

INTERPELANDO OS DEMÔNIOS: OS "COLLOQUIOS DE LOS DOCE" DE FRAY BERNARDINO DE SAHAGÚN

Alfredo Cordiviola (UFPE)

Historiador, missionário e político, Frei Jerónimo de Mendieta desenvolveu durante a segunda metade do século XVI a ambiciosa tarefa de oferecer um exaustivo relato da evangelização empreendida pelos franciscanos no México. O resultado desse projeto foi a *Historia Eclesiástica Indiana* (1604), obra que ficaria esquecida até o século XIX, e seria redescoberta e publicada por primeira vez pelo erudito mexicano Joaquín García Izcabalceta em 1870. A obra exhibe, na portada de cada um dos cinco livros em que está dividida, uma gravura, que ilustra os conteúdos de cada livro. Tais gravuras formam uma sequência que opera como resumo didático, edificante e ordenado, das atividades missionárias dos franciscanos. Ao todo, são seis desenhos; dois deles aparecem diante da primeira e da segunda parte do último livro, o quinto, e são os únicos concebidos por Mendieta. Os quatro restantes, produzidos também pelo autor, são cópias simplificadas das gravuras feitas por Frei Diego Valadés para sua *Rethórica Christiana*, publicada em Perugia em 1579.

Assim, no livro primeiro, a imagem (que também apareceria posteriormente no preâmbulo da *Monarquía Indiana* de Torquemada) mostra um frade acima de um púlpito explicando perante uma massa de atentos indígenas as etapas do Via Crucis. No livro segundo, uma frase em latim (“Tipos de sacrifício que nos templos dos Demônios ferozmente faziam os índios”) e uma citação do Deutero (“Sacrificavam para os Demônios e não para Deus, a deuses que ignoravam”) comentam uma cena da vida quotidiana na cidade pré-hispânica. No centro há uma espécie de pirâmide, da qual são jogados os corpos sem vida dos sacrificados; homens dançantes participam na cerimônia, e ao redor aparecem casas dispersas e mulheres ocupadas em afazeres domésticos. Na parte inferior são ilustradas algumas das plantas típicas da região.

Nesta estampa, que oferece um esboço da história moral e natural dos indígenas antes da chegada dos espanhóis, quebra-se a ordem cronológica que se havia iniciado com a primeira gravura; as condenatórias frases que a emolduram apresentam verbos em passado, evidenciando a prática de cultos demoníacos que a evangelização se proporia a desterrar. Essa referência ao passado marca um claro contraste com o desenho do livro III, talvez o mais importante de todos os que compõem a série. Intitulado “En que se cuenta como fue introducida y planteada la fe de Nuestro Señor Jesucristo entre los indios de la Nueva España”, o livro III se abre com uma imagem delimitada pelos quatro lados por uma muralha com pórticos e árvores unidas nas quatro interseções por pequenas capelas circulares. No centro uma igreja com quatro torres, de cujo interior surge a figura do Espírito Santo, sendo custodiada pelos doze franciscanos, “os primeiros portadores da Santa Igreja Romana no Novo Mundo”. Ao redor da igreja, pequenos grupos formados por um frade e alguns indígenas ilustram o vínculo pedagógico baseado na explicação da doutrina e dos mistérios. A imagem apresenta então duas dimensões: uma, descritiva, que mostra a ação catequética dos padres, e oferece uma prova testemunhal da expansão da fé em terras mexicanas. A outra dimensão, alegórica, alude a uma ordenação mística do mundo, segundo a qual o Espírito santo se dissemina lenta e inexoravelmente através da

palavra, da paciência e da persuasão dos missionários. As imagens subseqüentes serão apenas uma glosa da portada do livro III: a do livro IV, em cujo centro aparece Cristo crucificado, tenta explicar o mistério da redenção, e as duas do livro V mostram, a primeira, a glorificação dos membros principais e anônimos da ordem, abençoados pela figura de São Francisco, e a segunda (a única que não tem legenda e fala por si), o martírio dos pregadores assassinados durante a tentativa de conversão dos chichimecas.

Nessa cadeia de imagens, que operam como síntese e ao mesmo tempo como essência visível do conteúdo de cada livro, a função principal corresponde à estampa do livro III. “Lo primero que advierto al lector”, escreve Frei Joan de Domayquia no preâmbulo, “que se titula este libro *Historia Eclesiástica* porque el principal fin y materia de ella es tratar de la conversión de las almas” (MENDIETA, 1973, vol. I, p.7). A advertência deixa transparecer que a obra, mesmo vinculada às hagiografias e aos martirólogos, pretende narrar o longo e dificultoso processo de evangelização dos indígenas e a paulatina substituição das “idolatrias” pelas verdades reveladas pela empresa missionária. O foco da *História* é assim a transformação das almas, a adoção consciente por parte dos mexicanos de uma nova religião, e as estratégias utilizadas para tal fim.

