

A Nova Espanha e a Confissão nos séculos XVI E XVII

New Spain and Confession in the 16th and 17th Centuries

Marcus Vinícius de Morais

Mestre em História Cultural – IFCH/UNICAMP

Bolsista FAPESP

Correio eletrônico: moraismarcus@hotmail.com

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

Palavras-chave: Confissão, Igreja Católica, América, Descobrimento, explorações.

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

Key-words: Confession, Catholic Church, America, Discovery and explorations.

Introdução

O primeiro momento deste artigo, “o despertar”, enfatiza os primeiros anos após o início do projeto missionário franciscano na Nova Espanha, na segunda metade do século XVI, em que a certeza total a respeito da conversão indígena ao catolicismo já não era tão otimista. Nesse sentido, destaca-se a obra do cronista franciscano Gerónimo de Mendieta. Seu livro, *Historia Eclesiástica Indiana*, tentou fazer um resgate dos anos iniciais da catequese e valorizou, assim, o passado do próprio continente americano.

O segundo momento, “fim da utopia”, traz à tona o *Manual para Ministros de índios* de Jacinto de La Serna e a obra do frei Bernardino de Sahagún “*Historia general de las cosas de la Nueva España*”, além de atas do *III Concílio Provincial Mexicano*, de 1585 e trechos da obra de Augustín de Vetancourt, *Teatro Mexicano*. Elas podem ser colocadas como exemplo do fim da utopia. Elas mostram o fim da certeza de que os indígenas seriam, de fato, convertidos e da tomada de atitude da Igreja para tentar, a todo custo, colocar seu projeto missionário em prática.

Nesse sentido, as fontes escolhidas para esse trabalho foram as crônicas religiosas. “Dando continuidade a um hábito contido na própria conformação da língua espanhola, tendemos a valorizar os cronistas e as crônicas cuja organização seqüencial e a conformação de estilo estejam marcados pela tradição greco-romana” (Theodoro, 1992: 86). O que importa não é realmente saber se o que está escrito no relato é verdade: “Em vez disso, o que procuro são mostras de como as pessoas do século XVI contavam histórias (...) e como, por meio da narrativa, faziam com que o inesperado ganhasse sentido e introduziam coerência na experiência imediata” (Davis, 2001: 18); “(...) além de textos, tentamos encontrar os *homens* que os ruminaram e os deixaram por escrito, e aqueles em que pensavam ao escrever” (Bottero, 1986: 10-11).

No entanto, essa escolha se fez mediante a eliminação de outras fontes; foram favorecidos os textos que mantinham uma linha de pensamento linear e

adequado ao pensamento cristão e, desse modo, memória e esquecimento fazem parte das escolhas historiográficas: “A história da América poderia ser contada a partir do fracasso ou do sucesso de algumas narrativas literárias. A análise do êxito dos textos (...) revelaria muito sobre o tipo de ‘olhar’ que foi lançado sobre a América” (Karnal, 1991: 215-216). Os relatos de viajantes sempre trazem a idéia de testemunho ocular, do “eu estive lá”; “(...) esse ‘eu vi’, do ponto de vista da enunciação, dá crédito a um ‘eu digo’, na medida em que digo o que vi. O invisível – para vocês – eu torno ‘visível’ através do meu discurso” (Hartog, 1999: 278).

Assim sendo, a tradução ganha certa credibilidade: “(...) o que se encontra em jogo é a questão do visível e do dizível: eu vejo, eu digo; eu digo o que vejo; eu vejo o que posso dizer; eu digo o que posso ver” (Hartog, 1999: 278). Essa é a idéia da frase de Todorov: “Como se ocupar do humano sem tomar partido?” (Todorov, 1993: 12). A partir dessas escolhas e dessa vitória de certa tradição literária, pode-se dizer que a história do continente foi contada a partir de pontos de vistas específicos: “Após um momento de espanto neste limiar marcado por uma coluna de árvores, o conquistador irá escrever o corpo do outro e nele traçar a sua própria *história*. Fará dele o corpo historiado (...) de seus trabalhos e de seus fantasmas” (De Certeau, 2002: 9).

O Despertar

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

Cristóbal de Capitefontium para que escrevesse um livro que contasse a história da evangelização.

A obra *Historia Eclesiástica Indiana* foi concluída por volta de 1596, mas publicada apenas no século XIX. No momento em que escreveu, a instituição franciscana já havia se instalado e se espalhado pela Nova Espanha e os doze irmãos menores que vieram da Europa haviam ouvido do frei Francisco de Los Angeles, superior-geral da Ordem dos Franciscanos, que “(...) sua missão seria o começo da última pregação do Evangelho nas vésperas do fim do mundo” (Boxer, 1989: 131).

