

## Os conflitos e as possibilidades de paz: as concepções políticas de Motolinía e Mendieta no México do século XVI

Luiz Estevam de Oliveira Fernandes\*  
Anderson Roberti dos Reis\*\*

**Resumo:** O artigo visa ao estudo dos relatos de dois missionários franciscanos, Toribio de Benavente Motolinía e Jerônimo de Mendieta, tendo como foco a maneira pela qual ambos retrataram os conflitos existentes na Nova Espanha do século XVI. Por meio da análise de seus relatos, intentou-se mostrar quais foram os conflitos percebidos e quais as soluções propostas, denotando as concepções políticas e morais dos frades, no início e no fim do “século de ouro” da evangelização.

**Abstract:** In this article the authors intended to study the chronicles of Toribio de Benavente Motolinía and Gerónimo de Mendieta (OFM), seeking for the way they portrayed the conflicts in New Spain during de XVI century: which conflicts were told and which solutions proposed; therefore, which were the friar's political and moral conceptions in the beginning and in the end of the evangelization's “golden century”.

**Palavras-chave:** Política; México; Crônicas.

**Keywords:** Politics; Mexico; Chronicles.

### Introdução

A Nova Espanha do século XVI foi palco de diversos atritos, sobretudo nas esferas política e religiosa. O processo de colonização e evangelização da América gerou muitos desencontros; uns no cotidiano dos indígenas e espanhóis, outros no aparelho administrativo colonial; outros ainda entre as próprias ordens religiosas. A elaboração dos relatos desses desencontros foi intensa: as penas dos “cronistas oficiais”, dos missionários e mesmo dos próprios “conquistadores”, como Hernán Cortés, registraram e representaram de diversas formas esses choques. Assim, o objetivo deste artigo é examinar como dois missionários franciscanos, Toribio de Benavente Motolinía e Jerônimo de Mendieta, narraram esses conflitos.

Além de construir esses relatos, eles propuseram soluções para tais embates e situações conflituosas, deixando transparecer suas concepções políticas e a necessidade da

---

\* Mestre e doutorando em História Cultural na Universidade Estadual de Campinas. No momento, desenvolve pesquisa com o título “A interpretação da Colônia no nascimento da Nação – A fortuna crítica da crônica novo-hispana no México Independente”. Endereço para correspondência: R. Pe. Camargo Lacerda, 108, ap. 13, Chapadão, Campinas/SP, 13070-277. E-mail: [luizestevam@terra.com.br](mailto:luizestevam@terra.com.br).

\*\* Mestrando em História Cultural na Universidade Estadual de Campinas. A pesquisa desenvolvida tem como título: “As concepções de idolatria indígena e conversão cristã na obra de Motolinía”. Endereço para correspondência: R. Dr. Natalino Righeto, 692 Fundos, Parada Inglesa, São Paulo/SP, 02303-130. E-mail: [dosreiss@gmail.com](mailto:dosreiss@gmail.com).

criação de uma memória da Ordem Franciscana no México. A escolha desses religiosos é significativa, pois um deles, frei Toribio, chegou na primeira leva de religiosos na Nova Espanha e participou da instauração de um projeto sistemático de cristianização; o outro, frei Mendieta, foi o último missionário franciscano a escrever e refletir sobre o processo da catequese no século XVI. Queremos, assim, contemplar os registros e reflexões do início e do final da “idade de ouro” da evangelização, juntamente com os respectivos juízos morais e políticos.

### **De Motolinía a Mendieta: percursos franciscanos na América**

A instituição franciscana, na primeira metade do XVI, instalava-se e se espalhava pela Nova Espanha. Paralelamente, o poder civil estava em franca disputa entre Cortés (e depois de sua morte, entre seus partidários) e seus adversários. Para entendermos esta situação é preciso, em primeiro lugar, lembrar algumas coisas: “o papel fundamental do dinheiro naquela sociedade, a ausência física do soberano, a falta de enraizamento local dos protagonistas e suas origens modestas proibem (...) que se considere a realidade mexicana de poder como cenário feudal ibérico” (BERNAND e GRUZINSKI, 1997, p. 384). Sendo assim, num território sem uma longa tradição ibérica, novas redes de poder desenvolveram-se com pano de fundo indígena.

Uma década após a chegada dos primeiros franciscanos, a resistência física de parte dos ameríndios, através de combates bélicos diretos, havia diminuído significativamente, e outras recentes teias de relação haviam sido formadas. Cortés estava no auge de seu poder. 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, p. 380).

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

Em suas ordenações de 1524, o futuro Marquês do Vale já se manifestava 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 y cada día por la

mañana antes que salgan a hacer la hazienda, los lleve allí e les diga las cosas de Nuestra Santa Fee y les muestren la oración del Pater Noster e Ave Maria, Credo y Salve Regina” (apud BERNAND e GRUZINSKI, 1997, p. 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.

Cortés 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 facilitava o controle daquelas populações. 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 yo 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, p. 379).

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

À parte as medidas pontuais de Cortés, a aliança entre cruz e espada (SUESS, 1992, p. 12) se concretizou com a chegada, em agosto de 1523, de um primeiro grupo de franciscanos flamengos: Juan de Teco, professor de teologia na Universidade de Paris e confessor de Carlos V, Juan de Aora, 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 tornar-se uma referência para as demais levas franciscanas. Em especial, para a missão de 1524, na qual chegou Motolinía: “as terras nórdicas enviaram para o México, na pessoa do filho de Gand, um representante excepcional, prova do humanismo e da espiritualidade setentrional, próximo da família imperial e dotado de uma visão política imperial e borguinhona, ou seja, européia” (BERNAND e GRUZINSKI, 1997, p. 249).

Nascido em Benavente no final do século XV, entre 1482 e 1491, Motolinía incorporou o nome da cidade natal ao seu quando entrou na Ordem Franciscana. Já como frade veio para a Nova Espanha em 1524, chegando em San Juan de Ulúa onde foi recebido por Cortés. Adotou o nome “Motolinía” quando soube que essa palavra significava “o pobre” na língua indígena.

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, p. 131), numa clara demonstração das teses milenaristas da missão catequética que estavam prestes a iniciar. Liderados por Martín de Valencia, os chamados 12 apóstolos foram recepcionados com honrarias por Cortés, selando uma aliança duradoura entre as partes. De um lado, o modelo de Cortés, que sabia de seu poder nas terras conquistadas, mas devia obediência ao rei, e, de outro, um arquétipo que se pretendia herdeiro do cristianismo primitivo, de precedentes apostólicos, que insistia no retorno à pobreza, à disciplina e ao ascetismo, vindos do ambiente de uma Castela reformada pelo franciscano Ximénes de Cisneros e do Convento de San Gabriel.

A partir de 1525, os franciscanos, tendo à sua frente Pedro de Gante, Martín de Valencia e o cronista iniciante Toribio 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 cristãos e um auto-de-fé queimou livros árabes; os evangelizadores procuravam apagar os rastros demoníacos do passado pagão. 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, p. 419).