É por isso que a gravura do livro III assume um caráter exemplar. Exibe um mundo simetricamente ordenado, em cujo centro reinam o espírito santo, que expande seus raios em todas as direções, o edifício da igreja, com suas firmes colunas e cúpulas, e a figura de Cristo, que sentado em nuvens oferece seus ensinamentos. Réplicas desse Cristo envolto por uma aureola luminosa, os missionários ocupam o resto da cena, situados ao redor do templo, e divididos em pequenos grupos que multiplicam a ação evangelizadora. Aparece assim Pedro de Gante, o frade leigo que antes da chegada dos franciscanos já tinha fundado em Texcoco o primeiro colégio de doutrina, ensinando o catecismo através de pictogramas. Outros missionários, também diante de pequenos grupos de fiéis, discutem a penitência, a fé, os sacramentos, ensinam a escrever, organizam aulas de canto. Entretanto, novos integrantes são acolhidos através do batismo, enquanto outros se submetem ao rito da confissão. A estampa mostra não apenas os atos em si (como o batismo ou a confissão), sendo cumpridos nesse exato momento, mas enfatiza o caráter pedagógico da ação missionária, mediante a cuidadosa explicação dos mistérios da religião representada pelos pequenos grupos unidos por uma atenta vigília. A cena é assim uma representação teatral do dia-a-dia do trabalho missionário, e ao mesmo tempo uma verdadeira didascália, que explicita um programa integral de ação a ser cumprido a perpetuidade, ou pelo menos enquanto existisse o risco de que voltassem os demônios que, com todo esse esforço, se estava pretendendo extirpar da imaginação indígena.

Nesse sentido, a gravura de Mendieta é um complemento de um outro texto singular que tinha sido escrito anos antes por outro franciscano ilustre, Frei Bernardino de Sahagún. Movido por objetivos similares (descrever um momento histórico e elaborar um panegírico da atividade missionária franciscana), Sahagún escreve em 1564 o chamado *Libro de los Colloquios*. Mas se o propósito de Mendieta (“Cícero e Demóstenes da província”, como seria chamado por Torquemada) consistia em apresentar, dentro de um marco temporal de um século, a evolução histórica desse processo de doutrinação, começando pelas viagens de Colombo e as primeiras tentativas de evangelização no Caribe, e chegando até a consolidação definitiva da ordem franciscana na Nova Espanha, as intenções de Sahagún ao escrever os *Colloquios* se circunscrevem mais modestamente a um momento preciso dessa

evolução. Não se trata, certamente, de um momento qualquer, mas de uma instância emblemática e carregada de significações, já que se refere às circunstâncias da chegada, em 1524, dos doze primeiros franciscanos às terras conquistadas por Hernán Cortés.

No mencionado livro III da sua *História*, Mendieta incorpora um longo trecho da quarta carta de relação de Cortés, em que o conquistador insistia na necessidade de convocar missionários que pudessem instruir os indígenas na fé católica. Dirigindo-se a Carlos V, Cortés solicita “que vengan a estas partes muchas personas religiosas (...) y muy celosas de este fin de la conversión de estas gentes”. (MENDIETA, 1973, vol I, p.113). Mendieta não vacila em descrever essa decisão como uma façanha memorável, “la mayor que Cortés hizo, no como hombre humano sino como angélico y del cielo, por cuyo medio el Espíritu Santo obraba aquello para firme fundamento de su divina palabra” (1973, p. 128). O pedido se referia não apenas à presença dos evangelizadores, mas também a uma incorporação massiva e planejada da Igreja como instituição no seio dos territórios dominados. Esse apelo foi atendido, como Mendieta expõe (e como o próprio Sahagún já deixara escrito na rápida resenha histórica contida no Prólogo dos *Colloquios*), mediante a promulgação de diversas bulas papais, e através da resposta das ordens mendicantes, que entenderam a chamada como uma missão providencial a ser cumprida sem dilações. Da província de Extremadura, os franciscanos organizam um grupo de doze frades que, encabeçados por Frei Martin de Valencia, aportam em San Juan de Ulúa em maio de 1524. Dois anos depois chegariam ao México os dominicanos, e em 1533 os agostinianos. Recebidos “com devoção e reverência” por Cortés, Alvarado e o resto dos capitães espanhóis, os franciscanos imediatamente se reúnem com “caciques y principales” nahuas para iniciar os trabalhos de conversão mediante a detalhada explicação da doutrina cristã.