O autor escreveu num momento em que as esperanças de se construir uma América perfeita já começavam a ser colocadas em dúvida. A obra de Mendieta apareceu como lamento de uma idade perdida, muito mais do que proposta de uma sociedade utópica. Isso não significou que ele foi descrente dessa “utopia”, mas “desanimado”; já não tinha tanta certeza de que ela ocorreria com rapidez, assim como os primeiros frades achavam. Para ele, desencantado com o mundo, o por vir era bastante incerto e seus escritos serviam para mostrar como as coisas, um dia, foram perfeitas na América: “(...) seus contemporâneos deveriam olhar para esta imagem e tentar parecer com ela: a obra de Mendieta é pedagógica. A volta a este cristianismo primitivo, das catacumbas, carismático e ardoroso, parece ter sido o grande desejo da obra de Mendieta” (Karnal, 1991: 222). A salvação das almas era a única coisa que justificava a presença espanhola na América, mas o momento em que escreve marca o fim de um período e representa um olhar nostálgico para algo que ficou para trás.

A finalidade prática da obra consistia, portanto, em narrar feitos que servissem como modelo de comportamento moral para as gerações presentes, já que para ele “(...) los frailes (...) eran los unicos capaces de lograr la sobrevivencia y el bienestar de la Nueva España” (Garcia, 2000: 35). A maioria de seus escritos enalteceu os “doze apóstolos do Novo Mundo”, pintando-os como anjos em carne mortal, que reconstroem, com suas vidas e mortes, os

tempos de São Francisco de Assis; “(...) todos os períodos da História da Igreja são períodos de embate entre a decadência e a reação à decadência. O conceito de decadência remete a um problema: a existência de um período perfeito e áureo onde ela não teria existido. Ora, este período jamais existiu na História da Igreja. O que ocorre é que determinados períodos, como a Igreja Hierosolimitana do século I ou a Igreja das Catacumbas são constituídos na memória historiográfica como períodos edênicos, em referência aos quais todos os outros são considerados decadentes (...)” (Karnal, 1997: 44); “(...) as obras dos religiosos transformarem-se em hagiografias e apologéticas, procurando constituir uma memória de heroísmo e perfeição sobre uma época e um poder que franciscanos (...) desejavam de volta”.

Nesse sentido, Mendieta ajudará a criar um sonho na América e sobre a América, a respeito dos primeiros anos de tentativa de evangelização. *Historia Eclesiástica Indiana* será importante, pois “(...) se converte não apenas em fonte de datas sobre a época da primeira evangelização, mas também em documento sobre a mentalidade, os valores e os conflitos de uma sociedade em crise” (Garcia, 2000: 45). O autor morre no México, com aproximadamente 80 anos, em 1604.

Mendieta destacou as atitudes e os valores dos indígenas e tudo fazia parte de um plano divino e perfeitamente arquitetado: a reforma na Igreja e o cisma provocado pelas idéias de Lutero impulsionaram as atitudes de Deus em relação à história da Europa e do Novo Mundo. Hernán Cortés e o frei Martin de Valencia são eleitos, escolhidos por Deus e são inúmeras as provas de que o que ele vai contar se inseria num plano construído pela providência divina: “(...) eligió Dios señaladamente y tomo por instrumento a este valeroso capitán D. Fernando Cortés, para por médio suyo abrir la puerta y hacer camino a los predicadores de su Evangelio en este nuevo mundo donde se restaurase y se recompensase la Iglesia católica con conversión de muchas ánimas, la perdida y dano grande que el maldito Lutero había de causar en la misma sazón y tiempo en la antigua cristandad” (Mendieta, 1997: 305).

Sobre a confissão e penitências, o autor afirmou que “En algunas provincias de esta Nueva España usaban los indios en su infidelidad una manera de confesión vocal (...) y allí hacían muestras de grandísima contrición, unos con muchas lágrimas (...) confesando sus culpas y pecados” (Mendieta, 1997: 441). Mendieta não questiona, de modo algum, a noção de culpa e pecado na cultura indígena, pois conclui imediatamente que existe certa igualdade de valores, universais e inerentes aos seres humanos. Os indígenas se confessam e mostram grande arrependimento e devoção, mas o frade afirma que essa antiga confissão é infiel. Por mais que se pareça com o sacramento cristão, a confissão indígena é vista como exemplo de infidelidade ao catolicismo. Na semana e nos dias de confissão, os indígenas não se permitiam rir e nem mesmo ficar alegres; deviam apenas cultivar a tristeza. As pessoas doentes procuravam médicos, mas se a doença persistisse, isso era causado por algum pecado e, nesse caso, a cura só aconteceria mediante a presença do confessor indígena: “(...) si la enfermedad era aguda y peligrosa, decíale: tú algún pecado has cometido. Y esto era tenido por principal medicina: echar el pecado de su anima para la salud del cuerpo” (Mendieta, 1997: 441) Algumas pessoas, por cometer pecados, eram castigadas pelos deuses, seja com alguma doença ou pelo impedimento de ter filhos.