Se os primeiros cinco anos haviam sido lentos, a partir do 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”<sup>1</sup>. Para manter os sérios princípios de batismo e pregação da fé, os religiosos passaram a procurar entender as culturas indígenas e, principalmente, aprender suas línguas, atitude que expressava 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 se deu em 1536: o Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, que tinha como patronos ninguém menos que o primeiro bispo do México, o franciscano Juan de Zumárraga, e o vice-rei Mendoza. O local fora construído para fornecer educação superior aos filhos da nobreza indígena, formando-os, de maneira ambiciosa, em latim, filosofia e teologia, instrumentos necessários para a criação de um clero local. Tlatelolco formou excelentes latinistas e serviu como centro de pesquisas de cultura indígena, tendo abrigado, em diferentes momentos, o lingüista Alonso de Molina, e cronistas como Andrés de Olmos, Bernardino de Sahagún e, em certa etapa, Mendieta.

Mas, enquanto nessa fase o projeto transcorria bem, com os auspícios do vice-rei, do bispo e de Cortés, as 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, p. 336).

Nesse ambiente, Jerónimo de Mendieta e outros 29 franciscanos, após quatro penosos meses de viagem, desembarcam em Veracruz. Muitos haviam perecido na travessia (MENDIETA, 1997, p. II), transformando-a num trajeto desagradável e longo. Nascido na cidade basca de Vitória, em 1525, filho de uma família de certas posses e infiltrada, por relações de parentesco, no Conselho das Índias e no poder em sua cidade natal (GONZÁLEZ CÁRDENAS, 1949, p. 335), Mendieta foi o último de 40 filhos que seu pai supostamente

---

<sup>1</sup> Essa vontade e “entusiasmo” dos indígenas para cristianização, expressa na crônica de Motolinía, sugere uma discussão teológica e ética sobre a concepção dos franciscanos acerca da Graça e do Livre-Arbitrio no processo de conversão. Limitar-nos-emos, aqui, a indicar a relevância dessa possibilidade sem, no entanto, desenvolvê-la, pois isso exigiria um trabalho de maior fôlego que, neste momento, não cabe.

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

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

Dessa forma, podemos ver delineadas as três primeiras gerações de franciscanos da Nova Espanha. Motolinía integrava o grupo pioneiro. A geração de meados do XVI tem entre seus maiores representantes Sahagún. Mendieta fazia parte da terceira. Este último, quando começou a redação do manuscrito de *Historia Eclesiástica Indiana*, requisitou a obra de Motolinia, já pronta há décadas.

### **Os cenários do conflitos e a paz possível: as leituras de Motolinía e Mendieta**

Motolinía viveu por mais de quatro décadas na Nova Espanha, tornando-se espectador privilegiado e, também, personagem ativo nesse processo. Ele não só registrou o que viu, mas interferiu diretamente em situações específicas de conflito. Um dos problemas a ser discutido e resolvido por Motolinía, assim como também por Mendieta, era como solucionar os atritos que englobam muitas pessoas com interesses diferentes. Quando propõe a reflexão sobre esse problema, o missionário está preocupado, inicialmente, com o seu trabalho específico: a extirpação da idolatria e dos sacrifícios humanos seguida da conversão dos “gentios” à fé cristã. Ou seja: como trabalhar junto às populações americanas, se não há estabilidade ou mesmo condições de paz para que se possa evangelizar aqueles indígenas? A resolução desse problema era premente para frei Motolinía que em seus relatos, rapidamente, colocou-se a “inventariar” os focos de conflitos na Nova Espanha.

Vale dizer que a *Historia de los indios* não tem como tema central ou mesmo como objetivo narrar os embates ocorridos, mas esse assunto ou problema perpassa todo o texto do frade, desde a *Carta Proeminal* – escrita ao Sexto Conde de Benavente – até o último capítulo

do *Tratado Terceiro*. Ainda, é importante dizer que Motolinía não só registrou os conflitos, mas os representou, ou seja, construiu no seu texto imagens, cenas, situações que não tinham a intenção de simplesmente relatar os eventos “como de fato aconteceram”, mas que adicionavam colorações e detalhes que visavam a elaborar visões que legitimavam ou desqualificavam determinados pontos de vista ou atitudes.<sup>2</sup> Por exemplo: quando há, como trataremos mais adiante, disputas entre as próprias ordens mendicantes em torno de territórios ou questões teológicas (como o batismo), Motolinía narra casos que, por vezes, parecem exagerados e “fantasiosos” aos nossos olhos. A discussão, na *Historia de los indios*, não gira em volta da necessidade de veracidade daquilo que se conta, mas da forma como se conta e dos efeitos que essas narrativas poderiam ter, por exemplo, junto às autoridades civis na Espanha<sup>3</sup>. Daí a necessidade de se elaborar as narrativas dos conflitos e ao mesmo tempo propor soluções para eles, não só para registrar aquilo que se via, mas como uma atividade de cunho político que buscava manter saudável a atuação de um grupo, no caso os franciscanos.

Nosso primeiro trabalho será identificar os conflitos narrados na *Historia de los indios* e perceber como Motolinía os narrou e propôs soluções para eles. Porém, antes disso, devemos estabelecer duas noções centrais de nossa reflexão: primeiro, a concepção política do frade e suas soluções para os conflitos é sempre marcada por seus juízos de valor em relação aos costumes indígenas ou mesmo à cobiça dos colonos; segundo, as suas propostas para a paz e construção de uma sociedade política justa na Nova Espanha residem, primeiramente, na conversão ao Cristianismo a partir da ação missionária dos franciscanos, inscrita num plano maior: a Providência divina.

Em seguida, faremos o mesmo exercício com Mendieta e sua obra *Historia Eclesiástica Indiana*. Em toda obra, o mesmo conceito de Providência divina se faz comum: Deus traçara um plano de conversão das “tantas gentes” infiéis que habitavam a América e escolhera aqueles que o perfariam. Essa tradição medieval de enquadrar a história humana

---

<sup>2</sup> “Mais do que o conceito de mentalidade, ela [noção de representação] permite articular três modalidades da relação com o mundo social: em primeiro lugar, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através dos quais a realidade é contraditoriamente constituída pelos diferentes grupos; seguidamente, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; por fim, as formas institucionalizadas e objectivadas graças às quais uns representantes (instâncias colectivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade.” CHARTIER, Roger. *História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1988, p. 23.

<sup>3</sup> François Hartog faz interessante reflexão sobre a Alteridade a partir dos textos de Heródoto, enfatizando as estratégias narrativas presentes nos relatos de viajantes como a *comparação a tradução* e a *inversão*, para tornar visível e compreensível a *quem se conta aquilo que se conta*. HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do Outro*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1999, p. 227-272.

como acontecimento maravilhoso estava presente em muitas obras do período. Assim como na *Historia de los indios*, nos relatos da *Historia Eclesiástica* aparecem, várias vezes, acontecimentos fantásticos e improváveis que apenas reforçam a idéia do plano divino, retirando das mãos humanas grande parte do crédito das ações históricas.

Para Mendieta, a América teria sido “outorgada” aos espanhóis para que a idolatria fosse extinta, uma vez que a expulsão de judeus e mouros estava completa no território espanhol e a Inquisição tomava conta dos hereges. No fim do século XVI, no entanto, diferentemente de Motolinía, Mendieta (bem como outros, entre eles Diego Durán) já se preocupava com os resultados da evangelização, temendo que algumas práticas “diabólicas” estivessem perdurando.