Esses encontros dramatizam (ou seja, expõem e transformam em espetáculo) a função duplamente coercitiva e conciliadora da palavra como instrumento ao serviço do projeto de ocidentalização das Américas. Se por um lado a palavra, associada ao diálogo, à escuta e ao entendimento progressivo, aparece como o reverso das violências, das táticas e das estratégias próprias da conquista militar, pelo outro se revela como a ferramenta decisiva (quicá a única) capaz de garantir a consolidação e a perduração desse projeto global. Intermediados por intérpretes, os franciscanos (que em pouco tempo propiciariam uma verdadeira revolução lingüística baseada na alfabetização da língua náhuatl, língua que dominariam com grande destreza e na qual escreveriam e evangelizariam quotidianamente) mantêm uma série de encontros com os representantes da elite ameríndia, na tentativa de avançar paulatinamente na revelação dos elementos fundamentais do credo. Falam de Deus, do Papa, dos anjos caídos, do demônio, da criação. Nenhum aspecto relevante é deixado de lado. Os *tlamatinime* (“sábios”) respondem, interrogam, questionam os enunciados. Poucos momentos históricos permitem expor tão claramente um confronto cultural dessa natureza (León Portilla, na introdução dos *Colloquios*, lembra dois episódios similares, porém posteriores: um protagonizado pelos jesuítas e os zen-budistas no Japão em 1551, e outro, no Brasil, em 1613, entre o capuchinho Ives D’Evreux e os Tupinambá).

Dessa série de encontros realizados numa cidade do México ainda em ruínas e desconcertada pelos acontecimentos, restariam apenas algumas anotações e registros esparsos. Quarenta anos depois, outro franciscano, Bernardino de Sahagún, encontra esses documentos, cujo destino hoje se ignora, e decide reescrever os diálogos. Para essa data, Sahagún, que chegara ao México em 1529 (e portanto não fazia parte do grupo dos doze

primeiros missionários), já tinha acumulado um vasto conhecimento sobre as culturas mexicanas e um amplo domínio da língua náhuatl, através da compilação dos chamados “discursos dos anciões”, os *huehuehtlahtolli*, e de valiosas informações sobre o Anáhuac em seus mais variados aspectos (organização social e política, religião, ritos, economia, plantas, animais, historiografia, etc.). É justamente nessa década de 1560 quando articula todo esse conhecimento na sua obra mais ambiciosa, nos doze livros que compõem a *Historia general de las cosas de Nueva España*. Ambos projetos, a *Historia* e os *Colloquios*, só podem ser entendidos dentro do marco criado pelo Colégio de Santa Cruz, que começara a funcionar em 1533 e fora fundado oficialmente em 6 de janeiro de 1536 em Tlatelolco, a cidade vizinha a Tenochtitlán onde até alguns antes funcionara um importante *calmécac*.

A ambiciosa instituição fundada pelos franciscanos, que constituiria o grande campo experimental das transculturações operadas nas cinco primeiras décadas da dominação espanhola, fora pensada para os filhos da elite ameríndia segundo os ideais franciscanos de disciplina, pobreza e simplicidade; oferecia o *trivium* e o *quadrivium*, mas estava longe de ser uma instituição de ensino convencional. Seu objetivo, que nunca seria atingido, era formar quadros para constituir um clero católico indígena, propósito que o distanciava das universidades, que seguindo os modelos de Alcalá ou Salamanca, eram destinadas quase exclusivamente a espanhóis peninsulares ou criollos.

Contudo, apesar desse fracasso e das diversas crises pelas que atravessou durante o século XVI, o colégio constitui o cenário onde se desenvolve toda uma série de negociações culturais sem igual no mundo colonial. Ali os alunos aprendiam a escrever em náhuatl, em espanhol e em latim, domínio que ao mesmo tempo opera como evidência de imposição e assimilação, e como condição propulsora de respostas e práticas que acabam promovendo outro tipo de subjetividades coletivas, e novas formas de hegemonia e subalternidade. Dessa combinatória cultural intrinsecamente desigual e complexa surgem os pintores, *tlacuilos*, que ainda aplicam as técnicas de composição pré-hispânicas no desenho dos códices, mas ao mesmo tempo incorporam a perspectiva, os sombreados e as colunas platerescas para representar uma realidade sujeita a violentas e rápidas transformações. Surgem os alunos que na biblioteca do colégio lêem Salustio, Plutarco, Quintiliano e Nebrija e escrevem em náhuatl a história dos mexicanos e as versões alternativas da conquista. Dessas “experiências intersticiais”, como as poderia denominar Mabel Moraña, que, longe de revelar uma mistura harmoniosa, expõem as tensões e os conflitos inerentes ao processo de “encuentro, apropiación y reformulación cultural que acompaña la gestión imperial em América” (MORAÑA, 2004, p. 22), surgem frutos únicos como os *Annales de Tlatelolco*, as cartas de Pablo Nazareo, ou a *História* e os *Colloquios* de Sahagún.

