

História Unisinos

E-ISSN: 2236-1782

efleck@unisinos.br

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Brasil

Assis Kalil, Luis Guilherme; de Oliveira Fernandes, Luiz Estevam
Ciegos o engaños: narrativas sobre a conquista espiritual do Norte da Nova Espanha
(séculos XVII e XVIII)
História Unisinos, vol. 18, núm. 2, mayo-agosto, 2014, pp. 233-247
Universidade do Vale do Rio dos Sinos
São Leopoldo, Brasil

Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=579866789014>

Ciegos o engañados: narrativas sobre a conquista espiritual do Norte da Nova Espanha (séculos XVII e XVIII)

Ciegos o engañados: Narratives about the spiritual conquest of Northern New Spain (17th and 18th centuries)

Luis Guilherme Assis Kalil¹

lgkalil@yahoo.com.br

Luiz Estevam de Oliveira Fernandes²

leof79@gmail.com

Resumo: Neste texto, buscamos entender os textos produzidos por religiosos franciscanos e jesuítas sobre a conquista espiritual do Norte da Nova Espanha sob determinados eixos interpretativos utilizados por esses religiosos. Não pretendemos identificar o que há de “indígena” e o que há de “europeu” nessas obras, como parte da historiografia já tentou fazer, mas sim analisar quais características, modelos e formas narrativas foram utilizados pelos autores para construírem suas representações dos habitantes dessa parte do Novo Mundo e, com isso, refletir sobre as relações estabelecidas entre a forma de narrar e aquilo que é narrado. Os eixos que propusemos para essas crônicas são o da “ação demoníaca/Providência divina” em contraposição ao da “agência humana/livre-arbítrio”. Ou seja, ainda que possamos identificar características próprias a determinada época e/ou ordem religiosa, não limitaremos nossa análise a tais conceitos. Dessa forma, pensamos outros elementos que também integram os relatos missionários, como a maior ou menor ênfase dada à capacidade humana, à vontade do indivíduo, ao livre-arbítrio nos registros sobre a alteridade indígena e o cotidiano missionário. Por fim, também traçamos algumas considerações acerca da historiografia sobre a conquista espiritual do Norte da Nova Espanha.

Palavras-chave: crônicas, historiografia, Nova Espanha, franciscanos, jesuítas.

Abstract: In this paper we seek to understand the texts produced by Franciscans and Jesuits about the spiritual conquest of Northern New Spain under certain interpretative axes used by those religious. We do not intend to identify what is “indigenous” and what is “European” in those texts, as part of the historiography has already tried to do, but to consider what features, models and narrative forms were used by the authors to construct their representations of the inhabitants of that part of the New World and, thus, reflect on the relations between the form of narrating and what is narrated. The axes we have proposed for the reading of these chronicles are “demonical action/Divine Providence” as opposed to “human agency/free will”. That is, even if we can identify characteristics of a particular time and/or religious order, we will not limit our analysis to this scope. Therefore, we consider other elements that are also part of the missionary accounts, such as a greater or lesser emphasis on human capacity, individual will, free will in the records on indigenous alterity and the mission’s everyday life. Finally, we also make some considerations about the historiography of the spiritual conquest of Northern New Spain.

Keywords: chronicle, historiography, New Spain, Franciscans, Jesuits.

¹ Doutorando em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e pesquisador do Grupo de Estudos “História das Américas: fontes e historiografia”, do CNPq.

² Professor Adjunto do Departamento de História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais (ICHs) da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Pesquisador do Grupo de Estudos “História da Historiografia e Modernidade” e líder do Grupo de Estudos “História das Américas: fontes e historiografia”, ambos do CNPq.

Introdução

Frei Junípero Serra, OFM, foi um homem santo. Pregou o Evangelho e arrebanhou neófitos por toda a Califórnia no século XVIII, após a expulsão dos jesuítas. Certa feita, em Huasteca, concluídas suas tarefas do dia, o religioso e seus companheiros voltavam para o colégio, quando a noite, desapercebidamente, se avizinhou. Em meio ao campo, os seráficos, com o espírito pronto para dormir ao relento, avistaram uma casa a não muita distância de onde estavam.

Lá, um homem venerável, sua esposa e filho os hospedaram e alimentaram. Pela manhã, despediram-se, abençoando aquela família tão atenciosa e amorosa. De volta à estrada, cruzaram com mascates que lhes perguntaram pelo lugar onde haviam pernoitado naquelas paragens desérticas. Ao serem informados sobre a casa que servira de abrigo aos franciscanos, os vendedores ambulantes admiraram-se: “Que casa? Em todo o caminho que andaram ontem não há casa, nem rancho; tampouco há em raio de léguas”. Surpresos, os religiosos concluíram que a Providência divina agira e que, “sem dúvida”, a família que os acolhera era a Santa Família: Jesus, Maria e José. Não à toa tamanho asseio e limpeza da casa (malgrado a pobreza), bem como o carinho com que os haviam hospedado, além do consolo interior que haviam sentido em seus corações enquanto estiveram no local (Palou, 1988, p. 43).

Perto dali, cem anos antes, o atuante jesuíta Andrés Pérez de Ribas advogara que todo o norte da Nova Espanha estava sob o domínio do diabo e que este inimigo punha “toda sua diligência”, “por meio de feiticeiros, para persuadir os *pueblos* para que se levantassem, queimassem as igrejas e que voltassem para os montes onde viviam” (Pérez de Ribas, 1944, I, p. 139). O trabalho de evangelização em tão terríveis condições foi comparado pelo inaciano ao labor missionário de São Paulo entre os efésios: “[...] a luta não era contra inimigos de carne e sangue, que se veem pelos olhos ou que se tocam com as mãos”; dava-se contra “príncipes poderosos, invisíveis”, que haviam se apoderado “do governo do mundo e que eram a própria maldade” (Pérez de Ribas, 1944, p. 344).

A se julgar pelos relatos acima, o trabalho de conquista espiritual da região ao norte da Nova Espanha ocorreu como nos demais locais do Novo Mundo: fora uma luta entre o bem e o mal, na qual o segundo, embora tentasse preservar a terra que dominara por séculos, estava fadado à derrota. Isso se daria pela ação da Providência

divina, capaz de materializar morada, proteção e alimento aos prelados da nova e verdadeira fé que para aquelas terras foram levados. Além disso, homens santos e mártires estavam dispostos a dar suas vidas para expulsar o demônio e seus asseclas de todos os recônditos onde estes se escondessem. A paisagem desértica e as agruras que dela advinham também cederiam lugar à prosperidade da agricultura e da criação de animais. O local que o diabo seca floresceria com a vinda das Boas Novas: “A guerra santa do espírito na América era travada, portanto, sobre o controle do que era ermo” (Cañizares-Esguerra, 2006, p. 121).

Mas a experiência dos missionários jesuítas, franciscanos e dominicanos que atuaram naquelas terras setentrionais ao longo dos séculos XVII e XVIII fez mais do que registrar milagres e ações demoníacas. Se essa interpretação salvífica domina e estrutura boa parte dos relatos sobre a difusão da palavra bíblica pela região, é igualmente interessante perceber que muitos trabalhos não se limitam a ela, sendo pautados também por outras percepções da realidade³. Para alguns desses escritores, o demônio nunca passara por ali; os indígenas, em estado de barbárie ou de natureza primal intocada, viviam regidos pela lei natural. Para outros, os indígenas, mais ou menos propensos a aceitar a doutrina católica e viver sob novos códigos sociais e morais que com ela se buscava estabelecer, agiam de acordo com sua vontade, seu livre-arbítrio.

Neste artigo, compararemos essas estratégias discursivas distintas para perceber quais são os resultados para o registro da alteridade indígena. Antes de analisarmos as obras, entretanto, acreditamos ser necessário enfatizar que não buscamos determinar qual desses relatos possui uma descrição mais ou menos próxima das “reais” características dos nativos ou da ação missionária na região, o que resultaria em uma hierarquização das fontes em função da “confiabilidade” do que relatam. Como apontado por Borja Gómez (2002, p. 69), autores como os religiosos aqui analisados trabalhavam com uma noção de verdade factual diferente da adotada nos séculos posteriores. Ainda segundo o historiador colombiano, a narrativa dos cronistas religiosos “não descrevia exatamente processos políticos ou históricos no atual sentido do termo, mas sim uma reflexão moral que sobredita a concordância do objetivo”.

Em resumo, não pretendemos identificar o que há de “indígena” e o que há de “europeu” nessas obras⁴, mas analisar quais características, modelos e formas narrativas foram utilizados pelos autores para construírem suas re-

³ O trabalho de Ivonne del Valle é ímpar neste tipo de abordagem. Para a autora, os missionários no norte da Nova Espanha, ao verem-se em território alheio, isolados do mundo que conheciam, “se ven obligados a asumir en sus textos el carácter de los territorios en los que se encontraban y las formas en que eran habitados”. Isto demonstraria “claramente los ‘costos’ de producción de una economía escritural que pretendía extender sus reglas y sistemas a grupos humanos ajenos a sus destinos” (2009, p. 11).

⁴ Possibilidade defendida por autores como Daniel T. Reff, para quem, “when the record is read with some appreciation of the context in which it was written, it is possible to sort out native sentiments and intentions from the ‘cultural fictions’ or instances where the Indian has been partially or wholly transformed by the weight of Western civilization” (1995, p. 69).

presentações dos habitantes dessa parte do Novo Mundo⁵ e, com isso, refletir sobre as relações estabelecidas entre a forma de narrar e aquilo que é narrado.

O papel dos religiosos na ocupação do norte da Nova Espanha

Desde os tempos pré-hispânicos, os rios Lerma e Pánuco separavam os povos sedentários, ao sul, dos nômades, caçadores e coletores, conhecidos pelo nome genérico de Chichimecas, ao norte (Cisneros Guerrero, 1998, p. 57). O território era, em si, bastante distinto, a ponto dos estudiosos chamarem a parte sul de Mesoamérica e a norte de Aridoamérica.

Tão logo terminou a conquista de México-Tenochtitlan, Hernán Cortés começou a organizar expedições em direção ao sul do altiplano, rumo a las Hibueras (Honduras), como também ao norte, chegando, de barco, ao que hoje é a Baixa Califórnia. Desde então, várias outras expedições de reconhecimento alcançaram a região californiana, mas sem fundar estabelecimentos definitivos, criando uma cultura a que os documentos de época se referem como a de “pescar pérolas”.