Além disso, os franciscanos, “escolhidos” entre os espanhóis para a evangelização, teriam outros problemas: Mendieta aponta uma série de conflitos que estariam comprometendo o sucesso da empreitada divina – conflitos entre as ordens religiosas, entre seculares e regulares e entre religiosos e leigos.

### **Indígenas contra indígenas: a leitura moral e política**

Os quarenta e cinco anos que trabalhou junto aos indígenas da Nova Espanha possibilitaram a Motolinía grandes experiências e contatos com os elementos que começavam a alicerçar a sociedade novo-hispana. Desde 1524, ano em que chegou, o frade apressou-se em aprender as línguas locais, evangelizar e, assim, contribuir com o processo de colonização espanhola. Das incursões pelas culturas indígenas o franciscano registrou os primeiros cenários do conflito: aqueles entre os próprios ameríndios. O autor nos conta que quando os espanhóis chegaram à América encontraram os povos em guerra<sup>4</sup>. Os motivos desses confrontos são apenas esboçados superficialmente pelo frade: “En esta Nueva España siempre había muy continuas y grandes guerras, los de unas provincias con los de otras, adonde morían muchos, así en las peleas, como en los que prendían para sacrificar a sus demonios”

---

<sup>4</sup> Na *Historia de los indios de la Nueva España*, que aqui estamos acompanhando, Motolinía limita-se a descrever as guerras, sem maiores considerações ou análises aprofundadas (como na Epístola Proeminal ao Sexto Conde de Benavente e no capítulo XVI do Tratado III). Porém, nos *Memoriales*, ele esboça algumas hipóteses para compreender os motivos pelos quais havia a guerra, inclusive trabalhando com o conceito de “guerra justa” entre os Astecas. Num estudo sobre o tema, Justyna Olko analisa as descrições feitas por alguns missionários sobre os conflitos entre os indígenas. V. OLKO, Justyna. “Los mensajeros reales y las negociaciones de paz. El concepto de la guerra justa entre los aztecas”. In: *Revista Española de Antropología Americana*. Madri, vol. 34, p. 125-148. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/05566533/articulos/REAA0404110125A.PDF> Acesso: 12/12/2006.

(MOTOLINÍA, 2001, p. 159). Nesse trecho o religioso identifica duas dimensões do conflito entre os indígenas: as pelejas, ou os combates físicos e lutas; e as guerras de captura para sacrifícios (ou os combates ritualizados conhecidos como “guerra florida”).

As primeiras, Motolinía explica usando argumentos de ordem política, como por exemplo, a disputa por territórios ou pela soberania em determinada região. Então, quando o frade constatava certa “desordem” entre os indígenas, ele concluía que era necessária uma intervenção externa, a dos espanhóis. Já o segundo tipo de confronto é descrito pelo frade a partir de sua leitura moral: os sacrifícios são formas de alimentar o demônio; logo esses conflitos são obra do diabo que assolam a Nova Espanha.

Motolinía compreende as guerras entre os nativos a partir de sua perspectiva, seja no âmbito político ou no cosmológico/religioso. A narrativa cria uma tensão e constrói o Novo Mundo a partir da seguinte lógica: faltam aos indígenas formas de organização política e, também, o conhecimento do “Deus verdadeiro.” Essa leitura não é exclusiva do tema “guerra” e “conflitos”, estendendo-se às noções de idolatria, ritos, poligamia, embriaguez e rebeldia presentes ao longo do texto. Assim, torna-se necessária a intervenção externa para que haja um acordo e, por conseguinte, as condições de negociação e convivência entre todos. A possibilidade do acordo tem sua origem na Providência divina e deve ser concretizada nos trabalhos dos religiosos responsáveis pela justiça e paz.<sup>5</sup>

Décadas depois de Motolinía, quando Mendieta finalizou o seu manuscrito, esses conflitos entre indígenas já haviam esmorecido. Logo, as preocupações do autor da *Historia eclesiástica* eram outras nesse sentido. Por não tê-las presenciado na intensidade em que Motolinía as viu, e, também por pertencer a uma geração dos irmãos menores em que descrever as práticas indígenas já havia perdido seu ápice, Mendieta cria indígenas extremamente dóceis. Se, em seu passado, os indígenas haviam experimentado aqueles conflitos, isso já era distante no tempo e, entre as fontes que os mencionavam, estava o próprio Motolinía.

Mais do que descrever uma realidade num momento de descoberta da diferença, Mendieta estava preocupado em descrevê-las para torná-las mais próximas ao código

---

<sup>5</sup> Há um trecho singular a esse respeito, no capítulo V do Tratado III, onde Motolinía encontra em Martín de Valencia o símbolo da esperança de conversão dos indígenas sem o recurso às armas ou à guerra. A integração social entre todos deve partir do princípio cristão do amor e da fraternidade. Essa é a vontade e o ponto de partida do franciscano, ainda que ele admita o uso da força, caso seja necessário. Esta última hipótese aparece com maior nitidez na *Carta al Emperador* de 1555, escrita por Motolinía e endereçada a Carlos V, destinada a polemizar com Bartolomé de Las Casas sobre o uso da força. Ainda que Motolinía admita outros métodos menos pacíficos, essa não é a tônica da *Historia de los indios*, que sugere um projeto de conversão e uma associação política assentada nas premissas cristãs.

européu. Onde Motolinía mencionaria, por exemplo, o nome de um sacerdote indígena, Mendieta o omitiria e, em contrapartida, acrescentaria comparações com o paganismo romano.

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

Essa postura diferenciava-o das gerações dos “primeiros doze” e da de Sahagún, cujos projetos eram, primeiro, o inventário da idolatria e, depois, seus pormenores. A geração de Motolinía tinha pressa e interessava-se na conversão em massa.<sup>6</sup> Nos tempos de Sahagún tornara-se necessário examinar os pequenos detalhes da fé pagã para poder extirpá-la. Frei Bernardino, excelente conhecedor de línguas indígenas, várias vezes em sua obra, comparou o mundo náuatle ao greco-romano (TODOROV, 1999, p. 277), como Mendieta o faz. A comparação “é uma maneira de reunir o mundo que se conta e o mundo em que se conta, passando de um ao outro.” (HARTOG, 1999, p. 240). Frei Jerônimo, na terceira geração (ou no final da segunda), preferia valer-se de Motolinía, mas seu objetivo era outro. Era fazer-se ouvir; mostrar a retidão da empreitada franciscana. Novamente a técnica do discurso indireto: para falar de si, utilizou o indígena. Para seu público, diante dos propósitos da *Historia*, pouco interessava conhecer o indígena ou seus conflitos, mas apenas saber de sua alteridade e do “trabalho brilhante” dos franciscanos, realizado para extirpar “as práticas do demônio”.

