri, e esperava-se que uma burocracia numerosa, secular e clerical, colocasse-as em vigor. Mas na prática havia tanta manobra pelo poder entre os diferentes grupos – entre os vice-reis e as audiências, entre os vice-reis e os bispos, entre o clero secular e regular, e entre os governadores e os governados – que as leis inoportunas, embora olhadas com deferência devido à fonte de que emanavam, não eram obedecidas, enquanto a própria autoridade era filtrada, mediada e dispersada. (Elliott, 1998: 299)

Mas é sob o mandato do terceiro arcebispo mexicano, D. Pedro Moya de Contreras, secular, que o antagonismo com os franciscanos (e com as demais ordens) ganha níveis nunca atingidos.

A primeira causa de antagonismos é o dízimo, pois as ordens não querem que os índios paguem dízimos aos bispos. Já os religiosos acusam os bispos de avareza, e de colocarem obstáculos à administração dos sacramentos aos índios, como na carta dos provinciais religiosos ao rei Filipe II. D. Pedro de Moya de Contreras chega a pedir que o rei envie religiosos para uma reforma nos mosteiros na Nova Espanha reduzindo os clérigos insubmissos. Centenas de cartas, clérigos indo e vindo à Corte para denúncias recíprocas, intrigas várias: este é o quadro da correspondência indiana. Estava em jogo o domínio religioso da Nova Espanha e o monopólio sobre os índios. (Karnal, 1998: 120)

Em fins do século XVI, as perseguições às ordens mendicantes que trabalhavam culturas indígenas intensificaram, instaurou-se o Tribunal do Santo Ofício na Nova Espanha (1571), epidemias continuavam a dizimar as populações indígenas e víamos aquilo que os frades chamaram de “enfraquecimento moral” do franciscanismo: a essa época, muitos *criollos* haviam adentrado a Ordem de São Francisco no México e o número de conventos urbanos aumentara, reforçando os vínculos dos religiosos com as elites locais e afastando-a dos princípios missionários iniciais, ligados ao ramo observante (Cummins, 1986).

Seguindo a nomenclatura de origem bíblica iniciada por Mendieta, que chamou o governo dos Reis Católicos e de Carlos V de Idade de Ouro da cristianização na América, e o reinado de Filipe II de Idade de Prata, alguns

historiadores chamam o século XVII de Idade de Ferro da atuação franciscana no México. É necessário, contudo, lembrar que nesse século a catequização franciscana dividia às atenções com os poderosos jesuítas e deslocara seu foco de atenção para as fronteiras do norte do Vice Reino, podendo ficar independentes do controle episcopal por poucos anos antes de entregarem seus novos postos para o controle diocesano. Se por um lado, o XVII sepultou os intuítos primevos dos franciscanos, viu nascer um outro, urbano, elitizado e menos apocalíptico no coração da cidade do México, início da Idade de ouro da consolidação *criolla* na capital da Nova Espanha.

Referências Bibliográficas

AÍNSA, F. La utopía empírica del cristianismo social (1513-1577), In: PIZARRO, A. *América Latina: Palavra, Literatura e Cultura*. 1993. vol. I: A situação colonial, São Paulo/Campinas, Memorial/UNICAMP.

ANDRÉS M. M. 1994. La Espiritualidad de los primeros religiosos evangelizadores del continente americano. [citado 10 maio 2007]. Disponible na World Wide Web: <http://www.catalunya-america.org/espanol/melquiades.htm>

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

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

AZEVEDO, C. M. M. A nova história intelectual de Dominick LaCapra e a noção de raça. In: RAGO, Margareth & GIMENES, Renato (orgs.) *Narrar o passado, repensar a História*. 2000. Campinas, IFCH.

BARBA, F. E. *Historiografia Indiana*. 1992. Madri, Editorial Gredos.