Os indígenas já compreendiam, em suas práticas, o significado da confissão e percebiam que a culpa das dificuldades da vida eram suas, por terem, em algum momento, pecado. Para Mendieta, houve dificuldades no início da evangelização, mas aos poucos foram superadas. A compreensão indígena surgiria com o passar dos anos:

Finalmente, tenían entendido que por los pecados les venían todos los trabajos y necesidades. Y mucho mejor entendieron ser esto gran verdad, cuando se los predico, conforme a ley de Dios” (Mendieta, 1997: 442). “Y al principio poco a poco iban despertando, y Dios alumbrandólos y quitando las imperfecciones. Y así andando el tiempo, vinieron a confesar distinta y enteramente sus pecados. (Mendieta, 1997: 442)

A fé que os índios tiveram desde o início da conversão e têm neste sacramento seria de alegrar a Deus. Mendieta parece falar com saudades dos anos iniciais da evangelização: “En aquellos tiempos de que ahora tratamos (...) era cosa de grima la presa que había y el fervor con que venían a buscar los confesores (...)” (Mendieta, 1997: 442). Mendieta se aproxima da narrativa de outro cronista, Motolinía, quando narra o passado e, aqui, os indígenas dos primeiros tempos andavam quilômetros, jovens, grávidas, idosos e cegos, buscando o confessor com grande fé e devoção.

Yo so testigo que por los caminos hartas veces nos hacían perder la paciencia (...) por ser mucha la gente que nos seguía que era imposible en muchos días (...)” (Mendieta, 1997: 442). “Ver el fervor y lágrimas con que lo pedían, y los ofrecimientos que hacían de padecer por ello hambre y cansacio, era para quebrantar el corazón”. Hasta los niños que apenas tienen siete años, estando enfermos luego dicen a sus padres que los lleven a la iglesia confesar. (Mendieta, 1997: 442)

Sobre esses mesmos indígenas, ele afirmou que “Era gente muy dócil y sincera, más que la mexicana, dispuesta y aparejada para hacer de ellos lo que quisiesen en cosa de virtud” (Mendieta, 1997: 446-447). Interessante perceber que a qualidade apontada por Mendieta foi justamente a “permissão” dos indígenas em receber a cristianização. Isso é revelador quando se trata de escrever num momento de descrença quanto ao sucesso missionário e, portanto, bom é aquele que não cria obstáculos à evangelização.

Até mesmo as crianças, menos instruídas, desejavam ir aos padres se confessar. A importância do sacramento atingiu todas as pessoas e os indígenas encontram-se desesperados para conseguir a confissão. Mendieta conta com fervor a atitude dos nativos, glorificando um passado dentro da própria América. Sua visão é a de que os indígenas quase brigavam, buscando conforto para suas almas. No entanto, é preciso entender porque Mendieta, em seu presente, conta o passado da América deste modo. O que o faz ver o passado indígena idealizado desse modo? Parece haver um novo tipo de *utopia* se formando na colônia. É possível perceber, em Mendieta, a construção

de sua própria idealização ao falar que poucos indígenas tinham consciência de seus erros: “Y como en aquel tiempo eran pocos los que habían despertado del sueño de sus errores (...)” (Mendieta, 1997: 446-447). Como é possível haver espanto se, como ele disse, milhares e milhares se deslocavam, choravam e imploravam, buscando de modo desenfreado os confessores? Como é possível se espantar com a fé se foi dito que todos eram fiéis fervorosos? Como era possível, então, se espantar com o que era comum?

Além disso, Mendieta afirma algo sobre ele mesmo ao dizer que: “Y aun yo, que fué el mínimo de los últimos, pudiera contar hartos (...)” (Mendieta, 1997: 446-447). Ele afirma ser um dos últimos. Mas último do quê? E diz que mesmo sendo um dos últimos ainda pôde contar muitas coisas maravilhosas sobre os indígenas. Ele, talvez, se veja como um dos últimos que pôde contar algo de bom sobre o projeto missionário, a respeito de um período que terminou. Parece que Mendieta tem consciência de que pertenceu a uma parte de um período inicial da evangelização; momento cheio de esperanças e otimismo. Mas se ele ainda pôde contar algo bom sobre antes é porque quando escreveu não o podia mais. Mendieta afirma, por entre linhas, que em relação à evangelização o seu período, o que escreve, é inferior sobre àquele que escreve.

Y después de cristianos, por el conseguiente venían allí a confesarse (...) venían (...) sin ser compelidos ni llamados, sino por su propia devoción (...)” (Mendieta, 1997: 447).“(...) bastará lo dicho para que se considere la copiosa materia que los hombres cristianos tenían en aquél tiempo para alabar a Dios en la conversión de tan innumerables gentes, que con tanta voluntad y alegría corrían en busca del Señor (...). (Mendieta, 1997: 448)

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

vontade e dedicação na conversão dos indígenas e, estes, por sua vez, eram dóceis e obedientes.