Ao comparar os “deuses pagãos” não levando em consideração diferenças espaço-temporais entre eles, Mendieta realiza também comparações cujas funções são traduzir um mundo exótico a um em que se escreve: “a partir dessa operação de nomeação tradutora, é necessário concluir que, entre os deuses, a diferença não é senão nominal, que há nada mais

---

<sup>6</sup> Essa pressa dos franciscanos, em geral representados pelo afã de Motolinía e pela avaliação de Mendieta, é interpretada por alguns autores como fruto de uma visão milenarista da História. Entre eles, destacamos: BAUDOT, Georges. *Utopía e historia en México: los primeros cronistas de la civilización mexicana, 1520-1569*. Madri: Espasa-Calpe, 1983; PHELAN, John. *El Reino Milenario de los Franciscanos en el Nuevo Mundo*. México: Unam, 1972. Em geral, esses autores relacionam as leituras feitas pelos franciscanos do século XVI a um certo *joaquimismo*. Apesar de legítima essa interpretação, aqui optamos por não qualificar o milenarismo dos frades menores na América, sem relacioná-lo com as teses de Joaquín de Fiore. Do nosso ponto de vista, não há evidências, nas narrativas de Motolinía e Mendieta, que sustentem tal afirmação.

que um nome a ser traduzido para que se encontre, do outro lado, a identidade – e que, afinal, os deuses são os mesmos em toda parte” (HARTOG, 1999, p. 259).

### **Lobos e cordeiros: colonos contra indígenas e a Providência divina**

O segundo tipo de conflito sugerido na *Historia de los índios* é aquele entre os colonos espanhóis e os indígenas. O motivo desses atritos era a cobiça,<sup>7</sup> que provocava a exploração dos indígenas e sua contrapartida, a resistência. Aqui a narrativa estrutura-se a partir da oposição “espanhol mau/índio bom”. Embora Motolinía não parta sempre desse raciocínio, os conflitos entre uns e outros são compreendidos e descritos nesses termos. Uma exceção a essa regra aparece quando o frade diz que os indígenas reservavam campos estéreis para suas batalhas e que isso só mudou com a chegada e intervenção dos colonos espanhóis.

Havia um ditado e uma crença entre os religiosos que Motolinía registrou: “el que con los índios es cruel, Dios lo será con él”(MOTOLINÍA, 2001, p. 157). Esse refrão é transformado em imagens pelo franciscano, que narra alguns casos de espanhóis que maltrataram os indígenas e, prontamente, foram punidos por Deus. Entre as mais interessantes, encontramos a história de um colono que ia açoitando e gritando com os índios que carregavam grandes pesos. A exploração prosseguia até que surgiu, do matagal ao lado da estrada, um tigre que pegou o espanhol pela boca e o jogou no monte. Os indígenas foram libertados da “opressão” pela Providência. Nesse relato não importa as suas origens, a questão da “verdade” ou da possibilidade de isso ter ocorrido, mas sim o efeito conseguido. Motolinía parte da tensão e do conflito, condena a cobiça e postula a justiça divina. Com isto, a narrativa (e devemos pensar que esses episódios também circulavam oralmente nas missas e pregações) estabelece um palco onde o temor à justiça de Deus é uma das condições para a paz social.

No caso de Mendieta, todas as personagens construídas servem para confirmar sua tese central sobre o projeto divino da catequese americana. Elas podem funcionar como mensageiras ou instrumentos da vontade de Deus, ou, então, por antítese, como instrumentos do demônio, cujo papel é ser derrotado: quando descreve uma falha em alguém, “é apenas

---

<sup>7</sup> A cobiça é, segundo Motolinía, um dos males trazidos pelos espanhóis, e que deve ser imediatamente eliminado. Para o religioso, o apego desmedido às coisas materiais é tão pernicioso que causa atritos entre os próprios colonos, que guerreiam pela posse de terras, ouro, indígenas e escravos africanos. Tal é a preocupação de Motolinía que ele enquadra os confrontos entre os espanhóis como a “décima praga” que assolou o Novo Mundo; a solução desse conflito foi dada por três frades franciscanos que apaziguaram os ânimos. Cf. MOTOLINÍA, Toribio B. *op. cit.*, p. 21-2. Porém, a crítica dos religiosos às ações dos colonos geraram outro tipo de embate, entre missionários e civis, como percebemos no final do capítulo IV do Tratado III, p. 193-194.

para realçar o modelo. Esta mesma estrutura narrativa existe nos atos dos Apóstolos quando Lucas descreve a comunidade dos primeiros cristãos, onde todos tinham tudo em comum e eram ‘um só coração e uma só alma’” (Atos: 4, 32-35 apud KARNAL: 1991, p. 221).

Cortés não é visto como alguém que inaugura uma era de conflitos, mas é apresentado como o Moisés do Novo Mundo; o título do primeiro capítulo do livro III já poupa o mistério da narrativa (embora Mendieta o mencione no Prólogo): “De cómo en la conquista que D. Fernando Cortés hizo de la Nueva España, parece fue enviado de Dios como otro Moisés para librar los naturales de la servidumbre de Egipto”. Mendieta compara Cortés a Moisés, uma vez que o segundo conduziu os judeus à Terra Prometida, enquanto o Marquês do Vale teria levado os índios à responsabilidade dos religiosos cristãos, valendo-se, para isso, assim como na Bíblia, de intérpretes (MANCUSO, 1996, p. 39). Outra prova que Mendieta apresenta dessa eleição divina e desse paralelo seria a maior virtude do conquistador: o seu permanente zelo, empenho e disposição em promover a cristianização dos indígenas.

Outra face da mesma moeda, os indígenas não são analisados por Mendieta a não ser no que se refere à conversão para a fé cristã. De acordo com Hartog (1999, p. 365-366), “dizer o outro, enfim, é muito evidentemente uma forma de falar de *nós*, se é verdade que a narrativa não pode escapar da polaridade *eles/nós*, a qual constitui sua armação infrangível. Um dos efeitos do texto é, portanto, contribuir para cercar o *nós*”. Se pensarmos nas primeiras impressões que Mendieta registrou sobre os indígenas, entenderemos que a estranheza nunca sumiu por completo: “La primera impresión de Mendieta ante al espectáculo del nuevo mundo fue de extrañeza. Según él mismo declara, sino hubiera sido por su arraigada creencia en la unidad original de la especie diversa tendría creído los indios como otra especie” (GONZÁLEZ CÁRDENAS, 1949, p. 336).

A utilização da metáfora bíblica comparando os maus a bestas e os bons a cordeiros esteve presente no texto de ambos os franciscanos aqui analisados. Todorov nos lembra que Las Casas también

utiliza sistemáticamente a comparación evangélica entre os apóstolos e os cordeiros, os infiéis e os lobos, ou os leões, etc.: “Foi na casa desses mansos cordeiros, assim dotados, por seu criador, de tantas qualidades, que os espanhóis, desde que os conheceram, entraram como lobos, tigres, e leões muito cruéis, esfomeados há dias” (Relación, Prefácio; TODOROV, 1999, p. 200).