No prefácio dos *Colloquios*, dirigido “ao prudente leitor”, Sahagún explicita o processo que deu origem à obra:

“esta doctrina con que aquellos doze apostólicos predicadores a esta gente desta Nueva España comenzaron a convertir a estado en papeles y memorias hasta este año de mil quinientos y sesenta y cuatro, porque antes no hubo oportunidad de ponerse en orden ni convertirse en lengua mexicana bien congrua y limada: la qual se volvió y limó en este Colegio de Santa Cruz de Tlatilulco este

sobredicho año com los colegiales más hábiles y entendidos en lengua mexicana y en la lengua latina que hasta agora se an en el dicho colegio criado: de los cuales uno se llama Antonio Valeriano, vezino de Azcapuçalco, outro Alonso Vegerano, vezino de quauhtitlán, outro Martin Jacobita, vezino deste Tlatilulco y Andres Leonardo, también de Tlatilulco. Limóse asimismo com quatro viejos my pláticos entendidos ansí en su lengua como en todas sus antigüedades” (SAHAGÚN, 1986, p.75).

A partir de “papéis e memórias” que registravam um esboço daqueles encontros, Sahagún, os quatro alunos, que teriam destacada atuação no âmbito educativo e administrativo da cidade, e outros quatro sábios reconstroem um texto, recuperam a palavra falada e reinventam a cena que dera lugar a tais diálogos passados. Como aconteceria com a *Historia general*, houve duas versões, uma em náhuatl e outra em espanhol. Sahagún pretendia publicar a obra, pensando na sua dupla utilidade como crônica histórica (para rememorar fatos ilustres) e manual de doutrina (para aplicar como remédio de males no presente). Vários séculos depois, uma cópia, incompleta, desses manuscritos seria redescoberta no Arquivo Secreto Vaticano¹ (1). A primeira edição seria apenas em 1924².

O texto então não apenas representa um diálogo acontecido quarenta anos antes, inserindo-se numa tradição literária e acatando as normas de um gênero, o colóquio, que estava nessa época em voga tanto nos círculos universitários quanto na literatura religiosa. O texto é uma consequência, um produto de outros diálogos, de interrogações, de revisões, de re-escrituras entre o missionário e todos seus ajudantes e consultores. Refere-se aos diálogos iniciais e originários encenando uma política atual da convivência derivada das condições criadas pela concepção e permanência do colégio. Nesse sentido os colóquios adquirem uma outra dimensão, a de prova testemunhal, que evidencia os modos e a evolução do processo evangelizador franciscano durante essas quatro décadas. Vistos desse modo, têm que ser lidos como uma alegação que se insere na peculiar conjuntura do projeto franciscano nas décadas de 1560 e 1570. Nessa época, está se encerrando o primeiro ciclo da missão, muitos dos evangelizadores iniciais estão chegando ao fim das suas vidas, o colégio de Tlatelolco tem passado por momentos de sérias crises e decadências, e as políticas oficiais da Igreja, e o próprio Felipe II tendem a questionar cada vez mais os métodos franciscanos, condenando especialmente o uso da língua náhuatl como instrumento de conversão. Precisamente a esse clima adverso, e à presença da Inquisição, deve atribuir-se o fato de que obras como os *Colloquios* ou a *Historia general* de Sahagún não fossem publicadas nesse momento³. Pensar a situação em que o texto foi escrito faz dos *Colloquios* uma peça melancólica, que, apesar da sua pretendida utilidade presente e futura, exalta o heroísmo inicial da evangelização sabendo que (ou justamente porque) estava se referindo ao ocaso de uma época.

A obra estava dividida em dois livros, cujo conteúdo Sahagún explicita no sumário. O Livro primeiro constaria de trinta capítulos, onde se narra a evolução dos encontros e os assuntos abordados. O Livro segundo estaria formado por vinte e um capítulos, nos quais eram expostas as noções principais da doutrina cristã: a imortalidade da alma, o livre arbítrio, os mistérios da fé, os sacramentos. De todo esse material, apenas perduram o prólogo, uma nota ao leitor, o catálogo dos nomes dos doze frades franciscanos, e os

quatorze capítulos iniciais do Livro primeiro. A versão em náhuatl, que não é uma tradução literal, também está incompleta ⁴

Seguindo esse plano, as duas partes obedeceriam a uma ordem, formada por uma propedêutica que prepara o caminho para a revelação da doutrina. Mas neste caso são os prolegômenos, ou seja o Livro primeiro, o que mais interessa, e o que faz dos *Colloquios* uma obra única, diferente de todos os outros catecismos e breviários que se multiplicam ao longo do século XVI. Ao exhibir o debate teológico entre franciscanos e astecas, Sahagún dá lugar a que apareçam os questionamentos, perplexidades e matizes de uma voz indígena que, representada na primeira pessoa do plural, marca um contraponto pouco usual em textos doutrinários, que são por natureza taxativamente assertivos.