Outras frentes em direção ao norte também se deram ainda no século XVI. As primeiras explorações são de 1531. O impulso deu-se, curiosamente, a um movimento inverso, que chegou à cidade do México em vez de partir dela. Entre 1528 e 1536, uma desastrosa tentativa de colonização da Flórida resultou em um naufrágio e na sobrevivência de poucos homens. Entre eles estava Alvar Núñez Cabeza de Vaca, que, junto com alguns companheiros, caminhou até a Nova Espanha. Seus relatos falavam de terras hostis, repletas de índios bárbaros, mas também de Cíbola, uma rica civilização, maior ainda que a asteca. Não tardaram as expedições que rumaram ao norte em busca da mítica cidade, ainda mais depois que os integrantes da primeira delas, chefiada pelo religioso Marcos de Niza, voltaram afirmando maravilhas em relação à existência de ouro e pólvora no norte, então denominado como *Tierra Nueva*⁶ e, posteriormente, como *Tierra adentro*⁷. Essas expedições dominaram os anos 1540

e, mesmo sem acharem o tão sonhado ouro, adentraram territórios nunca antes vistos por um europeu. Na esteira delas, muitos conflitos foram travados com os nativos, especialmente após a descoberta de ricas jazidas de prata na região de Zacatecas (cf. Weber, 1992).

A partir da década de 1550, depois do advento das *Leyes Nuevas* (1542) e de desgastantes e infrutíferas guerras com os chichimecas, a estrutura da política de exploração e conquista dos territórios ao norte da Nova Espanha começou a mudar. Embora o câmbio tenha sido lento e gradual, uma vez que boa parte das *Leyes* foi questionada ou simplesmente ignorada na Nova Espanha e que as guerras contra os grupos indígenas do norte tenham conhecido momentos de trégua e recrudescimento até o século XVII, é inegável atestar pelo menos duas diferenças em relação ao modelo precedente.

Para evitar os descaminhos e problemas causados anteriormente por *adelantados* e conquistadores, o próprio vocábulo “conquista” começou a dar lugar a “pacificação”. Mais do que uma troca de palavras, tal mudança explicita o novo método de ocupação do território: primeiro, iam religiosos e os soldados que os deveriam proteger. Apenas depois de fundadas as missões, outros colonos poderiam se instalar nos arrabaldes começando a constituir vilas e *vecindades*.

A segunda mudança foi a ação de jesuítas, pela primeira vez atuando de forma maciça como missionários em território novo-hispano. Os inacianos, que haviam chegado tarde à região (1572), mantiveram-se, até 1575, concentrados na fundação dos colégios e internatos da ordem, favorecendo “o ministério da educação, sobretudo aquela voltada para crioulos e, em menor escala, a indígenas que dominavam o idioma espanhol”. Embora houvesse algumas missões entre os nativos de outras regiões que não a capital, os trabalhos pastorais dos jesuítas “se limitaram às pregações, aos sermões, às confissões e demais sacramentos realizados nas ruas, nos hospitais e cárceres das cidades”. “Como poucos missionários conheciam as línguas indígenas, a escolha ‘natural’ foi se dedicar primeiro ao que era mais familiar, seguro e próximo”, depois da malfadada experiência na Flórida uma década antes⁸ (Reis, 2011, p. 91).

⁵ Como exemplo desse tipo de abordagem podemos citar a análise que Guy Rozat Dupeyron faz da descrição dos índios hiaquis presente na obra de Pérez de Ribas: “Antes que nada pretendo que el lector no malinterprete mi intento. Si hablo de los hiaquis de ninguna manera se trata de indios verdaderos o históricos que por medio del relato del padre Pérez de Ribas pudieran reencontrarse; tampoco quiero hablar de los yaquis de la antropología y del indigenismo mexicano y la adecuación de su descripción o de su cultura actual con los hiaquis ‘bárbaros’ del siglo XVII. En este capítulo sólo intento entender cómo funciona el relato que va construyendo una figura particular – el hiaqui –, en la obra de Pérez de Ribas” (1995, p. 111).

⁶ Desde que a ocupação colonial da região começou a ser estudada, os conceitos de “Norte” e “Tierra Nueva” presentes nos documentos de época (em especial nos séculos XVI e XVII) foram abandonados pela historiografia. Refletindo os contornos dos estados formados após a independência do México, os estudos frequentemente falam em “índios” ou “evangelização” de Sinaloa, Sonora, Baixa Califórnia, etc. Neste texto, optamos por manter o vocabulário original, mostrando como as divisões na espacialidade vão sendo criadas à medida que os territórios são incorporados ao imaginário cristão.

⁷ Para um histórico do conceito e os corredores de acessos dos espanhóis ao norte desde uma perspectiva da etnogênese (cf. Radding, 2012).

⁸ “Em julho de 1566, os jesuítas chegaram à Flórida, a pedido do adelantado Pedro Menéndez de Avilés, que acabara de reconquistar o território dos protestantes franceses que ali haviam se instalado: “[...] No entanto, as condições – número insuficiente de religiosos, conflitos com os indígenas, pequeno número de fundações espanholas no local, presença dos franceses, doenças – impunham enormes dificuldades. [...] Em seis anos, o projeto de manter uma província da Companhia de Jesus na Flórida fracassou. Quando os jesuítas se instalaram no México, aquela província foi incorporada à Mexicana e alguns padres rapidamente embarcaram rumo ao porto de San Juan de Ulúa. A primeira experiência na América espanhola mostrara que estabelecer missões em lugares onde não havia instituições ibéricas era arriscado, além de estéril” (Reis, 2011, p. 76-77).

Daquele momento em diante, depois de árduo debate no interior da própria Companhia, as ações missionárias passaram a se intensificar e competir com iniciativas similares de outras ordens religiosas, em especial a dos franciscanos, com o intuito de catequizar o norte da Nova Espanha.

Ainda que as entradas de colonizadores no norte do Vice-Reino, entre os anos de 1560 e 1585, tenham ocorrido em clara desobediência às ordens reais e religiosas, as duas mudanças que apontamos acima foram consolidadas em 1589, quando o governador de Nova Vizcaya⁹, Rodrigo del Río Loza, ordenou que se levasse a termo a pacificação da província de Sinaloa por meio da implementação de uma missão jesuítica. Para isso, o governador solicitou ao vice-rei e ao superior provincial da Companhia que enviassem religiosos para a evangelização dos cahitas. Dois anos depois, os inacianos chegaram e, a partir da Missão de Sinaloa, expandiram seus trabalhos para o leste, seguindo, posteriormente, em direção à Califórnia, onde a primeira missão foi fundada pelo padre Juan María de Salvatierra em 1697.

Neste texto, buscaremos lidar com alguns dos relatos desses religiosos que tiveram papel ativo na ocupação e pacificação dos índios do norte da Nova Espanha. Não estranhemos, pois, que haverá franciscanos e jesuítas entre os autores que analisaremos quando se tratar dos territórios do noroeste, mas unicamente jesuítas quando tratarmos da Baixa Califórnia, território de exclusiva atuação dos inacianos até a expulsão da ordem, em 1767 (Bernabéu, 2000, p. 152). Apenas depois dessa data encontraremos relatos franciscanos (que levam as missões para a Alta Califórnia) e dominicanos¹⁰.

Nos itens que se seguem, centraremos nossas análises em eixos interpretativos utilizados por esses religiosos, pontuando sempre a que ordens ou períodos históricos pertenciam. Tais eixos são o da “ação demoníaca/Providência divina” em contraposição ao da “agência humana/livre-arbítrio”. Ou seja, ainda que possamos identificar características próprias a determinada época e/ou ordem religiosa, não limitaremos nossa análise a tais conceitos. Com isso, pretendemos analisar outros elementos que também integram os relatos missionários, como a ênfase maior ou menor dada à capacidade humana, à vontade do indivíduo, ao livre-arbítrio nos registros sobre a alteridade indígena e o cotidiano missionário.

Ciegos o engañados: sobre a agência humana dos indígenas

Ao apontarmos a agência humana como elemento fundamental para a interpretação dos relatos missionários,

trabalhamos com uma definição específica deste conceito. Agência, aqui, adquire o sentido de capacidade de agir segundo a própria vontade. O conceito está associado diretamente ao de livre-arbítrio. Este, por sua vez, significa a capacidade de escolher pela vontade entre o bem e o mal de forma consciente.

Santo Agostinho estabeleceu uma distinção entre liberdade e livre-arbítrio. Na tradição agostiniana, o livre-arbítrio representa a possibilidade de escolher entre o bem e o mal. A liberdade, por sua vez, é o bom uso do livre-arbítrio, quando da atuação misericordiosa da graça divina. A plena liberdade, pois, só seria alcançada quando o homem fizesse bom uso de seu livre-arbítrio, escolhendo, por vontade, o bem. A liberdade como fim, o livre-arbítrio como faculdade e a vontade como o ato decorrente das combinações feitas entre o fim e a faculdade combinadas (Reis, 2012).

Para o neotomismo dos séculos XVI e XVII, *grosso modo*, a própria consciência confundia-se com a natureza da ação humana, atestando a liberdade de ação dos homens e reforçando, pois, a necessidade de se pensar o livre-arbítrio como ética; logo, a ausência de liberdade implicaria a inexistência de moral. Entre os homens, portanto, uma ação resultaria de uma deliberação racional, livre. Em um mundo de contingências, em que provações são postas, o livre-arbítrio não pode ser visto como uma licença de Deus para que sua criação aja como melhor lhe aprovou. Antes, pelo uso da liberdade de escolha, ter-se-ia a ideia exata do merecimento da salvação e da danação.

Mas, e entre povos gentios, que ignoravam a palavra de Deus, logo o princípio maior da salvação? Stuart Schwartz refaz uma história de longa duração desde a tradição paulina de reconhecer “a possibilidade de graça divina às pessoas que viviam segundo a lei natural” (Rom, 2:13-16) até a adoção de uma postura mais radical da Igreja, a partir da patrística agostiniana, da doutrina *extra ecclesiam nulla salus*, ‘fora da Igreja não há salvação’, fórmula que não existe no Novo Testamento mas que se tornou um conceito essencial do catolicismo” (Schwartz, 2009, p. 65).

Durante os séculos XVI e XVII, ocorreram inúmeras controvérsias sobre o papel da graça, do livre-arbítrio e da Igreja na salvação, especialmente diante dos indígenas e do fato de eles nunca terem ouvido falar da Boa Nova. O resultado acabou sintetizado numa diáde entre “as pessoas com formação teológica”, que passaram ou a “justificar suas posições de tolerância e universalismo religioso recorrendo à possibilidade de lei natural como

⁹ Nome de um dos reinos fundados ao norte da Nova Espanha, mas cuja jurisdição ainda repousava sobre a autoridade do vice-rei.

¹⁰ Estes últimos, não abordados neste estudo.

caminho para a salvação" (Schwartz, 2009, p. 211) ou a condenar abertamente os índios não convertidos como inexoráveis "agentes de satá" (Delumeau, 1989).

Dentro de tais parâmetros, é possível discernir três formas de conceituar a agência indígena. A primeira delas refere-se ao registro da alteridade indígena como plenamente capaz de agir com consciência de si e dos atos praticados. Quando bem intencionados, os indígenas agiriam como que imbuídos da razão da lei natural, mostrando a misericórdia de Deus para com os povos que dele nunca tinham ouvido. Por outro lado, se mal intencionados, os indígenas podiam ser igualmente imputáveis, pois agiriam cegados pela torpeza de sua própria natureza vil.