Mendieta encaixa trechos bíblicos e os interpreta à luz do Novo Mundo como profecias anunciadas desde os tempos mais remotos. Há, aqui, a presença da providência divina; “No sin misterio quiso Nuestro Señor que estas gentes indianas fuesen reveladas (...)” (Mendieta, 1997: 449). Os indígenas se converteram tarde ao cristianismo e, por isso, “(...) padecieron hambre de bautismo y hambre de confesión (...)”. “(...) a truke de alcanzar el beneficio de la absolución de sus pecados, ninguna dificultad se les ponía por delante (...)” (Mendieta, 1997: 449). Os indígenas procuravam os padres para que estes repartissem o pão da palavra de Deus e de seus sacramentos, mas Mendieta deixa claro seu amor pelo passado indígena: “(...) muchos en aquel tiempo y algunos ahora (...)” (Mendieta, 1997: 449) procuravam o confessor. No passado, todos eram bons fiéis; agora, apenas alguns. No passado, todos eram fáceis para a conversão e, nos dias de hoje, difíceis. Os indígenas do início da evangelização “(...) daban muestra de la fe y amor de Dios y del prójimo (...)”. (Mendieta, 1997: 451)

Para Mendieta são os indígenas que são moralmente superiores e, nesse caso, é natural que eles instruem até mesmo os padres: “Muchas veces los confesores suspendían (y hoy día suspenden) a algunos de estos indios la absolución, cuando ven que les conviene para la enmienda de sus vidas (...)” (Mendieta, 1997: 454). No passado, os confesores negavam ou adiavam muitas vezes a absolvição dos indígenas, o que significa que isso não ocorria sempre. No entanto, no momento em que escreve, “suspendiam” a absolvição o que, no texto, nos dá a idéia de que isso é comum e que ocorre, portanto, o tempo todo. Nesse caso, Mendieta volta a estabelecer um vínculo entre a realidade que o cerca e o estilo da sua própria narrativa. Num momento histórico em que o otimismo para a conversão é pequeno ou, no mínimo, mais questionado, o autor compara o presente com o passado. Cheios de maus costumes, os indígenas precisam “sempre” receber réplicas para que suas

vidas voltem a ser como antes, muito melhor e com menos pecados, numa época em que as penitências só ocorriam “muitas vezes” e não o tempo todo.

Na tentativa de controlar atitudes, o sacramento da penitência aplica suas regras, sempre querendo encaixar o comportamento indígena numa utopia. Dessa vez o modelo utópico é o próprio indígena, parado e congelado na missão sonhadora sobre os anos iniciais da colonização. Sobre os habitantes do início da conquista espiritual, Mendieta afirma que:

(...) ellos mismos de su voluntad, antes que vingan a los pies del confesor, suelen ir a pedir perdón a los que han ofendido, de uno en uno, o juntar en su casa todas las personas que han agraviado, y allí, después de darles colación, les ruegan que se aplaquen sus corazones, y se perdonan unos a otros, y se abrazan. (Mendieta, 1997: 453)

Ainda sobre as atitudes encontradas, o autor os aproxima dos cristãos: “El ejercicio y ocupación de algunos de estos naturales, más parecía de religiosos que de gentiles recién convertidos, (...)” (Mendieta, 1997: 453). Eles agiam por livre e espontânea vontade, sem ser mandados ou forçados a realizar penitências. Os indígenas de Mendieta querem fazer penitência porque sentem que isso é necessário; pecar e pagar por isso é atitude voluntária e que parte dos próprios indígenas. Eles realizavam práticas semelhantes a dos cristãos: “Levantábanse cuando oían la campana de maitines, a orar y llorar sus pecados, y muchas veces a hacer la disciplina, sin imponerles alguno en ello” (Mendieta, 1997: 454). Além disso, a idealização do passado vem acompanhada da tentativa de colocar o indígena dentro de uma concepção de valores franciscanos; eles sentem compaixão e percebem a necessidade de ajudar aos mais pobres: “Los que entre ellos tenía de qué hacer limosna, buscaban los pobres para los vestir y dar de comer (...)” (Mendieta, 1997: 454).

O objetivo do sacramento da penitência, para Mendieta, é purificar a alma e aquele que o faz se torna exemplo de bom cristão. Os sacramentos assumem importância significativa e sua presença elimina a ação do demônio em terras americanas: “E os sacramentos teriam exatamente este poder,

proporcionando como que um alívio instantâneo. Os indígenas estavam desacordados e a fé católica chegaria para acordá-los, trazendo-lhes luz e clareza: “(...) porque estaba muy dormida aquella gente (...)” (Mendieta, 1997: 455).

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

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

Apesar disso, não tem dúvidas quanto suas afirmações estarem no pretérito. Para ele, existiu, de fato, um momento em que os indígenas foram convertidos. Daí o nome de sua própria obra “*Historia Eclesiástica Indiana*”; ela

pretende contar a história da Igreja dos indígenas e, para ele, contar a história significa falar sobre o passado. Mendieta “(...) escrevera uma história sobre os “sucessos” franciscanos (...). Sendo assim, enaltecer a obra dos irmãos menores e chamá-la de história eclesiástica, o todo pela parte, equivalia a dizer que apenas o realizado pelo franciscanismo deveria ser digno de memória. Misto de tradição e inovação, a relação entre o próprio título do manuscrito e seu conteúdo mostra muito sobre essa maneira de conceber a crônica. Mendieta dá à luz uma *Historia Eclesiástica Indiana*, ou seja, um livro que pretendia abordar toda a história da Igreja nas Índias” (Fernandes, 2003: 10).