Essas redarguições estorvam a uníssona fala dos franciscanos. Até o capítulo seis do Livro primeiro, o texto se desenvolve como monólogo. A voz franciscana expõe os motivos que impelem a pregação, apresenta a figura do Papa e as funções do livro divino, e consagra o poder do Deus verdadeiro. Despreza os deuses mexicanos (“¿porqué son engañadores y burladores?” perguntam, “¿porqué os atormentan y fatigan con diversas aflicciones?(...) antes son enemigos matadores y pestilenciales que no dioses”.(SAHAGÚN, 1986, p.83)). Diante destas considerações, não vacila em ameaçar seus ouvintes, afirmando que Deus universal “está en gran manera enojado contra vosotros; por esta causa embió delante a sus siervos y vasallos los españoles, para que os castigasen y afligiesen por vuestros innumerables pecados en que estáis” (1986, p.81). Também promete a salvação, se os ouvintes aceitassem a pregação: “nosotros podemos azer todo aquello que el (o Papa) puede azer para vuestra salvación, y para que alcancéis el reyno y riqueza de Dios”.(1986, p. 85). Mas isso só poderia acontecer caso os indígenas decidissem “despreciar y aborrecer, desechar y abominar y escupir todos estos que agora tenéis por Dioses y adoráis, por que a la verdad no son Dioses sino engañadores y burladores” (1986, p.85).

Após a longa escuta, no sexto capítulo os sábios astecas se apresentam no texto invocando o uso de fórmulas de cortesia convencionais, que são ainda mais elaboradas na versão escrita em náhuatl. O texto informa que houve uma deliberação entre os “sátrapas y los sacerdotes de los ídolos”, cujo resultado vai ocupar por completo o capítulo seguinte. Este é o único capítulo dos *Colloquios* integralmente protagonizado pela voz indígena. Depois de recorrer a tópicos de modéstia e humildade, os representantes se dispõem a “examinar los divinos secretos, bien ansi como si con temeridad a hurto quisiésemos entreabir el cofre de las riquezas para ver lo que está en el” (1986, p.88). A menção ao cofre e aos segredos permite inaugurar a réplica, o momento em que os argumentos prévios são observados, revistos e examinados de maneira lógica e pontual. É quando se esboça uma firme apologia dos deuses mexicanos, que, indo de encontro ao asseverado pelos franciscanos, reafirma a condição divina, a antiguidade, a sabedoria e o poder dessas entidades:

“Cosa de gran desatino y liviandad seria destruir nosotros las antiquísmas leyes y costumbres que dexaron los primeros pobladores desta tierra (...) en la adoración, fe y servicio de los sobre dichos em que hemos nacido y nos emos criado, y a esto estamos habituados y los tenemos impresos en nuestros corazones” (1986, p. 89).

O capítulo conclui com a veemente negativa dos sacerdotes astecas: “Conviene con mucho acuerdo y muy despacio mirar este negocio, señores nuestros; nosotros no nos satisfacemos ni nos persuadimos de lo que nos han dicho ni entendemos ni damos crédito a lo que de nuestros dioses se nos a dicho (...) en lo que toca a nuestros dioses, antes moriremos que dexas su servicio y adoración” (1986, p. 89).

Este aparente impasse torna ainda mais dramática a tarefa dos franciscanos, já que estes devem enfrentar um obstáculo bem conhecido pelos pregadores, a obstinação dos ouvintes. Mas os padres consideram que essa obstinação é transitória, e que se deve exclusivamente ao desconhecimento que os indígenas tinham da verdadeira palavra. A ignorância havia permitido a proliferação do culto aos demônios, e o remédio contra esse mal estava na revelação dos ensinamentos contidos na Escritura. A dicotomia, que norteia todo o colóquio, entre as falsidades e enganos da idolatria e as verdades da doutrina se insere numa outra oposição entre o passado (o tempo em que reinava a ignorância) e o presente (o momento em que os missionários inauguram sua ação pedagógica). Mas ambas as oposições, por sua vez, dependem de (e de alguma forma se dissolvem em) uma extrema convicção nas virtudes da linguagem como instrumento regenerativo.

É por isso que os *Colloquios* pretendem ir além da mera função testemunhal e não restringir-se apenas à narração dos fatos de 1524, aspirando a se converter em exemplo e referência da tarefa evangelizadora. É por isso que a forma do diálogo, que postula um entendimento entre iguais regido pelos mecanismos de persuasão e aceitação, de esclarecimento e de compreensão, é a mais propícia para enfatizar a exemplaridade do texto. Em 1524, na cena primordial da evangelização, ou quarenta anos depois, quando Sahagún escreve o texto, ou eventualmente no futuro, sempre que existisse uma nova possibilidade de revelação, os *Colloquios* podem se apresentar como um manual de instruções que ensina a agir e mostra o caminho que os pregadores devem seguir para cumprir suas missões.