Uma segunda forma se apresenta no registro da agência indígena, caracterizando-a como inimputável, uma vez que não haveria consciência no ato em si. Os nativos viveriam cegados pelo desconhecimento da verdade divina e da moral advinda da civilização cristã. Nessa vertente, os indígenas, ainda que portadores da luz natural, poderiam cometer atos incorretos, mas esses deviam ser fruto da falta de direção e não da vileza de seus corações, que sequer religião tinham. Espécie de topos da *cera blanda* revisitado, tal interpretação tendia a ver o indígena como naturalmente inclinado à fé cristã ou até desejoso dela, como impulso da lei natural.

Por fim, uma terceira via, na qual a agência foi registrada como ato sem plena consciência ou sem consciência alguma do que estava sendo feito, pois seus perpetradores agiam enganados pelo demônio. Logo, por mais vis que fossem as atitudes indígenas, era preciso escrutiná-las, pois antes de culpá-los fazia-se necessário pensar suas ações em meio às nefastas contingências impostas pelo diabo e por sua imensa capacidade de distorcer o caminho à salvação.

É fundamental salientar que essas três formas de representar os indígenas não são excludentes dentro das obras dos religiosos. Como observaremos adiante, em muitos casos, elas se alternam dentro dos relatos, respondendo a variáveis como a localização das tribos (locais ermos, montanhosos e desérticos ou regiões férteis), seus costumes (rituais antropofágicos, sinais de idolatria), grau de desenvolvimento (nômades ou sedentários), período de contato com os cristãos, entre outras.

Selva de fieras y cueva de los demonios

Para alguns religiosos, o fato dos índios agirem conscientes ou não de seus atos era uma questão menor. O que importaria é que a ação demoníaca regeria todas as formas de vida naquelas áridas terras, subjugando o livre-arbítrio dos homens. O domínio do maligno não se limitava aos homens da região, mas se estendia sobre a natureza e os animais. Enganados pelo diabo, os índios podiam agir de duas formas: instados por agentes do demônio, como pajés e feiticeiros, ou de forma direta, quando o diabo controlaria toda a coletividade indígena. A *Historia de los triunfos de nuestra Santa Fe*, de Andrés Pérez de Ribas, é um dos maiores exemplos desse tipo de postura em relação à atuação do demônio no Novo Mundo. Em sua extensa obra, o jesuíta descreve a região ao norte da Nova Espanha como um "império do demônio"¹¹, que exerce seu domínio nefando a partir de ações diretas na natureza (terremotos, vendavais, secas, chuvas torrenciais...) ou entre os indígenas (multiplicação das línguas para dificultar o processo de conversão), aparições em forma humana ou animal e, em especial, através de seu exército de seguidores: os feiticeiros. Para o inaciano, os nativos foram "cegados" durante séculos pelo demônio e seus asseclas feiticeiros, que espalhavam boatos, reintroduziam práticas idolátricas, fingiam curas "milagrosas" para ganhar o apoio dos ingênuos nativos e, principalmente, incitavam revoltas¹².

À atuação demoníaca dos feiticeiros soma-se a ênfase dada pelo autor aos exorcismos. A partir desses dois elementos, podemos observar que Pérez de Ribas enfatiza a passividade dos nativos diante das artimanhas do diabo e de seus representantes na região. Passividade que auxiliava o argumento do autor para o perdão dos revoltosos e o consequente retorno ao cristianismo, uma vez que, como observamos, o jesuíta defende que o verdadeiro inimigo não era o índio, mas sim "príncipes poderosos e invisíveis".

Para o inaciano, mesmo os piores feiticeiros tinham plenas condições de se tornarem bons cristãos. Em outras palavras, observamos que o jesuíta descreve as revoltas a partir de um inimigo externo aos indígenas, o que exime os nativos e, ao mesmo tempo, os espanhóis, de responsabilidade por esses eventos. Muitas vezes, as revoltas chegam a ser apontadas como sinal do sucesso do trabalho

¹¹ Expressão cunhada por Guy Rozat Dupeyron (1995) em livro que analisa o relato de Pérez de Ribas.

¹² Pérez de Ribas descreve as revoltas como frutos exclusivos da ação do diabo. O relato do processo de conversão dos Teguecas é exemplar em relação à forma utilizada pelo jesuíta para descrever a sedução demoníaca sobre os nativos: "[...] le preguntó el Padre los medios de que usaba el demonio para traerlos tan engañados, con intento de deshacer con su doctrina estos embustes. Respondió el indio convertido, que de mil maneras se les aparecía. Porque a los que les quería persuadir a guerrear y venganzas se aparecía muy feroz, y ellos le llamaban en su lengua la fortaleza; y como a señor de la [sic], le ofrecían arcos, flechas, y adargas y otras armas. A los que quería incitar deleites y torpezas, se les aparecía en forma apacible y deleitosa: y estos le llamaban, deleite y le ofrecían plumas [...] Otras veces les decía que él era el señor de las lluvias; y que como tal lo habían de llamar para que se lograsen sus sembrados y tener prósperas cosechas. Otras veces se les aparecía como rayo o espada de fuego, que cimbraba y hería el aire con grande furia y mataba de repente al que se le antojaba de los que allí se hallaban presentes: y entonces le llamaban, señor de la vida y de la muerte, y le temían más que a ella: y para aplacarlo, le ofrecían algunas cosas, rogándole, que no derramase enfermedades por sus tierras [...] De la vista de estas figuras no todos gozaban, sino los más famosos hechiceros" (Pérez de Ribas, 1944, I, p. 333).

missionário, que, ao salvar tantas almas, levavam o diabo a organizar rebeliões na tentativa de retomar o controle sobre a região. Assim, as revoltas não influenciavam profundamente o processo de conversão dos indígenas, constituindo-se apenas em um revés temporário.

Dessa forma, há na obra de Pérez de Ribas uma crença no “triunfo” inexorável da religião cristã¹³, perceptível através dos insistentes relatos de pedidos de conversão por parte de grupos nativos. Triunfo que seria fruto da atuação jesuítica, do auxílio da Coroa espanhola e, acima de tudo, da Providência divina, que atua de múltiplas maneiras ao longo do livro: desde o prolongamento da vida de nativos moribundos (para que pudessem ser batizados) até atuações na natureza (envio de pestes e terremotos que enfraqueciam as resistências à atuação jesuítica), culminando com a realização de inúmeros milagres¹⁴, concentrados nos capítulos finais de cada livro, onde foram incluídas pequenas biografias dos jesuítas da região com forte traço hagiográfico.

É importante observarmos que a presença ostensiva do demônio na região identificada por Pérez de Ribas não o leva a homogeneizar as características de todos os grupos nativos. Em vários momentos, o inaciano tenta mostrar que existem diferentes estágios de desenvolvimento entre os indígenas: desde bárbaros nômades até nações com práticas mais próximas dos ideais cristãos. Diferenças estas que influenciariam o grau de dependência dos nativos em relação ao demônio e, consequentemente, no processo de conversão. Segundo o autor, alguns índios possuem rastros de uma idolatria formal¹⁵ (relacionada a uma influência maior do demônio), enquanto outros não tinham conhecimento nenhum de Deus, nem de qualquer divindade falsa, o que facilitaria o processo de conversão (Pérez de Ribas, 1944, I, p. 138).

Cerca de um século após a publicação dos *Triunfos* de Pérez de Ribas, Miguel Venegas também reproduz

em suas obras¹⁶ a imagem do norte da Nova Espanha como local de domínio do diabo¹⁷. Isto ocorre, em especial, em obras como sua hagiografia do padre Juan María de Salvatierra e nas *Empresas Apostólicas*¹⁸. Há, em contrapartida, uma ênfase na Providência divina, que gera curas milagrosas, vitórias sobre os indígenas revoltados, melhoria nas condições climáticas, obtenção de apoio material e humano nos momentos de crise, entre outros auxílios. Assim, enquanto o diabo cria sons que atormentam os detentos de um presídio ou gera tempestades que dificultam a chegada de mantimentos e imagens sagradas, Salvatierra, auxiliado por Maria¹⁹, realiza “exorcismos” que restabelecem a paz entre os presos e protege as embarcações até alcançarem seu destino (Venegas, 1754, p. 34, 120).

Já em sua *Noticia de la California*, o jesuítia matiza a questão do poder do diabo sobre as terras da região e seus habitantes. Ainda que haja passagens relatando a atuação demoníaca entre os nativos, o autor – ou autores²⁰ – minimiza essa influência. Como exemplo, podemos citar o primeiro tomo da obra, onde há a descrição do comportamento de alguns grupos da região seguida pela ressalva de que “nem por isso deve-se pensar que estes pobres homens tinham comércio algum ou pacto com o demônio, nem que este Ihes falava” (Venegas, 1757, I, p. 109).

A despeito da atuação do demônio, Venegas reserva um espaço de autonomia para os indígenas. Assim, enquanto algumas revoltas derivam da cegueira causada pelo diabo, outras são resultado da atuação dos próprios nativos, que decidem rejeitar a conversão e, em alguns casos, matar os religiosos (Venegas, 1754, p. 62). As críticas a algumas ações dos indígenas estão relacionadas com a descrição altamente negativa feita pelo religioso sobre os habitantes do Novo Mundo (com exceção dos incas e astecas, povos mais avançados)²¹. Entretanto, essa afirmação

¹³ “Era Sinaloa una selva de fieras y una cueva de los demonios, donde habitaban millares de hechiceros. Era un monte espeso de breñas, un erialo donde no nacia planta que diese fruto, sino espinas y abrojos. Era peor que un Egipto, cubierto de tinieblas palpables. Pero como todo no se olvidó Dios de los desiertos despoblados que dijimos, había prometido a su Iglesia por el Profeta Isaías, que lo había de poblar con sus cruces, templos y altares” (Pérez de Ribas, 1944, I, p. 157).

¹⁴ Ao descrever a morte do padre Tapia, por exemplo, Pérez de Ribas afirma que os índios foram impedidos por Deus de comer o braço do religioso que, mesmo depois de morto, moveu seu corpo para fazer o sinal da cruz (1944, II, p. 177).

¹⁵ Para uma análise do desenvolvimento do conceito de idolatria e a sua utilização por parte de autores europeus ao analisarem as crenças indígenas (cf. Reis, 2012).

¹⁶ É importante ressaltar que tanto sua hagiografia do padre Salvatierra quanto a *Noticia de la California* sofreram inserções, cortes e alterações por parte de outros religiosos antes de serem publicadas. No primeiro caso, há a indicação no frontispício da obra de que ela foi “reducida á breve compendio” pelo padre Juan Antonio de Oviedo. Já no segundo, coube ao jesuíta Andrés Burriel reelaborar e publicar a obra, que levou alguns historiadores, como Beatriz Helena Domingues (2003, p. 268), a utilizar a denominação Venegas-Burriel.