O Fim da Utopia

Após os anos iniciais da evangelização, surgiram as decepções. As práticas das antigas religiões indígenas parecem não desaparecer mediante o maior esforço dos irmãos menores. Elas continuam a existir, se moldam, se escondem e isso pressupõe outras maneiras de se pensar o continente e, assim, novas medidas devem ser colocadas em prática com o intuito de refrear esse mal. O que resta aos religiosos católicos é descobrir como os nativos escondem e dissimulam a antiga religiosidade. Mas para isso ela deveria ser compreendida, estudada e, nesse sentido, algumas obras serão publicadas, principalmente após a segunda metade do século XVI, com o intuito de servir como verdadeiros manuais para os ministros católicos. Os padres deviam se instruir, abrir os olhos. Esse é o caso de Frei Bernardino de Sahagún e sua *História General de las cosas de la Nueva España* (1569) e de Jacinto de La Serna e o *Manual de Ministros de Indios* (1656). Obras distantes no tempo, mas que se aproximam na construção a respeito da salvação indígena.

O frei franciscano Bernardino de Sahagún chegou à Nova Espanha em 1529 e dedicou-se, sobretudo, ao estudo da língua e da cultura dos povos que tentou cristianizar. Em 1536, passa para o colégio de Santa Cruz de Tlatelolco que tinha como objetivo educar os filhos das elites indígenas, ou seja, formar a

nova geração da classe dirigente fora da influência de sua própria cultura. Jacinto de La Serna foi reitor do antigo colégio de Todos os Santos, teólogo da Universidade Imperial e visitador geral na Nova Espanha. O seu Manual de Ministros de Índios, disse o autor, tinha como objetivo: “(...) aumentar el conocimiento del verdadero Dios por medio de los Ministros Evangélicos, curas y Parochos de los indios naturales deste Reyno” (La Serna, 1987: 269) . É um orgulho cuidar dos indígenas, é um cargo que leva aos necessitados a palavra do verdadeiro Deus, mas que com cuidado deve ser feito.

A visão sobre a salvação da alma indígena, portanto, se altera. Não aparecem mais os indígenas alegres e que procuram os padres para obter os benefícios da religião, como nas primeiras crônicas. Essa postura de otimismo é vista agora com tons de ingenuidade. É preciso analisar as intenções, pois são delicadas as questões do espírito. Realizar a oração, freqüentar os sacramentos, ser batizado ou casar diante dos ministros católicos já não era o suficiente. A conversão deveria ter sido plena e os cronistas dessa segunda fase desconfiam da ineficácia dos primeiros sucessos da evangelização.

Os indígenas sempre esconderam com astúcia suas antigas práticas, mas os padres não estavam preparados para identificá-las em meio aos rituais cristãos. Os indígenas estavam doentes de alma, enganavam os espanhóis e as obras de Sahagún e La Serna tiveram como meta alertar os missionários a respeito das práticas que os naturais continuavam a realizar, mas que deviam ser extirpadas, curadas.

O médico deve conhecer primeiro as doenças para depois aplicar os remédios corretos. O *Manual de Ministros de Índios*, de La Serna, anos depois, transmite claramente essa idéia: “(...) es menester que el que trata con ellos sea Medico que los encamine, y enseñe la salud corporal como Philosopho al conocimiento natural; sea como ethico que le enseñe el conocimiento moral (...)” (La Serna, 1987: 266); pois por falta de instrução e conhecimento os padres pouco podiam fazer para impedir que se espalhassem os maus hábitos, gerando uma verdadeira epidemia. Nesse mesmo sentido, Sahagún fez um

pedido especial aos próprios confessores: eles deveriam ficar atentos, saber perguntar e escutar, pois é a partir de um relato oral que, muitas vezes, se poderia saber de que modo os indígenas mantinham seus rituais às escuras. “Los predicadores y confesores, médicos son de las ánimas; para curar las enfermedades espirituales conviene tengan esperitia de las medicinas y de las enfermedades espirituales: (...) el confessor para saver preguntar lo que convieney entender lo que dizeren tocante a su oficio. Conviene mucho que sepan lo necesario para exercitar sus ofícios. Los pecados de la idolatría y ritos idolátricos, no son aún perdidos del todo” (Sahágún, 2002: 49). É necessário saber de que modo os indígenas praticavam a idolatria, pois por falta de conhecimento, fizeram muitas coisas idolátricas na presença dos padres sem que soubessem de nada. Quase um século depois, La Serna confirma a idéia anterior do cronista: “(...) aunque idolatren delante de los Españoles, y aun en presencia de sus mismos Ministros, no se les conoce la idolatria (...)” (La Serna, 1987: 279).

Sahagún deixa claro que o universo indígena era pouco conhecido e os próprios padres pouco sabiam a respeito das pessoas que tinham diante de si e se perdiam ao tentar entender o outro: “(...) y los confesores ni se las preguntan ni piensan que hay tal cosa, ni saven lenguaje para se lo preguntar, ni aun lo entederán aunque lo digan” (Sahágún, 2002: 49). Diferença fundamental em relação à Motolinía: para Sahagún os confessores deveriam servir como arma, para que ocorresse plena compreensão das atitudes indígenas, a fim de dominá-los melhor. Nesse caso, é o confessor quem age, quem deve questionar o fiel, aprender a fazer as perguntas corretas. No caso das primeiras crônicas o indígena era inquestionável, perfeito e era ele quem procurava os padres para sua salvação. Modifica-se o papel do confessor dentro do projeto e narrativas franciscanas; altera-se o sujeito que toma iniciativa no processo de salvação.