Para os franciscanos, que contavam com a racionalidade dos seus ouvintes e com sua inclinação (voluntária ou forçada) a não renegar das verdades, não haveria resistência possível diante de uma boa argumentação. Como em 1524, o indício preciso, a paciência, a repetição das explanações, a insistência e a ameaça são os instrumentos capitais para definir todo embate teológico. Não se trata aqui apenas de opor duas lógicas, como no esquema dialético dos diálogos platônicos, nem de criar uma mera visão maniqueísta entre o Bem e o Mal, como no teatro moralizante. Se essas antinomias estão claramente estruturadas pelo texto, de alguma forma estão também subordinadas ao mecanismo discursivo que leva o diálogo irreversivelmente até seu desfecho.

Na lógica dos *Colloquios*, esse ponto culminante é atingido pelo anúncio e a concretização de uma frase, de um parágrafo certo, aqueles capazes de desarmar o adversário e levar a discussão para um plano em que as réplicas perdem toda capacidade de ação, e onde passam a vigorar a aceitação e o silêncio que indicam o fim da controvérsia. Porque para os franciscanos, os indígenas vivem “como ciegos entenebrecidos, metidos em muy espesas tinieblas de gran ignorancia”. Até esse momento em que se produz a revelação, “alguna excusa an tenido vuestros errores” (1986, p. 90). Mas a partir desse momento já não haverá razão para persistir na idolatria, porque a pregação anula o desconhecimento e institui um novo tempo, um tempo em que o par saber/não saber é substituído pelas preempatórias condições impostas pelos termos desobediência/castigo: “de

aquí adelante vuestros errores no tienen excusa alguna y nuestro señor Dios que os ha começado a destruir por vuestros grandes pecados, os acabará”.

Mas, como a mera ameaça não seria suficiente para encerrar a disputa, é necessário que seja pronunciado o argumento definitivo, a postulação irretorquível. É como se esse argumento constituísse o centro de gravidade para o qual convergem todas as evoluções da contenda, e onde todas as argumentações deixam de ter sentido. Ponto culminante de um raciocínio que lentamente foi atingindo sua meta, mas ao mesmo tempo abismo em que o diálogo se dissolve para passar a ser outra coisa: pura doutrina, sermão, catecismo, monólogo. Esse ponto de inflexão aparece no capítulo 15, exatamente na metade do Livro primeiro, conforme o sumário oferecido por Sahagún. Como foi dito acima, hoje apenas conhecemos os primeiros catorze capítulos dos *Colloquios*, e, portanto, a única referência ao conteúdo desse capítulo quinze tem que ser procurada no Sumário. Sahagún escreve: “Cap. quinze, en que les dan a entender que dioses eran los que adoraban”. Mas é no apartado seguinte onde fica claro que estamos diante de um momento decisivo: “Cap. Diziseys, de la alteración que uvo entre los principales y los sátrapas de los idolos tomada ocasión de lo que se dixo en el capítulo precedente: conviene a saber que sus dioses no fueron poderosos para los librar de las manos de los españoles”.

Até chegar a esse ponto, nos capítulos anteriores se elabora uma constante desqualificação dos deuses mexicanos e uma verdadeira demonologia, em que se apresenta a rebelião de Lúcifer e a saga dos anjos caídos. Insistentemente, os franciscanos explicam que os anjos que abjuraram de Deus foram assim “encarcelados en la región del ayre tenebroso, fueron hechos diablos horribles y espantables” (1986, p.92). A principal tarefa desses seres teria sido o engano e a traição: “fingieron ser dioses y a muchos engañaron y los creyeron y adoraron, y así os engañaron a vosotros” (1986, p. 92). Mesmo que houvesse na religião mexicana ritos ou conceitos relativamente semelhantes, como a confissão ou o pecado, os franciscanos tendiam a evitar a analogia, e a condenar essas práticas como paródias diabólicas, como mais um embuste causado pelos falsos deuses. O argumento exime deste modo os indígenas de toda culpa, já que haviam sido apenas vítimas de um engano que agora estava prestes a se desfazer. A maldade era atributo exclusivo dos demônios, e os *Colloquios* recorrem ao uso dos mais enfáticos adjetivos para afirmar essa acusação: aqueles seres que fingiam eram “demonios pessosimos”, “capitales enemigos”, “engañadores” (p.92), “soberbios, espantables, crueles, invidiosos” (1986, p. 93). Conseqüentemente, já os indígenas não eram idólatras por vocação nem por natureza, mas apenas por ignorância. E a ignorância, como vimos, é um mal transitório, especialmente quando se lida com ouvintes “de más alto entendimiento” (1986, p. 93). Entendendo todo paganismo como fenômeno ilusório e involuntário, os franciscanos podem assim depositar toda sua confiança nas artes da persuasão e do esclarecimento.