¹⁷ Esta característica fez com que Salvador Bernabéu classificasse o inaciano como um seguidor das ideias de Pérez de Ribas. Apesar dessa continuidade, o historiador ressalta que Venegas traz em seus textos duas “novidades”: o esforço por estudar e classificar os aspectos religiosos dos diferentes grupos indígenas da região e suas reflexões sobre qual seria o papel do diabo no processo evangelizador da Califórnia (Bernabéu, 2000, p. 161).

¹⁸ “Venegas inventa toda una tradición demoníaca indígena, la cual clasifica para facilitar la tarea evangelizadora de sus compañeros. Los demonios pueblan toda la península y se convierten en los protagonistas de la maldad y de los obstáculos que tienen que sortear los misioneros” (Bernabéu, 2000, p. 164).

¹⁹ Venegas chega a citar o relato de um jovem indio que afirmou que, durante as noites, ele via Salvatierra conversar diretamente com Maria (Venegas, 1754, I, p. 99).

²⁰ A diferença de postura em relação à influência do diabo na região existente entre a *Noticia de la California* e as *Empresas Apostólicas* é explicada por Salvador Bernabéu como sendo o resultado da intervenção de Andrés Burriel: “El padre Burriel [...] recorta numerosas citas y alusiones a los demonios, en particular las que trataban de las concepciones del Mal por los distintos pueblos indígenas. Las recoge en parte, pero muy esquematizadas en comparación con el manuscrito original de Venegas”. Como veremos adiante, o historiador utiliza essa diferença entre os textos como uma das evidências de que teria havido entre os jesuítas um processo de declínio da crença na atuação do demônio no Novo Mundo ao longo do século XVIII (Bernabéu, 2000, p. 170-171).

²¹ “Hace, pues, el fondo del carácter de los Californios, no menos que el de todos los demás indios, la estupidez, è insensibilidad: la falta de conocimiento, y reflexión: la inconstancia, y volubilidad de una voluntad, y apetitos sin freno, sin luz, y aun sin objeto: la pereza, y horror á todo trabajo, y fatiga: la adhesión perpetua á todo linaje de placer, y entretenimiento pueril, y brutal; finalmente, la falta miserable de todo lo que forma á los hombres, esto es, racionales, políticos, y útiles para sí, y para la sociedad” (Venegas, 1757, I, p. 74).

genérica não impede que, em outros momentos, Venegas tente mostrar a existência de especificidades e diferentes estágios de desenvolvimento entre os grupos nativos que influenciam no processo de conversão. Em primeiro lugar, o religioso afirma que os índios da região da Califórnia não têm os mesmos comportamentos selvagens dos índios brasileiros, símbolo máximo da barbaridade no continente²². Em seguida, o inaciano estabelece diferenças entre os próprios californianos²³, o que dificulta interpretações gerais sobre os nativos da região.

Apesar dessa representação altamente depreciativa dos indígenas, Venegas ressalta que a Providência divina aliada à atuação dos jesuítas irá, inevitavelmente, converter todos os nativos da região, pois, apesar de suas “faltas”, existe em todos eles a luz natural e a graça divina, o que teria levado alguns religiosos a aventar a hipótese de que esses grupos seriam descendentes distantes de povos já cristianizados (Venegas, 1757, p. 75, 101). A visão de uma conversão inexorável é reforçada nas últimas páginas de sua *Noticia de la California*, onde o inaciano afirma que tanto os indígenas quanto a Companhia de Jesus e a própria Providência divina estão prontos para o processo de conversão, restando apenas o envio de mais missionários para que o trabalho seja finalizado a contento (Venegas, 1757, II, p. 563-564). Isto faz com que alguns índios, a despeito de sua barbaridade, ajam em busca da conversão²⁴.

A ênfase nessa forma de agência indígena também pode ser observada quando analisamos o papel atribuído por Venegas aos feiticeiros indígenas. Para o inaciano, muitos deles eram, na realidade, “embusteiros” que apenas fingiam ter contato com o demônio²⁵ para obter benefícios dos amedrontados indígenas:

[...] los llamados hechiceros no eran más que embusteros [...] que fingían tener poder secreto del Cielo, para hacer bien, y mal, y regularmente se metían à esto los viejos, para sacar de estos embaucamientos, y trapazas su comida, quando yà no la podían buscar por los Montes. Hacíanse Curanderos, y Maestros de los niños, abultando misterios; pero todo se reducía à necedades, y embelecos, à fin de comer, como yà se dixo en otro lugar (Venegas, 1757, II, p. 330-331).

Após a expulsão dos jesuítas, o franciscano Francisco Palou (1723-1789) também escreveu sobre a Califórnia como domínio do demônio. Seguindo os passos de seu mentor, frei Junípero Serra, Palou fundou inúmeras missões na Alta e na Baixa Califórnia, tornando-se, posteriormente, presidente de todas as missões da região. Em 1787, já de volta ao México, o seráfico escreveu uma biografia hagiográfica de Serra, com o intuito de registrar os trabalhos dos franciscanos na conversão das Califórrias e, a partir dos *exempla* dos mártires e, em especial, dos relativos ao frei Junípero, atrair novos missionários para aquela “vinha do Senhor”.

Na obra de Palou, muito mais do que a ação demônica propriamente dita, vemos referências à ação da Providência divina. Ainda assim, é possível ler que:

Porque á la verdad fueron de tan sagrado fuego las ansias de este Seráfico y Apostólico Junípero, que ni sus graves y habituales accidentes, ni la incomodidad de los continuos y dilatados viajes, ni la espesura y fragosidad de los caminos, ni la falta de su preciso sustento, ni la barbaridad de sus bozales y fieros habitadores, pudieron detener al curso á sus Apostólicas empresas. [...] [Por eso,] logró ver en sus días, en solas las nueve dichas Misiones, á cinco mil ochocientos y ocho Gentiles convertidos, y bautizados por sí y sus Compañeros, que sin temer á la impiedad de la infernal Jesabel, trabajaron con descanso baxo la sombra de tan frondoso Junípero, ayudándole á sacar á aquellas almas de la esclavitud del Príncipe de las tinieblas (Palou, 1988, p. 1-2).

Em outras palavras, as metáforas de Palou se tornam claras. Frei Junípero era um homem santo, árvore frondosa sob cujas sombras trabalharam todos os demais missionários, protegidos da ira perniciosa da invejosa e idolátrica rainha Jezabel, descrita no Primeiro Livro de Reis. Tal qual um novo Elias, Serra e seus companheiros puderam levar o catolicismo a terras distantes e livrar as almas que nela habitavam do jugo do diabo. Ainda que de forma metafórica, a ideia de que a distância das verdades bíblicas implicava a entrega ao demônio era uma observação curiosa. Para Palou, não haveria outra possibilidade: nem lei natural, nem tábula rasa; distante de Deus, posse do demônio. E uma vez escravizado é de se supor que, ainda que contra a vontade, os índios trabalhassem para o maligno senhor, obedecendo à serva de Baal.

²² O Brasil, segundo o jesuíta, seria morada dos piores tipos de comportamento adotados pelos indígenas, como a inversão de papéis (mulheres trabalhando enquanto homens repousam) e o infanticídio (Venegas, 1757, I, p. 94).

²³ “Los del Norte especialmente, así como son de genio más noble, y de capacidad más despierta, así también son de condición más blanda, y sociable, y de ánimos más dóciles à la razón, menos tercos, y menos vengativos” (Venegas, 1757, I, p. 98).

²⁴ Ao descrever o contato com os Guazaparis, Venegas ressalta que, após serem convertidos, eles resistiram bravamente aos assaltos e maus exemplos de outras nações que teriam abandonado a religião cristã devido às instigações do demônio (Venegas, 1754, I, p. 67).

²⁵ Há em seu texto, entretanto, a ressalva de que alguns deles tinham contato real com o demônio. Ao descrever a exitosa atuação dos jesuítas entre os Cochimies, Venegas afirma que ela gerou uma reação por parte do demônio que, através dos Wamas, os feiticeiros da região, enganaram os nativos, gerando um grande tumulto (1757, II, p. 399).

Nesse sentido, as poucas esculturas indígenas, como as máscaras, são interpretadas como ídolos. São raras as menções à idolatria nos relatos do norte do México, mas um deles, feito por Palou, chama a atenção. Quando instado a evangelizar os apaches, Serra teria abandonado a missão em que trabalhara nos últimos nove anos, levando pouco consigo. Entre os itens estava, como “um despojo do vitorioso triunfo que conseguira contra o inferno”, o “principal ídolo que adoravam como Deus aqueles infelizes” que agora o franciscano deixava já cristianizados e civilizados. O artefato era uma “perfeita cara de mulher”, a quem os índios Páme chamavam de Cachum, ou “Mãe do Sol”, sua principal divindade.

Cachum era feita de tecale, mármore mexicano muito transparente e branco. Ficava guardada em uma casa no ponto mais alto da serra. O acesso ao local, que Palou descreve como um “adoratório ou capela”, era feito através de uma longa escada de pedra, ladeada pelos túmulos de “alguns dos principais” daqueles indígenas:

Cuidaba de él un Indio viejo que hacia el oficio de Ministro del Demonio, y á él ocurrían para que pidiese á la Madre del Sol remedio para las necesidades en que se hallaban, ya de agua para sus siembras, ó de salud en sus enfermedades, como también para salir bien en sus viajes, guerras que se les ofrecían, y conseguir mujer para casarse, que para obtenerla se presentaban delante del dicho viejo con un pliego de papel en blanco, por no saber leer ni escribir, el cual servía como de representación, y luego que lo recibía el fingido sacerdote se tenían ya por casados. De estos papeles se hallaron chiquibutes o canastos llenos, juntos con muchísimos idólicos, que se dieron al fuego, menos el citado ídolo principal (Palou, 1988, p. 34).

O ancião que guardava a imagem de Cachum foi descrito como muito devoto e zeloso de seu ídolo. Quando os missionários chegaram e organizaram as populações da área em cinco missões, foi dada ordem aos soldados que queimassem as antigas moradias dos índios para evitar que eles retornassem ao seu modo de vida anterior. O sacerdote do demônio guardou, então, seu precioso objeto de culto em uma caverna. Executando ordens, as casas foram queimadas, exceto a antiga capela, que, malgrado os objetos inflamáveis com que era feita, se recusava a ser consumida pelas chamas. O sargento, espantado, na quinta tentativa de atear fogo ao lugar exclamou “peguen fuego en nombre de Dios, y de su Santísima Madre”. Após a invocação divina, a casa incendiou-se e foi rapidamente consumida, saindo dela “uma grande fumaça fétida e es-

pessa, que os deixou assombrados e temerosos, sem saber o que ali havia”. Mais tarde, quando já catequizados, os índios, voluntariamente, entregaram Cachum ao frei Junípero, que a levou para o Colégio de San Fernando, “para memoria de la espiritual Conquista” (Palou, 1988, p. 35).