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

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

- BERNARD, C. & GRUZINSKI, S. *História do Novo Mundo – da descoberta à conquista, uma experiência europeia (1492-1550)*. 1997. São Paulo, Edusp.
- BOUZA ALVAREZ, F. *Corre manuscrito: una historia cultural del Siglo de oro*. 2001. Madri, Marcial Pons.
- BOXER, C. R. *A Igreja e a expansão ibérica: 1440-1770*. 1989. Lisboa, Edições 70.
- COHN, N. *Na senda do milênio – milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da Idade Média*. 1980. Lisboa, Editorial Presença (também consultado no original: *The Pursuit of the Millennium: revolutionary messianism in medieval and Reformation Europe and its bearing on modern totalitarian movements*. 1961. Nova York, Harper).
- CUMMINS, V. H. 1988. The Church and Business Practices. *The Americas*. vol. XLIV, n. 4.
- DE CERTEAU, M. *A Escrita da História*. 1982. Rio de Janeiro, Forense-Universitária.
- DELUMEAU, J. *Mil anos de felicidade – Uma História do Paraíso*. 1997. São Paulo, Companhia das Letras.
- ELLIOTT, J. H., A conquista espanhola e a colonização da América. In: Bethell, Leslie (org.), *História da América Latina*. 1998. Vol. 1: América Latina Colonial, São Paulo/Brasília, Edusp/Fundação Alexandre Gusmão.
- FALBEL, N. *Os Espirituais franciscanos*. 1995. São Paulo, Edusp; Fapesp; Perspectiva.
- FROST, E. 1980. A new millenarian: Georges Baudot. In: *The Americas*. Vol. 36, n. 4.
- _____. 1976. El milenarismo franciscano y el profeta Daniel. *Historia Mexicana*, vol. XXVI, 1.
- GÓMEZ CANEDO, L. *Evangelización Y Conquista: Experiencia franciscana en Hispanoamérica* 1977. México, Editorial Porrúa.
- GONZÁLEZ CÁRDENAS, L. 1949. Fray Jerónimo de Mendieta, pensador político e historiador. *Revista de Historia de América*. México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

- GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, L. “Nueve aventuras de la bibliografía mexicana. *Historia Mexicana*. s.d.
- GRUZINSKI, S. *A passagem do século: 1480-1520: as origens da globalização*. 1999. São Paulo, Companhia das Letras.
- KARNAL, L. 1991. Mendieta: novo mundo e fim do mundo. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 11, no. 22.
- _____. *Teatro da fé – representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. 1998. São Paulo, Hucitec.
- LADERO QUESADA, M-A. Catolicidade e Latinidade (Idade Média – Século XVII). In: Duby, G. (dir.) *A civilização latina – dos tempos antigos ao mundo moderno*. 1989. Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- LYNCH, J. *Los Austrias (1516-1598)*. 1993. Barcelona, Crítica.
- MARAVALL, J. A., *Utopía y reformismo en la España de los Austrias*. 1982. Madri, Siglo XXI.
- PHELAN, J. L. *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. 1970. Berkeley e Los Angeles, University of California Press.
- REIS, A. R. dos. 2006. Da idolatria indígena à conversão cristã no México do século XVI. Uma análise da obra de frei Toribio Motolinía. Dissertação de Mestrado em História Cultural. UNICAMP.
- RICARD, R. *La Conquista Espiritual de México – ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. 1986. México, Fondo de Cultura Económica.
- RUBIAL GARCÍA, A. Estudio preliminar – Fray Gerónimo de Mendieta: Tiempo, vida, obra y pensamiento. In: MENDIETA, F. G., *Historia Eclesiástica Indiana*, 1997. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- SYLVEST, E. E. *Motifs of Franciscans Mission theory in Sixteenth Century New Spain Province of the Holy Gospel*. 1975. Academy of American Franciscan History, Washington.
- SUESS, P. Introdução. In: SUESS, P. (org.). *A conquista espiritual da América Espanhola – 200 documentos – século XVI*, 1992. Petrópolis, Vozes.

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

TÜCHLE, G. *Reforma e Contra-Reforma*, volume III de ROGIER, L-J, AUBERT, R., KNOWLES, M.D. (dir.). *Nova História da Igreja*. 1983. Petrópolis, Vozes.

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

ZABALLA BEASCOECHEA, A. de. *Providencialismo en la actividad política en la América española*. 1992. *Anuario de Historia de la Iglesia*, g 1.

Fontes

MENDEIETA, Frei J. de. *História eclesiástica Indiana*. 1997. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

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

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

Recebido em abril/2007.

Aprovado em junho/2007.