A prova conclusiva desses enganos que tinham padecido os mexicanos estaria evidenciada pelo fracasso daqueles que se chamavam deuses. Tais deuses, forças múltiplas e atomizadas, tinham sido incapazes de evitar a invasão e a conquista; a cidade e os templos tinham sido destruídos. Diante de tamanha convulsão, para os missionários ficava comprovada a profunda ineficácia dos demônios que, impotentes e falsos, nada fizeram. Os evangelizadores reforçam assim a idéia de ruptura, a noção de que um novo tempo estava começando, e que o passado tinha sido definitivamente sepultado pelas armas primeiro, e agora pelo anúncio da doutrina e da supremacia do Deus único e indiviso, que seria ao

mesmo tempo divindade e soberano, como anuncia a fórmula “tleotia tlatocatia” presente na versão em náhuatl⁵. Nesse ponto do capítulo 16, o desconcerto parece ser a única resposta dos nahuas; o Sumário é aqui conciso e lapidário ao mencionar “a alteração que houve”. A seguir, informa-se que no cap 21 se narram “las pláticas que hizieron los señores y los sátrapas a los doze, rendiéndose por siervos de Dios y renegando de sus dioses”, rendição que se consolida definitivamente no capítulo 26, onde os nahuas reconhecem que “los agradava mucho la ley de nuestro Señor Dios”. E, embora ainda há mais quatro capítulos até a conclusão do livro primeiro, de fato é nessa instância, com a aceitação feliz da nova religião, quando o texto atinge seu objetivo primordial e, enquanto representação de uma disputa, acaba. As ações anunciadas nas páginas seguintes reafirmam a inexorabilidade do desenlace, quando, passando da esfera mais íntima do diálogo para a cena pública da praça, os principais reúnem e destroem os “ídolos” da sua já renegada religião.

Essa destruição de imagens, demonstração mais evidente de uma doutrinação baseada nos princípios da tabula rasa, era o corolário necessário que completava a denúncia da fraqueza dos falsos deuses, e os franciscanos invariavelmente apelavam a essa política para consolidar seus avanços na evangelização. A essa estratégia, que, como era previsível, encontrava forte resistência, somavam-se os batismos massivos, a ênfase na educação das crianças (vistas como mais maleáveis e dispostas para abraçar a nova religião), o teatro edificante, as procissões e a proliferação de catecismos pictográficos e doutrinas. Semelhante arsenal de recursos provaria ser eficaz ao atingir, em poucos anos, seus objetivos de naturalizar a religião católica entre os mexicanos. Episódios como a aparição da Virgem de Guadalupe dão conta dos progressos da evangelização durante as primeiras décadas da dominação espanhola. Da mesma forma, casos como o de Don Francisco de Sandoval Acacitli, converso fervoroso, testemunham a adequação de alguns representantes da nobreza indígena às novas formas de poder e de culto⁶. Assim, apenas sete anos após a chegada dos franciscanos, Frei Juan de Zumárraga, o primeiro bispo do México, escreve que “por mano de nuestros religiosos se han bautizado más de um millón de personas, quinientos templos de ídolos derribados por tierra, y más de veinte mil figuras de demonios que adoraban, han sido hechas pedazos y quemadas”⁷.

É evidente, porém, que houve vários tipos de resistência à evangelização, e os cronistas franciscanos repetidamente expressam suas decepções e contrariedades. Dissimulação, apatia, encenação eram estratégias que denotavam a impostura das versões oficiais como a de Zumárraga. Houve também resistências violentas, claramente anti-católicas, que seriam brutalmente reprimidas, como a revolta de Mixtón (1541). Outra evidência de que não toda pregação era aceita com o mesmo fervor demonstrado nos *Colloquios* foram os muitos processos abertos contra chefes indígenas acusados de feitiçaria, poligamia ou idolatria, como o célebre caso que acabou na execução de don Carlos de Tezcoco. Diante desse quadro, o próprio Sahagún, no estúdio que dedica ao calendário mexicano, deve reconhecer que as práticas que a pregação combatia teimavam em reaparecer, e que as velhas tradições continuavam vivas na realidade quotidiana do país⁸

(8)