Acudían todos con mucha diligencia

Neste segundo caso, os índios também são tachados de bárbaros pelos cronistas. Estes até poderiam considerá-los como vis e de natureza torpe, mas o mais comum é relativizar as ações dos nativos, mostrando-os como essencialmente bons e pueris, obedientes, calmos e cordatos, felizes com a presença dos missionários e propensos à (quando não desejosos da) conversão, como no esquema de tábula rasa ou de *cera blanda* tão comum no século XVI.

Os índios, dentro desta lógica, são vistos pela ótica da lei natural. Ou seja, mesmo sem o conhecimento das verdades do Evangelho, viviam em situação análoga à edênea em termos de inocência, embora a aridez de seu meio e, principalmente, a ausência da palavra de Deus fossem fatores que impedissem a concretização da alegoria paradisíaca. Esses relatos, implicitamente, revelam uma atuação da Providência divina na conduta dos índios que, longe do demônio, quase imunes a ele, viviam de forma inocente, à espera da revelação da verdade cristã.

Tal raciocínio poderia estar presente, sem a sofisticação teológica, em textos civis, que retiram a culpa dos índios até mesmo quando estes se revoltavam contra a presença de forasteiros. Como no caso de Mota de Escobar, um *criollo* que já havia morado em Chiapas, Puebla, México e Michoacán, quando, frente à rebelião dos chichimecas, em 1602, escreveu: “Y llegando procuré enterarme de los motivos que tuvieron estos bárbaros para rebelarse, y hallé con verdad ser excesos y malos tratamientos de encomenderos y mineros [...]” (Dussel, 1979, p. 100). Ou seja, os índios, bons por princípio, apenas tornam-se violentos quando reagem a uma ameaça externa capaz de removê-los de seu estado árcade anterior à chegada dos colonos.

Um dos principais representantes desse tipo de interpretação é Juan María de Salvatierra, precursor da presença jesuíta na região ao norte da Nova Espanha²⁶. Logo em suas primeiras cartas, após se estabelecer no Novo Mundo, o inaciano relata que os nativos, contrariamente ao que se imaginava na Itália, “no son bárbaros, como lo piensan tantos, sino hombres como nosotros, nosotros como ellos” (González Rodríguez, 1993, p. 250). Imagem que é reforçada em missivas posteriores, como

²⁶ Para informações biobibliográficas sobre o missionário milanês (cf. González Rodríguez, 1993).

em sua relação enviada ao padre provincial Antonio Xardón (c. 1709-1710). Nela, os indígenas são descritos como seres sem nenhum sinal de idolatria ou presença do demônio e ávidos por se tornarem cristãos. Segundo o religioso, os nativos recém-convertidos abraçam tão prontamente a religião que levam diariamente novos gentios para receberem o batismo, além de insistirem para que os padres permaneçam em suas terras²⁷. A agência indígena é ressaltada apenas em direção à conversão. Atitudes e comportamentos reprováveis são vistos nestes relatos como fruto não da atuação do demônio ou dos próprios nativos, mas sim da falta de religiosos e de referenciais que balizassem as vidas desses homens.

Não podemos limitar, contudo, a obra de Salvatierra a esta leitura. Em suas mais de mil cartas, o inaciano milanês apresentou diferentes imagens dos nativos da região. Em alguns de seus relatos, Salvatierra ressalta que a região está “entupida de demônios”, cuja atuação atrasa ou desfaz os avanços do cristianismo (ainda que a vitória final esteja garantida pela atuação constante da Providência divina através, principalmente, das ações de Maria e de Francisco Xavier)²⁸. Dessa forma, acreditamos ser inviável identificar “a” representação feita por Salvatierra sobre os habitantes destas terras, uma vez que ele nem mesmo acredita ser possível reunir todos os índios ao norte da Nova Espanha dentro de um único grupo²⁹, o que impediria afirmações categóricas e homogêneas.

Por outro lado, a percepção do norte como terra absolutamente ausente de demônios pode ser observada nos relatos do seráfico Francisco Garcés, que viajou por boa parte dos territórios de Sonora, Arizona e das Califórrias, entre os anos de 1768 e 1781. Espanhol de nascimento, o franciscano é mais conhecido por ter nomeado o Rio Colorado do que por ter sido martirizado no fim de sua vida ou por ter, além de catequizado índios e “civilizado” espaços, estabelecido rotas de comunicação entre os distantes assentamentos do Novo México e da Califórnia.

O registro de suas cinco “entradas” se deu na forma de um diário, dos quais apenas cópias são hoje conhecidas. Quando esteve entre os Opa pela primeira vez, Garcés relatou que, depois de mostrar passagens bíblicas e imagens de Nossa Senhora, e de rezar com os índios, perguntou-lhes se eles desejavam ser batizados e ter padres em suas terras. A resposta foi enfática: “Sim”. E quando se dirigiu ao ancião da tribo e lhe perguntou se gostaria de se juntar

ao grupo para que o “señor comandante” pudesse, “em nome do rei”, eleger um governador ou alcaide e, com isso, instalar justiça na região, o índio lhe redarguiu: “Behold, the justice is to punish the bad; but none of us being bad, for what is the justice? Already have ye seen, Españoles, that we steal not, neither do we quarrel, and though we be with a woman we take no liberty of doing anything wrong” (Garcés, 1900, p. 121-122).

Apesar de mostrar os índios como voluntariamente desejosos da conversão e bons por essência, conchedores do conceito de justiça, Garcés relativiza tal informação: “I do not believe all that of their goodness”. Ainda assim, ao serem perguntados sobre o que sabiam de seus ancestrais, os Opa, tão sérios quanto os Pima, relataram o mesmo que outras nações, afirmando conhecimento do dilúvio e da criação. E depois acrescentaram coisas sobre sua própria religiosidade, mas que eles próprios “do not understand such things well” (Garcés, 1900, p. 122).

Ao fazer um balanço de todas as suas entradas, Garcés concluiu: “No vestiges of religion have I found in any of these nations; that which I have seen is only some sorcerers, and no doubt they have their superstitions (abusiones); but I persuade myself that among them there is no formal idolatry” (Garcés, 1900, p. 446-447). Portanto, a própria falta de religião servia de indício da bondade indígena ou do fato de estarem predispostos a aceitarem a verdadeira fé.

Tal associação entre falta de religião e bondade indígena e/ou ausência do demônio não foi exclusividade de franciscanos. Homem que nunca esteve entre as nações indígenas do norte, o ex-jesuíta expulso Francisco Xavier Clavijero escreveu sua *Historia de la Antigua o Baja California* no exílio. Publicado em Veneza, em 1789, o texto é uma reflexão sobre os relatos de Venegas, Salvatierra, Eusebio Francisco Kino, Juan de Ugarte, Francisco María Piccolo, Fernando Consag e outros (com muitos dos quais o autor afirma ter conversado e checado as informações citadas). De forma geral, o inaciano é claro em afirmar que entre os califórniros não havia sinais aparentes de religião; logo, não deveria haver religião em si³⁰. Tampouco os sacerdotes índios eram bruxos ou comandavam uma religião ou ainda “faziam qualquer tipo de comércio com o demônio” (Clavijero, 1988, p. 30). Em uma espécie de silogismo, o padre comparava a paisagem simples, rústica, à sua gente igualmente simples, habitando um mundo

²⁷ “Y en tres ocasiones se bautizaron 55 párvidos; despaché la mitad y los otros chiquitos y chiquitas. Y en este primer bautismo que se hizo el domingo 27 después de misa, dieron al bautismo 31 párvidos con tal gusto de sus padres y madres que todos querían ser los primeros a entregar los hijitos. Y hasta los mismos chicuelos se hincaban de rodillas aguardando el agua [...] Y enternecido de ver el llamamiento de esa gente, obra de la mano de Dios, me detuve con ellos sin querer ir a comer a bordo” (González Rodríguez, 1997, p. 249).

²⁸ “[...] está todo el infierno en arma, y todo el camino desde aquí á México tupido de Demonios, para impedir esta Conquista; pero no vencerá, no vencerá, sino que sin duda vencerá á San Francisco Xavier” (in Venegas, 1754, p. 126).

²⁹ Para ele, haveria três grupos distintos: os verdadeiramente fiéis e amigos, os abertamente inimigos e os titubeantes (González Rodríguez, 1993, p. 260).

³⁰ “En cuanto a la religión, artículo esencial en la historia, poco es lo que podemos decir, porque no la había entre los califórniros. No tenían templos, altares, simulacros, sacerdotes ni sacrificios, y por tanto no se halló entre ellos ningún vestigio de idolatría, o de culto externo a la Divinidad” (Clavijero, 1988, p. 28).

identicamente elementar. Sem religião, não poderia haver bruxos e sacerdotes, apenas charlatães que gostariam que suas conexões diabólicas fossem reais, mas que, em realidade, apenas fingiam para enganar os nativos³¹.

Nesse mundo registrado pelo jesuíta de Veracruz, a razão natural, indício da presença de Deus, podia ser claramente percebida:

Tenían sin embargo alguna idea de un Ser Supremo, creador del mundo, pero tan oscuro y confusa como en otros pueblos bárbaros, y desfigurada con mil despropósitos, necedades y puerilidades. [...] No puede dejar de causar admiración el hallar en los dogmas de los bárbaros californios tantas señales, aunque desfiguradas, de las verdades cristianas (Clavijero, 1988, p. 28-30).

Ou seja, com um bom jardineiro, o cultivo da fé (Cañizares-Esguerra, 2006, cap. 1) se daria sem maiores percalços: um missionário tenaz e persistente seria capaz de reorientar tais “sinais da fé”, corrigindo-os e emendando-os. As metáforas com referências a elementos da natureza não são fortuitas. Vimos que a presença do demônio podia estar associada à natureza. Agora, ficará claro que também a ausência completa do diabo podia estabelecer uma relação intrínseca entre fé, nações indígenas e natureza.

Fr. Juan Domingo Arricivita, biógrafo de Garcés, registrou, em 1792, que, quando chegou a San Xavier del Bac, o servo de Deus estava no ponto mais distante ao norte que um missionário já havia chegado. Portanto, aquela missão praticamente não tinha defesas contra as incursões dos apaches na fronteira. Lá, as “condições naturais do clima” eram muito hostis à saúde e à vida, pois a água é alcalina “and the air is constipating, so that all who go there to live are subject to very severe chills and fevers, of which many die, and those who survive are reduced to skeletons” (in Garcés, 1900, p. 5-6). Como consequência de tão terríveis condições, os índios fugiam em direção às missões, buscando conforto e, com isso, se convertiam.

O próprio Garcés pensava de forma similar e associava o prosperar da palavra de Deus à instalação da agricultura, por exemplo. Era como se houvesse, via Providência divina, uma predisposição da natureza em

tornar-se abundante para que a natureza dos índios se abrisse ou se confirmasse para a conversão³²:

Here the Indians raise all sorts of grain (semillas), and regularly two crops each year, whether the season be good or bad; but apparently (según vimos – according to what we saw) an acequia can be brought from the river, which, as it already has been joined by the Rio de la Asuncion, always carries much water. [...] Having shown them the Virgin and the lost soul, I preached through an interpreter, because their language is not Pima, but Yuma. I asked them if they wished with all their heart to be Christians and to admit the padres in their land, and they replied very cheerfully, “Yes.” Here we remained the 9th and 10th days (Garcés, 1900, p. 116).