Mendieta se vale da mesma metáfora para retratar a oposição entre “espanhóis maus” e “indígenas bons”:

y sería maravilla si se sustentasen entre ellos, como lo sería si dentro de un cercado se pudiese conservar muchos años un poderoso rebaño de ovejas andando entre ellas algunos lobos o leones, por pocos que fuesen, que al cabo de poco tiempo (es cosa clara), que las habían sin remedio. Así fue lo de la isla Española, que como se acorralaron los indios en poder de los españoles, sin que alguna provincia o pueblo de ellos se pudiese escapar de sus manos, en breve tiempo dieron cabo de todos, sin que quedase alguno por quien se pudiese conocer la figura de los pasados: como sin falta darán cabo a todos los demás que quedan en tierras de Indias, si se lleva adelante la lima sorda del servicio forzoso que hacen a los españoles (MENDIETA, 1997, II, XV, p. 164).

A bondade viria associada à fraqueza: retratados como fracos e indefesos, e carecendo, assim, do auxílio franciscano, os indígenas deveriam ser isolados do prejudicial contato com os espanhóis. Os irmãos menores poderiam, segundo o cronista, realizar essa tarefa pedida por Deus e que os nativos tanto careciam e pediam.

Quando mais jovem, Mendieta chegou a escrever várias cartas em que expunha abertamente essas idéias, expondo-se a críticas e coletando inimigos. Na época em que residia em Tepeaca, entre os anos de 1589 e 1591, o frade, já velho e desiludido, escreveu, novamente, a autoridades esboçando seus planos de isolamento dos neófitos. Dessa vez, contudo, ele mostrava os estragos, considerados irremediáveis, feitos por esse convívio entre lobos e cordeiros:

El espíritu me dictaba que escribiese [*em favor dos índios*] a su Majestad, mas por otra parte me he acobardado y lo deajo, considerando lo mucho que años atrás tengo escrito a S. M. y a su Consejo (...) y lo mucho que de mi manos a la suya dí al li. Ovando (...) y lo poco que todo ello aprovechó (Mendieta, carta ao P. Ricarte apud GONZÁLEZ CÁRDENAS, 1949, p. 353)".

Ou ainda:

En lo que toca a la ciudad y provincia de Tepeaca, adonde al presente resido (...), a lo que yo alcanzo y entiendo ninguna provincia hay más perdida ni de más confuso gobierno que ésta de Tepeaca y todo lo causa la cohabitación de españoles entre indios (Mendieta, carta ao Vice-rei D. Velasco, apud GONZÁLEZ CÁRDENAS, 1949, p. 353).

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

Na *Historia*, essa convivência odiosa também aparece no discurso indireto que vimos estudando. Mendieta, após descrever “as práticas e cultos ao demônio” que os índios faziam

antes da chegada de Cortés, conclui que foram essas práticas que levaram Deus a traçar seu plano divino, pois o pecado havia atingido proporções alarmantes e grotescas. Mas, as desgraças espanholas são vistas da mesma forma:

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

### **O conflito sobrenatural entre Deus e o diabo**

O terceiro tipo de conflito identificado é aquele entre “Deus” e “Diabo”. Essa “guerra sobrenatural” é representada por Motolinía nos relatos sobre a conversão e a resistência ao Cristianismo dos indígenas. Assim, quando se percebia que os índios já assistiam à missa, rezavam, faziam o sinal da cruz e sabiam de cór o Credo, Motolinía assinalava a vitória de Deus sobre as forças malignas. Caso verificasse que havia persistência das antigas práticas, ele constatava a resistência diabólica às investidas cristãs. Isso não significava que havia a impossibilidade da conversão ou que o diabo vencera determinadas batalhas, mas, ao contrário, reforçava a necessidade da cristianização e dos trabalhos pastorais cotidianos juntos aos nativos.

Aqui estamos estendendo a idéia de conflito: pensamos que a situação conflituosa não se dá somente no momento do contato corporal, das lutas e guerras. Ela dá-se, também, no momento em que se percebe uma disposição que pode levar às vias de fato ou aos embates teóricos. Esse é o cenário que Motolinía constrói: há a constante disposição para os conflitos, sejam eles intelectuais, “sobrenaturais” ou físicos; a possibilidade da negociação está na ação missionária, sobretudo nos domínios dos franciscanos.

Em termos práticos, como o autor da *Historia de los indios* percebia a guerra entre o Bem e o Mal? Esse atrito tomava corpo nas atividades diárias: a destruição dos ídolos representava a primeira vitória cristã. A idolatria era considerada o principal obstáculo a ser

superado para que lograsse a conversão ao Cristianismo. Logo os entreveros em torno dos ídolos indígenas são os referenciais para atestar, ou não, o sucesso da evangelização. As destruições dos ícones e dos templos e o avanço na conversão, tarefas levadas a cabo pelos religiosos, resultavam na revolta do demônio que investia contra os nativos, só sendo derrotado pela força do nome de Jesus ou pelo apego às cruzes colocadas sobre os escombros dos antigos símbolos. Assim, Motolinía deteve-se nas descrições sobre esse tema e elaborou uma narrativa teatral recheada de tensões entre as forças do Bem e do Mal:

A muchos se les ha parecido el demonio muy espantoso y diciéndoles con muchas furia: ‘¿por qué no me servís?, ¿por qué no me llamáis?, ¿por qué no me honráis como solíades?, ¿por qué me habéis dejado?, ¿por qué te has bautizado?’; y éstos llamando y diciendo: ‘Jesús, Jesús, Jesús’, son librados, y se han escapado de sus manos, y algunos han salido muy maltratados y heridos de sus manos, quedándoles bien qué contar; y así el nombre de Jesús es conhorto y defensa contra todas las astucias de nuestro adversario el demonio (MOTOLINÍA, 2001, p. 158).

Para além dos embates sobrenaturais, o conflito “Deus x Diabo” evidencia-se nos conflitos físicos entre os neófitos e as antigas elites e autoridades. A estratégia missionária adotada pelos religiosos no início de seus trabalhos foi evangelizar os filhos dos *principales* da Nova Espanha, o que, segundo Motolinía, dava resultados satisfatórios. Em geral esses garotos tinham boa disposição e gana para aprender as coisas de Deus. Desde o início, percebeu-se a resistência das elites indígenas em dar seus filhos, substituindo-os por filhos de seus empregados. Porém quando os padres ultrapassavam esse primeiro obstáculo, o resultado da conversão era positivo. Dessa forma, podemos supor duas possibilidades: a de que os jovens tiveram sucesso e converteram os antigos “sacerdotes do demônio”; ou então, que houve indisposições e uma situação de conflito permanente entre as duas gerações. Motolinía percorre os dois caminhos, porém seu relato ganha intensidade ao tratar das tensões e dos vários martírios entre os recém convertidos.