Em Mendieta, a fé indígena era bem vista: eles são fiéis e se entregam às causas de religião, mas em Sahagún isso é mal visto; a excessiva fé não é

exemplo de que o indígena virá a ser bom cristão, mas sim de que ele não deixará de ser idólatra. A diferença é que no primeiro a não conversão é uma ilusão e, no segundo, realidade.

Além disso, Sahagún e o próprio La Serna afirmam que o conhecimento do idioma indígena é indispensável ao sucesso da empresa missionária. Conhecer o idioma pressupõe um estudo da cultura indígena, mas mais do que isso, tentar entender e traduzir o outro.

O que se percebe é que tanto em Sahagún quanto em La Serna já não houve mais espaço para a idealização plena do indígena. Mas o que ocorreu foi justamente o contrário. Antes da chegada dos doze franciscanos na Nova Espanha (1524), as práticas da religiosidade local tinham a justificativa de poder acontecer livremente, já que estavam em território ainda não explorado pelo cristianismo. Mas agora, conhecedores do Evangelho, as faltas dos indígenas se tornam ainda piores, na medida em que são idólatras em terras santas.

Eles deixaram de ser mansos e pacíficos e suas posturas passam a ser associadas às mentiras e falsidades. O indígena que se tornava cristão por vontade própria, na narrativa de Mendieta, agora se transforma no que se mantém idólatra pela mesma vontade. Essa é uma questão teológica importante, pois para Mendieta, quando escreve que o indígena tem vontade de se converter não se pode pensar apenas na visão edênica, mas, sobretudo, na aceitação de que a graça divina tem certa atuação no universo dos índios, já que a vontade é uma das três faculdades apontadas por Agostinho. Se o indígena não tem mais vontade de ser cristão é porque a graça não o tocou?

No *Manual de Ministros* de La Serna o índio apresenta características morais próprias, como se fossem inerentes a uma certa “natureza”: “(...) inclinación, que está embebida en su misma sangre para la propensión á la idolatria, y superstición; y esto con tanto fingimiento, y simulación, que solo son supersticioso, y formalmente ídolatras, sino hipócritas (...)” (La Serna, 1987: 449). Essas mesmas concepções aparecem em *Historia General de las cosas*

de la Nueva España e se estendem até mesmo quando Sahagún fala das profissões dos índios: “El oficial de cualquier oficio mecánico primero es aprendiz y después es maestro de muchos oficios (...)” (Sahagún, 2002: 776).; “O mercador vende y compra por justo precio; es reto en todo, y temeroso de dios (...) El mal mercador (...) es mentiroso (...)” (Sahagún, 2002: 791). A qualidade do bom mercador é ser sincero e temer a Deus. Isso se repete ao falar de outras profissões: “El que vende piedras falsas es enganador por hazer piedras falsas y hazer preciosas las que no lo son (...)”; “Si buen oficial, con temor y buena conciencia las vende según que cada una suele valer (...)” (Sahagún, 2002: 791). O mau tratante no comércio é de má consciência, enganador e mentiroso. Aquele que mente e engana o cliente, lhe vendendo-lhe uma mercadoria de má qualidade, fingindo ser boa, não é bom profissional. É justamente sobre a mentira que Sahagún lança seus olhos ao descrever as profissões. O indígena que pratica seus ritos às escondidas não é, antes de tudo, um mentiroso? Ele, ao contrário, não deveria temer a Deus, seguindo e imitando os passos dos conselhos doutrinários da Igreja, assim como os filhos a seus pais?

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

No entanto, mesmo construindo uma imagem pessimista do universo indígena, autores como Sahagún e La Serna mantêm uma tênue linha de esperança a respeito da conversão. Os índios foram ensinados, mantiveram vivas algumas práticas, mas torná-los católicos ainda é possível: “Los indios no adelantan en aprendizaje, pero los religiosos siguen haciendo un notable esfuerzo por señalarles” (Mancera, 1994: 98). É um desafio que deve ser vencido: “Mas no ay, Padres, y Señores mios dificultad, que no se vença, ni desconsuelo, que equivalga á el Consuelo, que causa el conoser, que el ministério de *la salvacion de las almas* (...)” (Mancera, 1994: 98). O que La Serna propõe não é um abandono do que foi feito até então, mas que a doutrina seja mais uma vez declarada, levando em consideração a idolatria e os males que existem entre os índios, para que as verdades religiosas cresçam dentro deles, os preceitos, o que foi ensinado e que tudo isso se ajuste ao tempo presente.