Tan bárbaros y atrevidos

Nesta terceira forma de registro há a percepção da capacidade indígena de se organizar, tramar, ter engenho (ainda que usado para seu próprio mal ou o dos colonos). Embora rotulados como bárbaros e maus, há um reconhecimento implícito de que eles, pelo menos em alguns momentos, não são influenciados por nada ou por ninguém, seja deste mundo ou não, na hora de tomar suas decisões como grupo. Há autonomia nas decisões. Como em todos os outros casos, encontramos dificuldades em estabelecer uma leitura unívoca tendo como base a ordem religiosa a que pertence o autor ou a época em que escrevia.

Vejamos a obra do franciscano José Arlegui, de 1737. Assim como em vários relatos citados anteriormente, a *Crónica de la Provincia de N.S.P.S. Francisco de Zacatecas* apresenta o diabo como o principal responsável por muitas das insurreições indígenas. Esta visão está presente na descrição do contato dos franciscanos com os grupos da região de San Juan del Río. Arlegui afirma que as conversões e a construção de igrejas foram interrompidas pois os nativos teriam aceitado romper o contato com os religiosos após a aparição “en forma visible” do diabo³³.

No entanto, a obra de Arlegui não corrobora a imagem da região como um “império do diabo”. A atuação demoníaca é limitada por dois fatores. Em primeiro lugar, a vitória da religião cristã é descrita como um movimento

³¹ “Los principales propagadores de estas doctrinas eran ciertos charlatanes que [...] hacían[se] de doctores enseñando los dogmas a los niños; de médicos aplicando remedios a los enfermos, y de adivinos fingiéndose inspirados del cielo y confidentes de los espíritus. Algunos los han honrado con el nombre de sacerdotes, otros los han infamado con el de brujos, pero ciertamente no eran ni uno ni otro. No sacerdotes porque no hay sacerdocio donde no hay culto de la Divinidad ni ejercicio alguno de religión; no brujos porque en virtud de los informes dados por los misioneros más hábiles, se sabe que no tenían comercio alguno con el demonio, aunque por su propio interés fingían tenerle. Sin embargo, eran muy embusteros y malvados, y opusieron grande resistencia a la introducción del Evangelio” (Clavijero, 1988, p. 30).

³² Palou, na mesma toada, revela-nos que as paragens habitadas pelos Pame eram sumamente ásperas, embora cercadas de pueblos cristãos (1988, p. 26). Depois da ação misionária, tendo sempre à frente o exemplo do padre Junípero, naquela área, cheia de bons cristãos, passou a haver “abundancia de cosechas, aumento de ganados y bestias, y que quedasen instruidos y civilizados los que antes se congregaron bárbaros y bozales” (Palou, 1988, p. 26, 34).

³³ “[...] el demonio displicente de los espirituales aumentos, sembró la cizaña de su infernal astucia en la labor de la Iglesia para que no creciese la mies con detrimento de su diabólica monarquía, y viéndose de los indios que aún no se habían convertido, quiso hacer un escandaloso motín para destruir de una vez lo que habían edificado nuestros religiosos” (Arlegui, 1851, p. 35-36).

inexorável, que já vinha acontecendo graças aos esforços dos seráficos com o auxílio da Providência divina³⁴, que se revela de diferentes formas, especialmente através dos múltiplos milagres descritos pelo autor³⁵. A descrição da revolta dos Tepeguanes é exemplar. Nela, Arlegui afirma que muitas imagens sagradas foram profanadas pelos indígenas (dentre elas, uma estátua de Jesus que teria sangrado após ser flechada). Além disso, a imagem permanecia imóvel diante dos esforços dos espanhóis, situação só alterada com a chegada de um franciscano que, sozinho, conseguiu levantá-la (Arlegui, 1851, p. 56-57)³⁶.

Além disso, em alguns momentos da *Crónica*, a influência demoníaca é minorada em detrimento da ênfase na agência indígena. Ao descrever a revolta dos índios de Colotlan, Arlegui aponta que ela é fruto da barbaridade e do atrevimento dos nativos. O franciscano chega a afirmar que os indígenas se rebelavam com a certeza de que seriam perdoados futuramente³⁷, o que mostra uma relação muito mais complexa entre nativos e religiosos.

O fato dos indígenas organizarem algumas das revoltas já esperando pelo perdão insere esse tipo de manifestação dentro de um plano maior de negociação com a Coroa e a Igreja. Dessa forma, enquanto autores como Pérez de Ribas enfatizam a submissão dos índios às ordens diabólicas, e outros, como Salvatierra, limitam a agência indígena apenas ao processo de adoção do cristianismo, Arlegui aponta para um indígena que, ainda “cego” em relação à nova religião, deixa, em certos momentos, de ser enganado pelo demônio para agir em função de seus próprios interesses.

A ênfase na agência indígena apontada em determinadas passagens da obra de Arlegui também pode ser observada na já abordada obra de Clavijero sobre a Califórnia. Nela, os feiticeiros são descritos como mani-

puladores da boa fé dos demais nativos ao fingir terem negócios com o demônio. Ao agirem dessa maneira, eles tomam proveito das situações e veem na introdução do Evangelho um problema para seu modo de vida, sendo, por isso, caracterizados pelo inaciano como vis e maldosos. Indubitavelmente, entretanto, estes índios são descritos como agentes capazes de exercer seu livre-arbítrio.

Nessas vicissitudes dos nativos estava sua capacidade de agir. Nas inúmeras revoltas indígenas que narra, Clavijero segue sempre o mesmo modelo: não há uma incitação demoníaca qualquer para a causa da revolta. São sempre decisões mesquinhas de um grupo que levam os demais à rebelião. Não há ninguém cego ou enganado pelo demônio, embora haja desumanidade, vícios, pecados e barbárie por parte da natureza indígena. As revoltas ocorrem porque a nova religião lhes proibia a poligamia, impunha-lhes disciplina, regulava-lhes a ração de alimentos³⁸.

Da parte dos padres (e até dos soldados), em todas as revoltas, há bravura e perseverança na fé; logo, há presença da Providência divina, que avisa aos missionários o que lhes espera ou os protege com objetos ou locais abençoados³⁹; ou, mesmo quando há mortes entre os cristãos, estes padecem como mártires ou em olores de santidade.

Tal fórmula da morte hagiográfica está presente na imensa maioria dos relatos analisados. Ao narrar a morte de Garcés, por exemplo, frei Domingo Arricivita escreve que o santo padre já sabia que algo estava errado quando chegou ao rio Colorado, em agosto de 1779. Tentou persuadir os índios que desistissem de seu intento de se rebelar, mas estes não o ouviram e lançaram um grito de guerra. Ainda assim, Garcés pôde contê-los com sua presença. Essa tensa trégua durou os dez meses seguintes, quando nem as sábias palavras do seráfico

³⁴ “[Os franciscanos] penetraron lo vasto de estas soledades. Llevando por norte de sus operaciones á Cristo crucificado, y por viático la Divina Providencia, con cuyos suaves y dulces medios redujeron á la obediencia de la monarquía de España la innumerable gentilidad que habitaba en tan ásperas y dilatadas distancias, que aunque á fuerzas humanas pareció entonces, y aún parece ahora cosa inaccesible, lo consiguieron con facilidad, auxiliados de quien lo puede todo” (Arlegui, 1851, p. 10).

³⁵ Ao longo da Crónica, Arlegui cita inúmeros relatos de estátuas que sangram e mudam de lugar, cor ou peso, curas milagrosas tanto de índios quanto de religiosos, ressurreições (como a de uma indígena que havia ofendido um seráfico e voltou à vida apenas para pedir perdão), mortos que pedem pelo batismo, entre outros.

³⁶ Esta, assim como outras passagens da Crónica, mostra os franciscanos como os escolhidos pelos desígnios de Deus para cristianizar os indígenas da região. Argumento semelhante é defendido por autores jesuítas, como Pérez de Ribas, para quem “esta conquista de gentes que no eran y de que nunca se había habida noticia, tenía Dios reservada hasta estos tiempos para los hijos de nuestra Compañía, en que el mismo señor les abrió la puerta para su entrada” (in Dupeyron, 1995, p. 55).

³⁷ “Tan bárbaros y atrevidos son los indios que habitan toda esta tierra de Colotlan y sus conventos, que en un pueblo de visita llamado Nastic, de este que referimos, hicieron sus juntas todos, en que después de haber decretado quitar la vida á su capitán protector, determinaron alzarse con la tierra, y matar á algunos de sus ministros. Llegó el aplazado día de su diabólico intento, y juntándose más de cuatro mil indios en el pueblo de Colotlan, prendieron osadamente al capitán Silva, su protector, y sin que pudieran los padres remediarlo, por estar temerosos de perder la vida, á su vista le dieron garrote en un nopal, y le flecharon [...] habiendo muerto muchos indios, se retiraron estos á la Serra, con mucha pérdida de los suyos, y desde ella pidieron perdón de su bárbaros insultos; y como sin haber hecho un castigo ejemplar en los que fueron causa del motín, se les concedió lo que pedían, sin limitación alguna, cada día ejecutaron mas maldades con la confianza del perdón, aunque ejecutén los más atroces delitos; sucedió esto el año de 1704” (Arlegui, 1851, p. 82).

³⁸ “Los bárbaros ansiosos del pozole y queriendo mayor cantidad de la que diariamente se les daba, le pedían primero con oportunidad, después comenzaron a disgustarse y de aquí pasaron a hacer algunos pequeños hurtos. Los esfuerzos de los españoles para impedir estos desórdenes no sirvieron sino de inflamar mas el apetito y el enojo de los indios, los cuales confiados en su número, superior con mucho al de los españoles, se determinaron a quitarles la vida y apoderarse de todos sus bienes. Entre los bárbaros había algunos mas cierdos y de mejores inclinaciones que reprobaban aquella ingratitud y excesos de sus paisanos; pero no pudieron apartarlos de su bárbara resolución. Los conjurados antes de declarar abiertamente la guerra se echaron sobre la pequeña manada de ovejas y cabras que había llevado el padre Salvatierra, y dieron también a entender que querían asaltar el campo de los españoles” (Clavijero, 1988, p. 42).