Em Tlaxcala, os frades ensinavam sobre o “verdadeiro Deus” e Ometochtli rebatia as afirmações e ensinamentos cristãos. Num dia, garotos do convento local foram se banhar no rio e, no caminho, passaram por seguidores e pelo próprio “deus do vinho.”<sup>8</sup> Os meninos

---

<sup>8</sup> Quando Motolinía denomina Ometochtli “deus do vinho”, podemos perceber a transposição de conceitos de sua cultura ( possivelmente a partir dos modelos clássicos de Dionísio e Baco) para “traduzir” a cultura do outro (Ometochtli era o deus da bebida, o *pulque*). Logo temos duas situações: a primeira é a tradução operada pelo frade, buscando a compreensão do outro a partir de conceitos e noções que são exógenos àquela cultura. A segunda é a leitura moral feita pelo religioso: “os indígenas viviam embriagados, influenciados pelo ‘demônio’ Ometochtli”, sem considerar que esse era o costume das celebrações locais e que “estar fora de si” era prática corrente nos rituais. Para uma discussão sobre a alteridade nesses termos, ver: HARTOG, François. *Op. Cit.*, p. 227-272.

afirmaram não ter medo daqueles indivíduos e, para provar, atiraram pedras contra Ometochtli até matá-lo. Ao fim, comemoraram a “morte do diabo” e causaram grande tristeza entre os súditos daquela deidade que, nesse episódio, perceberam a “falsidade de seu deus” (MOTOLINÍA, 2001, p. 249-250).

Ainda em Tlaxcala, onde Motolinía ficou por bastante tempo, ocorreu outro caso notável: o dos três meninos que foram mortos enquanto destruíam ídolos em missão evangelizadora. Antonio, Juan e Diego eram garotos recém-convertidos ao Cristianismo, porém com muito ânimo para as coisas de Deus. Tanto é que, desde cedo, iam pelos lugares mais distantes onde, segundo Motolinía, escondiam-se muitos ídolos do demônio, e destruíam tudo o que encontrassem das antigas práticas. Durante uma dessas incursões pelos templos eles foram atacados e mortos com violência. Só Antonio não morreu e tirou do silêncio esse caso. Motolinía, em tom dramático, finaliza o relato: Martín de Valencia, que havia dado a benção aos garotos antes da partida, justificou a coragem dos meninos (“¿No mataron a San Pedro crucificándole y degollaron a San Pablo y San Bartolomé no fue desollado por Dios? ¿Pues por qué no moriremos nosotros por Él, si Él fuere de ello servido?”) e chorou (MOTOLINÍA, 2001, pp. 256-9). A possibilidade de paz, aqui, residia no sucesso da conversão a partir da extirpação da idolatria. Os religiosos tinham a missão de levar adiante essa tarefa para acabar com esses desencontros.

Para Mendieta, o demônio teria criado um espelho da Igreja nas terras da antiga Nova Espanha. Essa obra satânica, ainda segundo o cronista, poderia ser observada em vários outros pontos da América:

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

As conjeturas sobre essa Igreja especular e invertida passam pelo achado de uma “Virgem Maria indígena” que, apesar de demoníaca, era igualmente branda e terna. Essa deusa, que seria mulher do Sol, era contrária aos sacrifícios humanos e, por isso, muito

adorada. Os próprios sacrifícios, motores da fé nativa, não seriam desejáveis, segundo Mendieta, mas obra do demônio.<sup>9</sup> Outra hipótese para explicar essa “coincidência” envolve a possível passagem, em tempos imemoriais, de algum apóstolo do próprio Cristo por terras indígenas, deixando uma idéia mariana que se corrompera com o tempo.<sup>10</sup>

O conflito ganharia tons ainda mais curiosos no fim dos tempos. Sendo as crenças indígenas tão fortes e arraigadas, a ponto de causar confusão no dia do Juízo Final, pois os homens perceberiam que os ameríndios tinham mais devoção a seus ídolos do que os cristãos tinham para com seu deus, que provocavam dúvidas se realmente tinham sido extirpadas: “Y en algunas partes vi yo después de cristianos, que ponían en sus sementeras muchas piedras teñidas con cal blanca o yeso, y siempre lo tuve por superstición antigua suya: aunque preguntándole a indios, ninguno lo confesaba” (MENDIETA, 1997, II, XVI, p. 215).

Mas, exatamente por serem tão devotos e tão puros, os índios se convertiam tão facilmente quando a doutrina lhes era pregada da maneira correta. Para o cronista, os índios eram “cera macia”, em cuja superfície podia-se imprimir o que bem se entendesse.

### **As divergências missionárias**

O quarto e último conflito de que aqui nos ocuparemos foi aquele entre os próprios religiosos. Nesse caso não se trata de contatos físicos ou espirituais, mas de disputas políticas, intelectuais e teológicas, das quais dependia o andamento dos trabalhos missionários na Nova Espanha. Dentre algumas situações, as disputas entre franciscanos e dominicanos ganharam destaque, sobretudo nas divergências sobre a administração dos sacramentos aos nativos. Uns e outros registraram essas desavenças e tentaram, cada qual à sua maneira, convencer as autoridades (também destinatárias das crônicas e cartas dos religiosos) da legitimidade de

<sup>9</sup> “Teníanla por abogada ante el gran dios, porque les decía que hablaba y rogaba por ellos. Tenían gran esperanza en ella que por su intercesión les había de enviar el sol a su hijo para librarlos de aquella dura servidumbre que los otros dioses les pedían de sacrificarles hombres, porque lo tenían por gran tormento, y solamente lo hacían por el gran temor que tenían a las amenazas que el demonio les hacía y daños que de él recibían (...) En esta tan celebrada diosa intercesora y medianera de los pueblos y gentes que a ella se encomendaban, parece que quiso el demonio introducir en su satánica iglesia un personaje que en ella representase lo que la Reina de los Ángeles y Madre de Dios representa en la Iglesia Católica, en ser abogada y medianera de todos los necesitados que a ella se encomiendan para con el gran Dios y el sol de justicia su sacratísimo Hijo” (MENDIETA, 1997, II, IX, pp. 198-199).

<sup>10</sup> “si no es que por ventura habiendo tenido noticia los antiguos progenitores de estos indios de esta misma Señora y madre de consolación, por predicación de algún apóstol o siervo de Dios que llegase a estas partes (como por algunos indicios que en discurso de esta historia se tocarán se presume), quedase confusa la memoria de esta gran Señora en el entendimiento de los que después sucedieron, y cayendo de un día para otro en mayores errores, la viniesen a honrar con título de semejante diosa, como por el largo curso y mudanza de los tiempos pudiera haber acaecido” (MENDIETA, 1997, II, IX, pp. 199).

suas práticas. As disputas sobre o batismo, a confissão e o matrimônio foram as mais frequentes. Em termos gerais, Motolinía acreditava que esses sacramentos eram necessários, independentemente da preparação teórica dos indígenas. Ele postulava a simplicidade nos rituais, ao contrário das propostas e críticas de alguns dominicanos.<sup>11</sup> Para autorizar sua proposta, o autor da *Historia de los indios* narrou (não sem dramaticidade) vários casos, sempre destacando a “vontade” dos nativos para o sacramento e, por vezes, a negligência de religiosos que não cumpriam com sua missão, como no caso das duas velhas que tiveram seu pedido de batismo recusado e responderam:

¿A mí que creo en Dios me quieres echar fuera de la Iglesia? Pues si tú me echas de la casa del misericordioso Dios, ¿a dónde iré? No ves de cuán lejos vengo, y si me vuelvo sin bautizar en el camino me moriré? Mira que creo en Dios; no me eches de su iglesia (MOTOLINÍA, 2001, p. 126).