As necessidades de ação na América levaram os ministros europeus a realizar reformas. Baseados nos princípios do Concílio de Trento, a Igreja católica reforçou seus dogmas e alterou a ação missionária da Igreja no Novo Mundo. Escrevem os bispos em 1565: “(...) manda a todos os seus reinos e domínios, terras e províncias que guardem e cumpram o ordenado e mandado no Santo Concílio Tridentino” (Suess, 1992: 301). Eis o edifício da fé em que era necessário conhecer os delitos, castigar para consumir a culpa da idolatria e, diante disso, o povo deveria orar e suplicar para diminuir a ira de Deus, construindo e erguendo os degraus que levariam à salvação eterna. As dificuldades foram muitas e os indígenas “(...) necessitan de tanto remedio, y tanto trabajo como si de nuevo se hiciese su conversión, y de nuevo se trabajasse en ella (...)” (La Serna, 1987: 449). Os indígenas devem guardar e observar a verdade cristã e eliminar os enganos de sua própria religião. O *Manual de Ministros de Índios* de La Serna e a obra de Sahagún apareceram com esse intuito: de mostrar quem eram os indígenas, para que os padres sejam instruídos e para que o projeto catequético possa, enfim, realizar-se.

Não é uma questão de se negar o que foi feito até então pelos primeiros missionários, mas de adaptar as práticas a uma nova realidade que se anuncia e é justamente essa mudança de olhar e posturas sobre o continente que podem ser analisadas nas crônicas.

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

A figura da Igreja surgiu como a de um pai que deve educar aos seus filhos, sempre e sem parar, mesmo porque eles logo podiam esquecer o que foi ensinado; deviam ser vigiados e massacrados com os ensinamentos: “Y si todo esto atemoriza, y se es oficio cargoso, y honeroso, todo es un punto respecto de averlos de instruir en el conocimiento de Dios Nuestro Señor, y encaminarlos à su salvacion (...)” (La Serna, 1987: 266). O remédio consiste em resistir fortemente com a fé: “(...) como verdaderos Padres los amparen (...) que como Padres los traten, y como maestros los enseñen (...)” (La Serna, 1987: 266). Os frades deviam encaminhar a doutrina, desenganar os índios, fornecendo-lhes o entendimento para que, finalmente, conhecessem a pureza da fé cristã, pois ela não admitia mescla com outros deuses, nem mistura com o que ela considerava errado, nem superstições contras as suas verdades. Esse é o discurso de La Serna: “(...) la continuacion desta predicacion es de tanta importancia, porque es el ordinario sustento, y alimento de las almas de los que la oyen, á quienes sustenta y alimenta, consumindo poco á poco las malas costumbres de los peccados con la continua enseñanza (...)”. Não há nada que não se vença com a persistência e continuação: “(...) á de trabajar profiadamente el Ministro con estos indios hasta que conoscan á Dios, y no dexarlos de la mano hasta que vean la luz de la verdad de la fee (...)” (La Serna, 1987: 266)”.

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

Deus. Eles tinham que começar a trabalhar em suas almas e descobrir as antigas chagas, de suas idolatrias, aplicando-lhes remédio, aos que mais necessitavam e os que mais convinham. Esse foi o trabalho a ser feito.

Após a pregação e o exame detalhado da situação de cada enfermo, foram aplicados os castigos. A conseqüência de um castigo é gerar o medo, de onde nasceria a culpa, o arrependimento e a melhora, a reforma íntima: “El primer medicamento para la salud de el alma, para reconciliarse con Dios, y que se e infunda la charidad, y gracia, es su sancto temor (...)” (La Serna, 1987: 266). Assim é o temor a Deus nas chagas dos pecados, que os curam e cicatrizam, com a introdução da caridade: “(...) es necesario, que obre primero este temor (...)” (La Serna, 1987: 266). Só com esse temor os índios abririam os olhos e conheceriam seus enganos. Eles precisavam começar a sentir que os pecados doíam. A dificuldade será imensa, diz La Serna, é como tentar transformar o manco, o cego e o surdo em corpos perfeitos novamente, assim como eram no dia de seu nascimento. Para Deus, não podia haver um sacrifício tão agradável como lutar contra os vícios para que houvesse a correção dos índios.

Mas essa era a própria missão da Igreja e, talvez, sua particularidade: ela pune, mas absolve. Deus em sua bondade permite os pecados, mas também previne os remédios para eles. Os missionários são os médicos das almas. O confessor deveria ser, antes de tudo, um sábio e conhecer o idioma, saber livrar o doente das portas da morte para finalmente salvá-lo. Quem não tivesse essa capacidade de conhecimento, não curaria o enfermo, mas o faria piorar ainda mais. Nada deveria ficar escondido aos olhos da Igreja e o interesse de se conhecer o indígena de perto, para melhor salvá-lo, valorizou a ação dos confessores.

Alguns missionários acreditavam na reação em cadeia, em que um indígena salvo e bem comportado poderia influenciar e agir para salvar os outros.

É o confessor, portanto, quem pôde fazer a análise minuciosa das práticas indígenas e seu papel se tornou importante na medida em que não apenas transmitiu os valores cristãos, mas escutou e interpretou as falhas indígenas. O principal era ensinar os bons costumes e arrancar os erros. Nesse sentido, o discurso culpabilizador não deixava de reproduzir o utópico, presente nos primeiros anos de colônia. O utópico indicava um lugar ou momento que “deveria ser”, em algum local ou época, e o culpabilizador aponta o comportamento ou o pensamento que “deveria existir”. Imaginar e sonhar condutas ideais, que fariam parte das regras pré-estabelecidas se tornava tão utópico quanto a procura do Paraíso Terrestre. Buscava-se, nas narrativas, um Paraíso comportamental e tentava-se encontrar pessoas e condutas que não existiam prontas, mas que se fossem encontradas, confortariam o caos de atitudes ambíguas e contraditórias da qual se forma a realidade da colônia.