³⁹ “[...] Llegada la noche se dirigieron todos al pabellón a dar gracias al Altísimo por la victoria. Ellos mismos se admiraban de que siendo solamente diez, hubiesen podido defenderse de un tan excesivo número de enemigos empeñados en su ruina, y libertar su vida sin recibir daño alguno de tantas flechas y piedras. Creció su admiración cuando observaron que casi todas las flechas se habían ido a clavar en la base de la cruz que estaba delante del pabellón, por donde quedaron de tal manera persuadidos de la protección divina, que se resolvieron perseverar en aquella empresa aunque no recibiesen los auxilios que esperaban” (Clavijero, 1988, p. 43).

foram suficientes para impedir a ação deliberada e pre-meditada dos revoltosos. O hagiógrafo nos revela que Garcés poderia ter fugido, mas que sua vida também era pautada pelo mesmo livre-arbítrio que rezava a dos índios. Ele, contudo, como um “homem de Cristo”, escolheu a liberdade de permanecer ao lado de seu Senhor e obter a morte “como sua recompensa”:

Life and death he regarded as equally good for his soul. For, if his life should be spared in the revolt of the Indians, with his life would he pay the debt he owed to the Lord; if he should die therein, in this way would he go to his reward, shedding his sacrificial blood; so he neither feared death nor sought to save his life. If the Master should not permit them to kill him, his whole life was to be employed in his apostolic ministry and in preaching the Gospel; if it were His holy will that he should lose his life, he would go straight to glory (de repente lograria verle en la Gloria), and be freed from all the calamities of this life (in Garcés, 1900, p. 6).

Considerações finais

Os estudos sobre o norte da Nova Espanha são, normalmente, feitos a partir de um viés de história regional⁴⁰, marcado pelo grande esforço por parte de universidades locais (tanto do norte do México como do sudoeste dos Estados Unidos) de recuperação de fontes, montagem, organização e publicação de acervos documentais e estudos etnográficos.

Houve, desde as publicações pioneiras de León-Portilla (1995) sobre a Baixa Califórnia e de Rodríguez-Sala *et al.* (1993, 1995, 1997), sobre o setentrão mexicano, um imenso salto quantitativo e qualitativo nas pesquisas sobre a região. Ainda assim, esforços de sistematização de grupos de textos ou de autores são mais raros. Um dos precursores foi Warren (1962), que, ao analisar os relatos dos jesuítas sobre a presença da Companhia de Jesus na região de Sinaloa e Sonora, identificou um pessimismo crescente em relação às conversões de indígenas⁴¹. Warren defendeu também que houve uma especificidade na

atuação dos inacianos no Novo Mundo (marcada por um “internacionalismo” e por uma “visão mais ampla” em relação às missões) e, dentro da ordem, uma diferenciação entre os jesuítas espanhóis e alemães (fruto, talvez, de uma “formação mais científica” por parte dos teutônicos).

Estudos mais recentes incluem o artigo de Beatriz Helena Domingues, que, a partir dos relatos de Venegas e Clavijero, analisou a conjugação de preocupações espirituais e temporais entre os jesuítas que escreveram sobre as terras ao norte da Nova Espanha. Segundo a autora, ambos os religiosos “vinculam o progresso material do empreendimento colonial ao sucesso do projeto missionário”, tornando as missões um projeto viável para a evangelização, mas também para a Coroa (2003, p. 262)⁴².

Outro exemplo são os textos de Salvador Bernabéu Albert (2000, 2009). Neles, há um alargamento do escopo temporal e das fontes documentais, a partir do trabalho com relatos jesuíticos de diversas naturezas ao longo de dois séculos. Em seu artigo sobre o “diabo na Califórnia”, o historiador espanhol identificou um processo de ascensão e queda da presença do demônio nos relatos de inacianos que atuaram e/ou escreveram sobre a região ao norte da Nova Espanha⁴³. À identificação de um roteiro linear em relação à presença do diabo nos relatos jesuíticos da região segue-se a tentativa de relacioná-lo com as mudanças na mentalidade ocidental apontadas por Robert Mandrou. Diante disso, a visão “moderna e cética”⁴⁴ identificada pelo autor não teria relação nenhuma com o contato com os indígenas da Califórnia nem com os desdobramentos das missões na região, mas seria simples reflexo de uma mudança de mentalidade europeia⁴⁵. Mudança esta que teria ocorrido com maior intensidade e velocidade entre os jesuítas, em especial quando comparados aos franciscanos, associados a uma visão mais tradicional e, no caso, “demoníaca” da realidade (2000, p. 175).

Ao analisarmos os relatos sobre a ocupação religiosa do norte da Nova Espanha, fica evidente que é possível, como fez Bernabéu, pensar similaridades e tendências de formas de registro referentes às ordens religiosas e, nesse sentido, pensar que há particularidades nos textos jesuítas, franciscanos ou dominicanos. Também é evidente que

⁴⁰ Hausberger afirma que os estudos sobre a atuação dos jesuítas na região foi elemento fundamental na construção de identidades regionais em locais como Arizona e Sonora (2004, p. 132).

⁴¹ “Perez de Ribas evinced enthusiastic optimism, a feeling that reached its high point with Kino. But when the first brilliant successes were passed and the expansion had to be consolidated, when mission life had to settle down to an ordinary, humdrum daily routine, then the missionaries had to acknowledge the shallowness of many of their conversion” (Warren, 1962, p. 339).

⁴² No caso de Domingues houve uma opção por trabalhar apenas textos de jesuítas na tentativa de identificar um projeto catequético específico da segunda metade do século XVIII.

⁴³ Para Bernabéu, o demônio teria “chegado” à região através das cartas escritas por Juan María de Salvatierra e Francisco María Piccolo sobre o estabelecimento das primeiras missões. Sua presença aumentaria até haver uma “explosão demoníaca” no começo do século XVIII (evidente em relatos como o do padre Sigismundo Taraval e, em menor intensidade, nos de Miguel Venegas). Em seguida, o autor identifica um breve período de “trégua” (1752-1754), marcado pela produção de hagiografias, e, por fim, um processo de “decadência do demonismo”, em especial entre os jesuítas expulsos do Novo Mundo pela Coroa Espanhola, como Clavijero e Baegert (Bernabéu, 2000, p. 152-172).

⁴⁴ “[...] se impuso una actitud más prudente en los juicios y un mayor cuidado en las indagaciones, triunfando una visión más racional de la existencia en detrimento de una concepción de la vida humana que implicaba la presencia sobrenatural (Dios o el Diablo) en todos los acontecimientos” (Bernabéu, 2000, p. 173-174).

⁴⁵ Bernabéu reforça seu argumento apontando pontos em comum com as obras de Laura de Mello e Souza (“ha detectado este mismo giro en Brasil”) e Fernando Cervantes, para quem “podría sostenerse que los desarrollos observados en México son tan sólo un reflejo de los sucesos europeos de la época” (Bernabéu, 2000, p. 174-175).

há mudanças ao longo do tempo na forma de perceber a alteridade indígena, especialmente com a emergência do pensamento das Luzes e a expulsão da ordem jesuítica (que abre espaços de ação catequética para os seráficos).

Acreditamos, entretanto, que a identificação de movimentos lineares e homogêneos dentro de ordens ou ao longo do tempo, embora importante, silencia uma série de outras questões fundamentais para a análise dos relatos de religiosos sobre a atuação da Igreja no Novo Mundo. Ainda que aceitássemos a premissa de que houve uma mentalidade mais racional, de molde iluminista, criada *ex machina* na Europa do século XVIII, seria muito difícil sustentar que ela cruzaria o Atlântico e chegaria ainda “pura” e “intocada” aos padres que atuaram no norte da Nova Espanha. Dessa forma, acreditamos ser fundamental levarmos em consideração duas outras perspectivas ao analisarmos os relatos missionários sobre a região.

A primeira delas amplia a utilização do conceito de “lugar de produção” desenvolvido por Michel de Certeau (1982). Para além de um lugar jesuítico ou franciscano (ou ainda de um lugar iluminista), devemos levar em conta também as diferenças existentes em relação à produção dos relatos: atribuir um movimento uniforme de mudança de mentalidade, como o fez Bernabéu, elimina ou, ao menos, minimiza as especificidades presentes nestes registros.

Isto faz com que elementos como a análise dos modelos de narrativa, de suas diferentes funções e públicos-alvo tornem-se fundamentais. Como exemplo, podemos pensar o caso das hagiografias. Bernabéu afirma que, apesar das diferenças entre si, esses relatos possuem três funções principais: atrair novos mecenás para a região, estimular a ida de jesuítas às missões e defender o projeto missionário frente aos planos de colonização civil⁴⁶.

Para além da identificação de seu caráter corporativo indicado pelo historiador espanhol, podemos apontar outros meandros do texto hagiográfico. A própria noção de “período de trégua” pode ser questionada, uma vez que isola tais textos de um conjunto documental que o precede e o sucede⁴⁷ e limita o modelo hagiográfico a um rígido e excluente grupo de obras, deixando de lado relatos como o de Pérez de Ribas, que, apesar de não fazer parte do modelo hagiográfico proposto por Bernabéu, apresenta

“todo un conjunto ‘hagiográfico’ [...] que hoy se tiende a menospreciar o a pasar por alto” (Dupeyron, 1995, p. 63). A produção de textos hagiográficos e a propaganda que existe dentro deles são sinal de que a luta entre o bem e o mal continua em ação. Ademais, o texto hagiográfico sempre ressalta o triunfo da virtude sobre o vício, da fé sobre o demônio, logo, a diminuição de menções ao demônio não significa – automaticamente – uma diminuição da crença em sua ação no mundo real, mas sim a potência humana e Providência divina sobre o maléfico.

Além disso, acreditamos que seja necessário reforçar que a presença do demônio não pode ser “medida” apenas por critérios quantitativos. Devemos também levar em conta as lógicas associadas a cada tipo de texto, tendo-se como exemplo a descrição feita pelo padre Francisco Javier Keller sobre a conversão de um feiticeiro. Segundo Hausberger (1997, p. 99), o jesuítico redigiu uma relação “muy edificante” ao visitador geral e, em folha à parte, enviou outro relato, de uso interno, com uma versão diferente do ocorrido.

Em segundo lugar, acreditamos que a noção de circularidade e de apropriação de ideias é mais fértil do que a que identifica a atuação dos religiosos no norte da Nova Espanha apenas como um reflexo do pensamento europeu, ou como influenciado por ele. É inegável o impacto do Iluminismo na formação e nos escritos de religiosos como Clavijero (cf. Brading, 1991; Domingues, 2006). Entretanto, pensar o texto de Palou como sendo fruto de uma reação franciscana, conservadora e anti-moderna é reduzi-lo demais⁴⁸. O caso das apropriações do texto de Pérez de Ribas é igualmente paradigmático. Sabemos que os missionários trocavam correspondências entre si em uma rede mundial de conexões. Partilhavam, também, da leitura de livros “clássicos” sobre o continente americano, seus habitantes e a atuação dos religiosos em locais específicos, o que, certamente, influenciava suas representações dos indígenas⁴⁹. Como exemplo, podemos citar as referências feitas por religiosos, como Salvatierra, que afirmam ter encontrado comportamentos em determinados grupos indígenas que não correspondiam, necessariamente, às imagens reproduzidas na Europa sobre os nativos americanos.