Neste, como nos demais conflitos registrados por Motolinía, a possibilidade de negociação está na ação dos missionários, em especial, dos franciscanos. A recusa em confessar ou batizar os indígenas impossibilitava a conversão, o que permitia a persistência da atuação demoníaca na Nova Espanha. A Providência divina deveria ser cumprida e as negociações lideradas pelos frades menores transformavam-se, assim, na esperança para a paz, justiça e fraternidade. Se a sociedade novo-hispana assentava-se, inevitavelmente, sobre cenários de conflito, o acordo de caráter político e a convivência pacífica entre os diversos grupos encontrava saída, segundo Motolinía, primeiramente na cristianização. Assim, a estabilidade política passava pelo sucesso da conversão e pela ação franciscana para que: os indígenas não representassem ameaças à ordem colonial; o diabo fosse derrotado e se lograsse a evangelização; houvesse justiça no trato entre colonos e nativos; existisse simplicidade e efetividade nos trabalhos missionários; e assim por diante. Desse modo, Motolinía registrava as tensões e conflitos e, ao mesmo tempo, propunha o trabalho missionário paciente (“*patientia necessaria est*”) pautado no amor e fraternidade cristãos como esperança de se alcançar a paz.

Já no caso de Mendieta, muito havia mudado. O frade presenciou a instalação das primeiras perseguições às ordens mendicantes que trabalhavam junto às culturas indígenas, a

---

<sup>11</sup> Conforme podemos perceber na carta de 1554 do dominicano Andrés Moguer: “Na maioria dos lugares e em outros lugares, contentam-se em lhes dizer uma missa cada ano; veja V.A. que doutrina poderão dar a estes [índios]”. Carta de Andrés Moguer, enviada ao Conselho das Índias em 10 de dezembro de 1554. In: SUESS, Paulo. *Conquista Espiritual da América Espanhola – 200 documentos do século XVI*. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 851.

instauração do Tribunal do Santo Ofício em 1571, o confisco da crônica de Sahagun e de outras daquela natureza em 1577, epidemias que dizimaram a população indígena e o “enfraquecimento moral” do franciscanismo. A essa época, muitos *criollos* haviam adentrado a Ordem de São Francisco no México e o número de conventos urbanos aumentara, reforçando os vínculos dos religiosos com as elites locais e afastando-os dos princípios missionários iniciais, ligados ao ramo observante dos franciscanos (CUMMINS, 1986).

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

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

Na Nova Espanha, o último raio evidente dessa primeira fase foi a obra de Mendieta, escrita entre as décadas de 1570 e 1590. Quando Mendieta morreu, no início do XVII, o eixo dessa corrente de fé deslocou-se para as regiões fronteiriças ao norte do Vice-Reino (BOXER, 1989, 139). Nunca a importância franciscana esmoreceu, todavia, passou a dividir a cena com a forte Companhia de Jesus.

Mesmo assim, ao falarmos de crise, podemos causar a impressão de que ela havia tomado conta de toda a Igreja na Nova Espanha. Muito pelo contrário, a Igreja do século

XVII foi a Igreja da consolidação, distante um século da Igreja da conquista, da qual Mendieta e sua geração fecharam as portas do tempo. O conceito de crise, pois, tem que ser relativizado, uma vez que ele é muito próprio do momento franciscano e não do Vice-Reino como um todo.

### **Considerações Finais**

Como pudemos perceber, as situações de conflitos e desencontros no México quinhentista eram as mais variadas, bem como os interesses e relações de poder envolvidos. De acordo com as narrativas dos dois frades que analisamos, Motolinía e Mendieta, nesses embates era necessária a “negociação”, tendo em vista a evangelização e os cenários de paz.<sup>12</sup> Para isso, a cada situação específica eles propuseram soluções que acreditavam serem plausíveis e justas perante as exigências de suas consciências cristãs e dos interesses que permearam todo esse processo, como aqueles do Estado e da Igreja romana.

Dessa forma, e a fim de sistematizar as nossas reflexões, elencamos três pontos centrais de nosso percurso. O primeiro refere-se à *concepção providencial* que perpassa os relatos dos dois franciscanos: tudo o que se passava na Nova Espanha estava de acordo e inscrito dentro de uma ordem que ultrapassava os limites da vontade humana, inserindo-se no plano divino. Tanto para Motolinía como Mendieta, as ações empreendidas e defendidas frente às acusações de outros religiosos ou mesmo de representantes do clero secular, tinham legitimidade por pertencerem a esse plano maior. Motolinía, por meio de metáforas, conta como Martín de Valencia sonhou certa vez, ainda em Espanha, com as missões cristãs junto a povos distantes na aurora dos tempos. Por meio de seus relatos, Motolinía e Mendieta reconhecem na ação da ordem franciscana o ponto convergente dessas missões. Ou seja, o trabalho dos missionários em geral era bem visto, mas aos frades menores cabia o comando do projeto pastoral da América. Quando eles identificaram os conflitos e pensaram em soluções, houve a sugestão de que as ações e concepções dos franciscanos eram apropriadas à paz. Há, desse modo, a proposta de um modelo de conversão e, também, político: as críticas e

---

<sup>12</sup> Nas análises que faz de São Francisco, Jacques Le Goff apresenta duas idéias tidas como centrais para o santo na organização inicial de sua “fraternidade” e que correspondem aos projetos de Motolinía e Mendieta, três séculos mais tarde: a primeira sugere que a comunidade franciscana deve ser a intermediária entre o mundo celeste ideal e o mundo terrestre desordenado (p. 149); a segunda, relacionada à primeira, indica que a participação política dos frades menores, na concepção do próprio Francisco, deveria ser exclusivamente na pacificação dos atritos (p. 173). LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001. Assim, a comunidade franciscana tinha papel político central, porém a partir da noção essencial do apostolado de São Francisco: a paz. De certa forma, estas são as idéias que procuramos desenvolver ao longo deste trabalho.

juízos apontam para os ideais defendidos pelos frades menores, como: certo despojamento dos bens materiais, simplicidade na liturgia, ação pacífica junto aos indígenas, entre outros. O caminho para a construção de uma sociedade política justa tinha de passar pelos trabalhos franciscanos.

O segundo ponto trata da proposta política para América esboçada pelos dois cronistas. As situações de conflitos entre os diversos elementos (indígenas, colonos, frades, autoridades civis) que compunham a sociedade novo-hispana do século XVI eram inevitáveis e, aos frades, foi necessário pensar saídas para esse cenário. A questão foi colocada a eles: como interferir nessa realidade e, ao mesmo tempo, cumprir a missão pastoral? Ou seja, responder a essa pergunta era indicar como atuar naquela situação de belicosidade e conflitos em que os elementos se encontravam. Pelo modo como os cronistas compuseram o quadro social novo-hispano e emitiram os juízos morais sobre os indígenas, colonos e missionários, pudemos perceber a proposição de um trabalho inicial paciente de conversão dos indígenas ao Cristianismo para, em seguida, constituir um corpo político e submetê-los ao mesmo sistema de jurisdição dos colonos e frades.