A confissão, o pecado, a culpa e o controle das consciências é uma tentativa de se formar um todo igual e unitário, a partir da concepção de que todos são universalmente iguais. Era o discurso moral que a Igreja tentaria aplicar à toda cristandade, incluindo a Nova Espanha: “La producción del discurso moral era el campo privilegiado y exclusivo de un pequeño grupo de hombres respaldados por una institución (...) pronunciado por quien tenía derecho (el sacerdote), ejercía su influencia en la vida de toda la sociedad” (Mancera, 1994: 16). O sacramento da penitência, nesse sentido, tornava-se uma tentativa de tornar externo e visível uma padronização de atitudes e pensamentos, a partir de uma idealização utópica da relação entre as pessoas, os deuses e seus desejos mais secretos. A confissão seria o lugar em que a expectativa tentaria remodelar o real, que fugia e escorregava da idealização, para que este novamente se encaixasse nos padrões e regras pré-estabelecidos pela imaginação do sonho europeu.

Muito mais do que a vontade de Deus, o que se encontrava em jogo é a questão da obediência e do controle sobre as mentes indígenas. Mais importante do que os atos, que por ignorância e despreparo dos europeus, os

indígenas continuavam a realizar, o fiel, submisso e entregue à vontade de seu deus era o tempo todo vigiado e, mais do que as ações, suas vontades mais secretas deveriam ser controladas. Nesse caso, a confissão, muito mais do que uma revelação de pecados, transformava-se num teste de confiança entre o fiel e seu deus.

Ocorre aqui, contudo, a valorização do sacramento da penitência, em que pode ser possível o contato mais individualizado e onde, de fato, pretende-se controlar o pensamento indígena. Talvez por isso mesmo criou-se a necessidade de um manual, já que os atendimentos individualizados precisarão de uma regra, de uma conduta semelhante para que o projeto missionário não perca a unidade. O fim da utopia valorizou o confessor e ele, por sua vez, reforçou a padronização de condutas dos padres, a partir de manuais como esses o que, de algum modo, foi de encontro aos princípios do Concílio de Trento. Apesar de tudo, num pequeno trecho, Sahagún quase confessa o que sente sobre os métodos e sucessos do projeto missionário: “Cerca de los otros sacramentos como fue el de la confesión y comunión, havido tanta dificultad en ponerlos en el camino derecho de ellos, que ain agora hay muy pocos que vayan vía recta a recibir estos sacramentos, lo cual nos dan gran fadiga y mucho conocimiento de lo poco que han aprovechado en el cristianismo” (Sahagún, 2002: 820).

Referências Bibliográficas

- BOTTERO, J.. *O nascimento de Deus*. 1986. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- BOXER, C. R., *A Igreja e a expansão ibérica: 1440-1770*. 1989. Lisboa, Edições 70.
- DAVIS, N. Z. *Histórias de perdão*. 2001. São Paulo: Companhia das Letras.
- DE CERTEAU, M. de. *A escrita da história*. 2002. Rio de Janeiro, Forense Universitária.

FERNANDES, L. E. de O. 2003. Histórias de um silêncio: as leituras de 'História Eclesiástica Indiana' de frei Gerónimo de Mendieta. Dissertação de Mestrado em História Cultural. Campinas, UNICAMP.

GARCIA, A. R. *La hermana pobreza*. 2000. México, UNAM.

HARTOG, F. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. 1999. Belo Horizonte, UFMG.

KARNAL, L. 1991. Mendieta: novo mundo e fim do mundo. In.: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol 11, n.21.

_____. *Teatro da fé: Representação Religiosa no Brasil e no México do Século XVI*. 1997. São Paulo, Hucitec.

LA SERNA, J. de. Manual de Ministros. In: AGUILAR, P. S. *El Alma Encantada – Anales Del Museo Nacional de México*. 1987. México, FCE.

MANCERA, S. C. de. *Del amor ao temor: catequesis Y control en la Nueva España*. 1994. México, FCE.

MENDIETA, fray G. *História Eclesiástica Indiana*. 1997. Cien de México: México.

SAHAGÚN, frey B. de. *História General de las cosas de la Nueva Espana*. 2002. Madrid, Espanha.

THEODORO, J. *América Barroca: tema e variações*. 1992. São Paulo, Edusp.

TODOROV, T. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. 1993. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed..

TORQUEMADA, fray J. de. *Monarquia Indiana*. 1723. Madrid, Nicolas Rodríguez Franco.

VETANCOURT, fray A, de. *Teatro Mexicano – Crônica de la Provincia del Santo Evangelio de México – Menologio Franciscano*. 1982. México, Porrúa.

Recebido em abril/2007.

Aprovado em junho/2007.