⁴⁶ Segundo Bernabéu, apesar de apontarem em vários momentos a atuação do demônio, as hagiografias de meados do XVIII estão distantes da obsessão demonológica presente em relatos como o de Taraval (Bernabéu, 2000, p. 164-170).

⁴⁷ Outras ordens, em especial a franciscana, produziram hagiografias antes e depois desse intervalo identificado pelo autor, como o exemplo de Palou citado anteriormente.

⁴⁸ No prólogo, Palou afirma que escolheu conscientemente o texto hagiográfico: “Lector benévolo: al ver este tomo [...] pensarás (según está la crítica en el presente tiempo) que te vas á hallar con el estilo de un Bosuet, ó de un Obispo de Nimes; pero si lees primero como es natural, la Dedicatoria, conocerás: que esta obra, no la escribí con el ánimo de darla á la luz pública sino precisamente como una carta edificante, [...] con el fin de llamar operarios para la Viña del Señor”. Mais adiante, na mesma página, faz uma crítica à história filosófica de seu tempo, mostrando clareza de que conhecia os textos e que, de alguma forma, participava do amplo debate sobre a natureza da escrita da história e suas epistemologias: “Sin embargo de lo dicho, bien sé que algunos de los que leen cosas nuevas, quieren que el Historiador procure conceptos, y que vaya tropiezando siempre en equívocos y reflexiones escabrosas. Este método aunque en las Historias profanas se tolere, y aun se aplauda, en las de los Santos y Siervos de Dios, que se escriben para edificación, y para somar á su imitación, lo reputan los mas cierdos Historiadores por un vicio, que yo he procurado igualmente evitar” (Palou, 1988, p. 11).

⁴⁹ “La lectura no solamente servía de diversión y edificación, sino también para prepararse para el trabajo como misionero. De tal manera, obras sobre las regiones evangelizadas, como por ejemplo la historia del padre Andrés Pérez de Ribas sobre los inicios de la misión jesuítica en el noroeste novohispano, se estudiaban con especial esmero” (Hausberger, 1997, p. 94).

As relações estabelecidas entre as representações que circulavam no período sobre o Novo Mundo e as atuações individuais dos missionários também podem nos fornecer indícios para compreendermos a diversidade de reações atribuídas aos povos que habitavam estas terras. Como pudemos observar acima, as três formas de representação identificadas ao longo do artigo, muitas vezes, se alternam dentro de um mesmo relato, evidenciando uma percepção da multiplicidade dos indígenas. Em outras palavras, identificar entre os nativos do norte da Nova Espanha grupos que estariam plenamente conscientes de suas ações, enquanto outros permaneciam cegados pelo desconhecimento da verdade divina ou ainda se encontravam enganados pelo demônio revela não apenas que, para esses autores, era extremamente problemático falar sobre “o” índio, como também encontrar “a” forma de se lidar com eles, o que reforça a importância da análise das adaptações efetuadas pelos missionários às condições dos locais em que atuavam (cf. Eisenberg, 2000; Castelnau-L'Estoile, 2006)⁵⁰.

Com isso, observamos que os textos podem nos surpreender mais do que confirmar identidades preestabelecidas de ordem religiosa ou época. Assim, a decisão de analisar posturas adotadas pelos missionários em partes de suas obras resulta em um “retorno ao texto” em detrimento de interpretações mais abrangentes que remetem a elementos externos aos relatos.

Agradecimentos

Os autores agradecem a leitura atenta, as sugestões e os comentários de Jorge Cañizares-Esguerra, Leandro Karnal, Maria Cristina Bohn Martins, Beatriz Helena Domingues e Anderson Roberti dos Reis.

Referências

- ARLEGUI, J. 1851. *Crónica de la Provincia de N.S.P.S. Francisco de Zacatecas*. México, [s.n.], 488 p.
- BERNABÉU ALBERT, S. 2000. El diablo en California: recepción y decadencia del maligno en el discurso misional jesuita. In: S. BERNABÉU ALBERT (ed.), *El Septentrión Novohispano: ecobistoria, sociedades e imágenes de frontera*. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 139-176.
- BERNABÉU ALBERT, S. 2009. La invención del Gran Norte Ignaciano: la historiografía sobre la Compañía de Jesús entre dos centenarios (1992-2006). *Colección Universos Americanos*, 3:165-211.
- BORJA GÓMEZ, J.H. 2002. *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado: construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá, CEJA, 247 p.
- BRADING, D. 1991. *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots, and Liberal State: 1492-1867*. Cambridge, Cambridge University Press, 761 p.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, J. 2006. *Puritan Conquistadors: Iberianizing the Atlantic, 1550-1700*. Stanford, Stanford University Press, 327 p.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, C. 2006. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil - 1580-1620*. Bauru, EDUSC, 627 p.
- CISNEROS GUERRERO, G. 1998. Cambios en la frontera chichimeca en la región centro-norte de la Nueva España durante el siglo XVI. *Investigaciones Geográficas Boletín*, 36:57-70.
- CLAVIJERO, F.X. 1988. *Historia de la Antigua o Baja California*. México, Porrúa, 262 p.
- DE CERTEAU, M. 1982. *A escrita da História*. Rio de Janeiro, Forense-Universitária, 345 p.
- DELUMEAU, J. 1989. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. São Paulo, Companhia das Letras, 471 p.
- DEL VALLE, I. 2009. *Escribiendo desde los márgenes: colonialismo y jesuitas en el Siglo XVIII*. México, Siglo XXI, 299 p.
- DOMINGUES, B.H. 2006. Clavijero's Perception of the America and Americans from the Exile Perspective. *Locus*, 23:48-63.
- DOMINGUES, B.H. 2003. Política missionária e secular em escritos jesuíticos sobre a Baixa Califórnia no século XVIII. *Revista Brasileira de História*, 23(45):261-280. <http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01882003000100011>
- DUPEYRON, G.R. 1995. *América, imperio del demonio: cuentos y recuentos*. México, Universidad Iberoamericana, 189 p.
- DUSSEL, E. 1979. *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres: 1504-1620*. México, Centro de Reflexión Teológica, 442 p.
- EISENBERG, J. 2000. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 264 p.
- GARCÉS, F. 1900. *On the Trail of a Spanish Pioneer: The Diary and Itinerary of Francisco Garcés*. New York, Francis P. Harper, 2 vols., 608 p.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, L. 1993. Juan María de Salvatierra en el Noroeste (1680-1693). *Anales de Antropología*, 30:245-264.
- GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, L. 1997. Juan María de Salvatierra y los Seris, 1709-1710. *Estudios de Historia Novohispana*, 17(17):229-262.
- HAUSBERGER, B. 1997. La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el norteño novohispano. *Estudios de Historia Novohispana*, 17:63-106.
- HAUSBERGER, B. 2004. La conquista jesuita del norteño novohispano. *Memoria Americana*, 12:131-168.
- LEÓN-PORTILLA, M. 1995. *La California Mexicana: ensayos acerca de su historia*. México, UNAM, 308 p.
- PALOU, F. 1988. *Relación histórica de la vida del Venerable Padre Fray Junípero Serra*. México, Porrúa, 243 p.
- PÉREZ DE RIBAS, A. 1944. *Historia de los triunfos de Nuestra Santa Fe entre gentes las más bárbaras y fieras del nuevo orbe*. México, Editorial Layac, 3 vols., 382 p., 271 p., 356 p.
- RADDING, C. 2012. Las misiones y los corredores imperiales en los espacios indígenas de la tierra adentro de Nueva España. In: M.C. BOHN MARTINS; L.C. ANZAI, *Pescadores de almas: jesuítas no oeste e no oriente*. São Leopoldo/Cuiabá, Oikos/Editora Unisinos/ EdUFMT, p. 25-52.

⁵⁰ É importante observarmos que a percepção das diferenças entre os indígenas e a decorrente necessidade de se adaptar a norma a esta multiplicidade encontram nos escritos do jesuíta espanhol José de Acosta uma de suas principais formulações teóricas (cf. Reis, 2007).

- REEF, D.T. 1995. The 'Predicament of Culture' and Spanish Missionary Accounts of the Tepetlauan and Pueblo Revolts. *Etnohistory*, 42(1):63-89. <http://dx.doi.org/10.2307/482934>
- REIS, A.R. 2007. Sobre a elevada arte de estabelecer a norma na América: José de Acosta e a reflexão ética a respeito da colonização do Novo Mundo. *Revista Tempo Brasileiro*, 169:109-123.
- REIS, A.R. 2011. *A Companhia de Jesus no México; educação, bom governo e grupos letrados (séculos XVI-XVII)*. São Paulo, SP. Tese de Doutoramento, USP, 280 p.
- REIS, A.R. 2012. *A conversão do Novo Mundo: leituras da crônica franciscana no México do século XVI*. Jundiaí, Paco Editorial, 197 p.
- RODRÍGUEZ-SALA, M.L.; CUÉ, M. E.; GÓMEZGIL, I. 1993. *Navegantes, exploradores y misioneros en el Septentrión Novohispano, siglo XVI*. México, UNAM, 154 p.
- RODRÍGUEZ-SALA, M.L.; CUÉ, M.E.; GÓMEZGIL, I. 1995. *Exploradores en el Septentrión Novohispano*. México, Porrúa, 241 p.
- RODRÍGUEZ-SALA, M.L.; CUÉ, M.E.; GÓMEZGIL, I. 1997. *La expansión del Septentrión Novohispano, 1614-1723*. Tomo I. México, UNAM, 344 p.
- SCHWARTZ, S.B. 2009. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo, Companhia das Letras; Bauru, Edusc, 483 p.
- VENEGAS, M. 1754. *El apóstol mariano representado en la vida del V. R. Juan María de Salvatierra, de la Compañía de Jesús, fervoroso misionero en la provincia de Nueva-España, y conquistador apostólico de las Californias*. México, Imprenta de Doña María de Ribera, 318 p.
- VENEGAS, M. 1757. *Noticia de la California y de su conquista temporal, y espiritual hasta el tiempo presente sacada de la Historia Manuscrita, formada en México año de 1739, por el Padre Miguel Venegas, de la Compañía de Jesús: y de otras Noticias y Relaciones antiguas y modernas*. Madrid, Imprenta de la viuda de Manuel Fernández, 3 vols., 240 p., 564 p., 436 p.
- WARREN, F. 1962. Jesuit Historians of Sinaloa-Sonora. *The Americas*, 18(4):329-339. <http://dx.doi.org/10.2307/979726>
- WEBER, D. 1992. *The Spanish Frontier in North America*. New Haven, Yale University Press, 579 p.

Submetido: 03/01/2014

Aceito: 12/08/2014

Luis Guilherme Assis Kalil
Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Rua Cora Coralina, 100
13083-896, Campinas, SP, Brasil

247
Luiz Estevam de Oliveira Fernandes
Universidade Federal de Ouro Preto
Departamento de História (ICHs)
Rua do Seminário, s.n.
35420-000, Mariana, MG, Brasil