A incorporação dos ameríndios dava-se a partir da cristianização o que, de algum modo, sanava parte dos desencontros observados. Logo, as “guerras floridas” seriam extirpadas, bem como as idolatrias e sacrifícios, a partir da evangelização. Os problemas gerados pelos embates entre “Deus” e o “Diabo” também teriam fim. Para os embates entre colonos e indígenas, sugeriu-se uma separação entre essas duas comunidades para que os nativos estivessem longe dos “vícios” espanhóis, sobretudo da cobiça. Dessa forma, Motolinía e Mendieta pensavam – como ponto de partida para uma proposta possível de paz – a conversão ao Cristianismo para, depois, estruturar o corpo político. A conversão devia partir, segundo os frades, do convencimento e do exemplo dado pelos próprios religiosos e, por isso, esse modelo de homem convertido vai se delineando aos poucos ao longo da leitura da *Historia de los indios* e da *Historia Eclesiástica*.

Para efeito de comparação podemos lembrar o projeto missionário e político dos Jesuítas no Brasil – sobretudo a proposta de mudanças nas missões a partir das *Aldeias* – que, como saída viável, propuseram primeiro a submissão política nos aldeamentos para, em seguida, iniciar o processo de conversão. Assim, o pensamento político, a ordenação e a disciplina foram anteriores ao pensamento religioso e ao projeto missionário. A conversão

cristã deveria ser posterior à submissão política para que tivesse efeito.<sup>13</sup> Por isso os juízos morais sobre os indígenas e colonos vão-se alterando de um caso a outro: da representação amena dos primeiros anos sobre os índios, passa-se ao canibalismo desmedido do “Plano Civilizador”. Essa alteração pôde justificar a mudança nas missões, sobretudo a alteração na teoria da conversão e a constituição política a partir do projeto das Aldeias.

O terceiro e último aspecto que destacamos é construção de uma memória dos franciscanos a partir do tema analisado, função primeira da tradição de crônica à qual pertenciam. Por meio da representação dos conflitos e das soluções propostas (e paralelo a elas), Motolinía e Mendieta constroem uma memória dos franciscanos e de sua ação na América. A ênfase nos seus trabalhos como a saída viável; a oposição criada em relação a outras ordens (como os dominicanos) e ao clero secular; a proposição do modelo franciscano de conversão como o mais apropriado; a oposição às autoridades civis; a narrativa edificante das atividades dos grandes nomes (como Martín de Valencia) e também dos grandes feitos (Colégio Santa Cruz de Tlatelolco); todos esses eventos marcam um lugar específico da atuação dos frades menores no cenário novo-hispano.

As peculiaridades da Ordem são ressaltadas e, nos ambientes de desencontros, as suas soluções ganham coloração especial, destacando-se das demais iniciativas. Assim, eles elaboraram – da missão primordial dos doze com Motolinía à morte do projeto por asfixia em Mendieta – uma narrativa onde tudo corrobora o caráter providencial de suas missões e alguns dos sucessos alcançados pelos seus métodos, como a evangelização. Quando uma “falha” é narrada, como, por exemplo, a persistência das práticas idolátricas, ela serve para acentuar a necessidade dos trabalhos religiosos, sobretudo aqueles levados a cabo pelos franciscanos.

Percorrendo esses três pontos podemos perceber como Motolinía e Mendieta conjugaram seus esforços, cada um a seu tempo e com suas necessidades específicas, com o objetivo de representar a América à sua maneira e de propor soluções semelhantes para problemas que persistiram ao longo do século XVI. Suas visões políticas do processo estão ligadas aos juízos morais lançados sobre os habitantes da sociedade novo-hispana, que estava se estruturando em meio a muitas tensões, intenções e interesses. Em nenhum momento suas práticas (inclusive a própria escrita de suas *Historias*) e reflexões éticas estiveram distantes deste cenário, assim como tais cenários não se desvinculam de suas narrativas.

---

<sup>13</sup> Em linhas gerais, nossa consideração sobre os Jesuítas segue a análise de EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno. Encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2000.

## Referências Bibliográficas

### Fontes

- MENDIETA, Jerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. 1. ed. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.
- MOTOLINÍA, Toribio B. *Historia de los indios de la Nueva España*. 7. ed. México: Ed. Porrúa, 2001.
- SUESS, Paulo. *A Conquista Espiritual da América Espanhola. 200 Documentos*. Petrópolis: Vozes, 1992.

### Bibliografia

- BARBA, Francisco Esteve. *Historiografía Indiana*. Madri: Gredos, 1992.
- BAUDOT, Georges. *Utopía e historia en México: los primeros cronistas de la civilización mexicana, 1520-1569*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.
- BERNAND, Carmen & GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo – da descoberta à conquista, uma experiência européia (1492-1550)*. São Paulo: Edusp, 1997.
- BOXER, Charles. *A Igreja e a expansão ibérica: 1440-1770*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- BURRUS, Ernest J. “Acta Del Tercer Concilio Mexicano” in *The Americas*, Vol. XV, 2, out. 1958.
- CHARTIER, Roger. *História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1988.
- CUMMINS, Victoria H. “The Church and Business Practices” in *The Americas*, Vol. XLIV, 4, abril de 1988.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno. Encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2000.
- FERNANDES, Luiz Estevam de O. *Histórias de um silêncio: as leituras da Historia eclesiástica indiana de Frei Jerônimo de Mendieta*. Campinas: IFCH-Unicamp, 2004. (Dissertação de Mestrado).
- GONZALES CARDENAS, Luis. “Fray Jerónimo de Mendieta, pensador político e historiador” in *Revista de Historia de América*. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, dez. 1949.
- GRUZINSKI, Serge. *A passagem do século: 1480-1520: as origens da globalização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- HARTOG, François. *O Espelho de Heródoto. Ensaio sobre a representação do Outro*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1999.
- KARNAL, Leandro. *Teatro da fé. Representações Religiosas no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Mendieta: novo mundo e fim do mundo”. *Revista Brasileira de História*, vol. 11, n. 22 (América, Américas), São Paulo: Fapesp/ANPUH/CNPq/ Marco Zero, Set. 1990-fev. 1991.
- LE GOFF, Jacques. “Maravilhoso” in Le Goff, J. & Schmitt, J-C. *Dicionário temático do ocidente medieval*. Bauru/São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, 2002.
- \_\_\_\_\_. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- MANCUSO, Lara Maria de Toledo. *Do passado idolátrico ao presente insolúvel – Frei Geronimo de Mendieta (1528-1604) e sua obra, Historia Eclesiastica Indiana (1596)*. São Paulo: PUC, 1996. (Dissertação de Mestrado).
- OLKO, Justyna. “Los mensajeros reales y las negociaciones de paz. El concepto de la guerra justa entre los aztecas” in *Revista Española de Antropología Americana*. Madri, vol. 34, p. 125-148. Disponível em:  
<http://www.ucm.es/BUCEM/revistas/ghi/05566533/articulos/REAA0404110125A.PDF>

Acesso: 12/12/2006.

PHELAN, John. *El Reino Milenario de los Franciscanos en el Nuevo Mundo*. México: Unam, 1972.

POOLE, Stafford. "The Church and the Repartimientos in the light of the Third Mexican Council, 1585" in *The Americas*, vol. XX, 1, jul. 1963.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.