Certamente, proclamar a erradicação dos demônios exprime antes de tudo um desejo dos franciscanos, que, obrigados a admitir que nem sempre poderiam contar com a aquiescência imediata dos indígenas, estavam cientes de que nem toda conversão dependia

de um entendimento consensual. Dessa convicção surge a dupla função ilustrativa dos *Colloquios*. Por um lado, o texto, seguindo o modelo clássico do diálogo, exhibe a voz do outro para propiciar o esclarecimento das verdades enunciadas (através de perguntas que facilitam as explicações e organizam a argumentação). A dúvida será um elemento momentaneamente perturbador, mas afinal toda réplica, toda negação funcionarão aqui como recursos retóricos que constam apenas para serem dissolvidos pela evolução da ação narrativa, como meros empecilhos lógicos que acabam confirmando o triunfo final das postulações disputadas. Mas pelo outro lado, nestes colóquios, algumas perguntas, algumas objeções *não podem ter resposta*, e devem ser resolvidas em outro plano, mediante a invocação de frases certeiras, de intimidações, de condenas. O texto ensina a valer-se dos dois caminhos, e institui a linguagem como garante de ambas as estratégias. A voz que persuade tem também que saber intimidar porque, como os doze tinham entrevisto em 1524, os demônios estavam sempre dispostos a voltar e deviam ser permanentemente interpelados. Porque, mesmo que os deuses mexicanos tivessem sido aparentemente vencidos, os demônios eram capazes de adquirir outras formas, e podiam a cada momento ressurgir para impedir a fala, para obscurecer as idéias, para transtornar os entendimentos. Para os franciscanos, essa era uma guerra perpétua, cujo desenlace, apesar de todos os catecismos, tratados, igrejas e colégios que se multiplicavam pelo território mexicano, seria sempre imprevisível. Contra essa imprevisibilidade, contra as incertezas e as mudanças de rumo da tarefa missionária, Sahagún em seus *Colloquios*, como Mendieta em suas gravuras, aspiram a oferecer, a todos os pregadores e fiéis presentes e futuros da colônia, a gratificante e ilusória imagem de uma vitória pontual, uma lembrança árdua e feliz que possa servir como instrumento permanente para espantar demônios.

NOTAS

¹ Sobre os percalços desses manuscritos e os motivos para não terem sido publicados no século XVI, ver Duverger, Christian. 1987, p.35-45.

² Publicada por José Maria Pôu y Marti com o título “El libro perdido de las Pláticas o Colloquios de los doce primeros misineros de México”, em *Miscellanea Francesco Ehrle*, vol III. Roma: Biblioteca Vaticana, 1924, p. 281-333.

³ Ver Ricard, Robert, 1986, p. 134-135

⁴ Para uma comparação das versões em espanhol e náhuatl, ver a obra de Ana Zabilla Beaxcochea citada na bibliografia.

⁵ Os sentidos dessa fórmula são explicados em Duverger, Christian, 1987, p. 101

⁶ Ver *Relación de la jornada que hizo Don Francisco de Sandoval Acaztlí*, em García Icazbalceta, Joaquín (ed.). *Documentos para la historia de México*. México: Antigua librería portal de Agustinos, II, 307-331, 1971. A referência aparece no ensaio de Francisca Perujo “La nueva identidad de Don Francisco de Sandoval Acaztlí”, em Kohut, K, Rose, S. La formación de la cultura virreinal. I. La etapa inicial. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2000, p.319-332.

⁷ Carta de 12 de junho de 1531, citada por Perujo, op.cit., p. 324.

⁸ Ver Ricard Robert, 1986, p.398-399.

REFERÊNCIAS

CESAR, Guilhermino. *História da literatura do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1956.

DUVERGER, Christian. 1987. *La conversión de los indios de la Nueva España*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

KOHUT, Karl, ROSE, Sonia. (orgs.) 2000. *La formación de la cultura virreinal I. La etapa inicial*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.

MENDIETA, Jerónimo de. 1973. *Historia Eclesiástica Indiana*. 2 v. Madrid: Biblioteca de Autores españoles.

MORAÑA, Mabel. 2004. *Crítica impura. Estudios de literatura y cultura latinoamericanos*. Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/ Vervuert.

PERUJO, Francisca. 2000 “La nueva identidad de Don Francisco de Sandoval Acazitli”, em Kohut, K, Rose, S. *La formación de la cultura virreinal I. La etapa inicial*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, pp.319- 332.

RICARD, Robert. 1986. *La conquista espiritual de México*. 2 ed. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

SAHAGÚN, Bernardino de. 1986. *Coloquios y doctrina cristiana : con que los frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España ... : los diálogos de 1524, dispuestos por Fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores Antonio Valeriano de Azcapotzalco ... [et al.] / edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

ZABILLA BEAXCOECHEA, Ana. 1990. *Transculturación y misión en Nueva España : estudio histórico-doctrinal del libro de los "Coloquios" de Bernardino de Sahagún*. Pamplona : Universidad de Navarra.