

CAROLINA DE OLIVEIRA BELTRAMINI

**AS VIRGENS MARIAS DA NOVA ESPANHA E DO ARCEBISPADO DE
LIMA DURANTE OS SÉCULOS XVI E XVII**

Entre a idolatria e a santidade

FRANCA

2013

CAROLINA DE OLIVEIRA BELTRAMINI

**AS VIRGENS MARIAS DA NOVA ESPANHA E DO ARCEBISPADO DE
LIMA DURANTE OS SÉCULOS XVI E XVII**

Entre a idolatria e a santidade

**Dissertação de Mestrado apresentada à
Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, da
Universidade Estadual Paulista “Julio de
Mesquita Filho”, para obtenção do título de
Mestre em História.**

**Orientadora: Prof^a. Dr^a Ana Raquel Marques
da Cunha Martins Portugal.
Co-orientador: Prof. Dr. Luiz Estevam de
Oliveira Fernandes**

FRANCA

2013

Beltramini, Carolina de Oliveira

As Virgens Marias da Nova Espanha e do Arcebispado de Lima durante os séculos XVI e XVII : entre a idolatria e a santidade / Carolina de Oliveira Beltramini. – Franca : [s.n.], 2013
121 f.

Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências Humanas e Sociais.

Orientador: Ana Raquel Marques da Cunha Martins Portugal

Co-orientador: Luiz Estevam de Oliveira Fernandes

1. Idolatria. 2. Idolos e imagens – Culto. 3. Santificação. I. Título.

CDD – 922.22

CAROLINA DE OLIVEIRA BELTRAMINI

**AS VIRGENS MARIAS DA NOVA ESPANHA E DO ARCEBISPADO DE
LIMA DURANTE OS SÉCULOS XVI E XVII**

Entre a idolatria e a santidade

**Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, da
Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”, para obtenção do título de
Mestre em História.**

Banca examinadora

Presidente: _____

Prof^a Dra^a Ana Raquel Portugal

1º Examinador: _____

Profº Drº Anderson Roberti dos Reis

2º Examinador: _____

Profº Drº Marcos Sorrilha Pinheiro

Franca, _____ de _____ de _____.

Dedico a minha mãe Rosemara

E ao meu pai Celso.

AGRADECIMENTOS

Acho que ninguém faz um mestrado sozinho, eu felizmente não fiz. Logo no início quando ficar em Franca, mais seis meses, parecia insuportável às meninas da saudosa Senzala tornaram a experiência deliciosa, obrigada Jazz, Amanda e Nívea (agregada da casa)! Amo vocês!

Passados os seis meses, uma nova mudança, de volta a Valinhos aquele lugar tão meu, que já não tinha muito de mim, mas novamente fui recebida com muita festa, obrigada mãe, obrigada pai e obrigada Gu por terem participado ativamente desses quase três anos. Também agradeço ao vovô e a vovó pela torcida e orações eternas. Obrigada a Águeda, que de longe sempre me deu todo o apoio necessário! Meu muito obrigada a Kátia que sempre torce por mim, pelo meu sucesso e está sempre ansiosa junto comigo por uma nova conquista.

Agradeço a Ana (minha irmã) e ao Diego, por terem deixado a casa mais cheia, os finais de semana mais felizes, por ouvirem meus desabafos e por serem simplesmente únicos. Também agradeço meu tio Eduardo, pelos passeios, pelas conversas e por ser essa pessoa tão única. Nos finais de semana que eu não aguentava mais escrever e me refugiei em Pompeia, obrigada por sempre tornar a minha vida mais feliz, Lu, Ethan, Luizinha e Silas. Vocês são especiais e parte de mim! Amo muito e não vejo a hora de tê-los por perto.

Algumas mudanças mais e cheguei em São José dos Campos, o que seria da minha vida no Vale se não fosse o irmão que escolhi e que sempre teve que ter paciência pra meu ouvir falar como era difícil escrever com pé no chão e viver no ar, obrigada Jean. Também agradeço a Loise por toda a ajuda, por ouvir os desabafos pelos chopps e barrinhas de cereal.

Ao eterno pessoal da história, obrigada Flavinha, a pequena de Portugal, obrigada ao casal que entrou para História: Paula e Gustavo e ao eterno companheiro de América Colonial, André e ao pessoal da UNICAMP, a Dê, a Quel, Keiko e Zé.

Também agradeço ao Anderson R. Reis por de pronto aceitar ir a Franca para participar da qualificação e aos brilhantes conselhos, aproveito e agradeço desde já por ter aceitado participar da banca de defesa. Agradeço também, o professor Ivan Manoel e ao Marcos Sorrilha, o primeiro pela banca de qualificação e o segundo por ter aceitado o convite para defesa.

Agradeço o professor Leandro Karnal pelas brilhantes aulas na disciplina da UNICAMP e por ser simplesmente genial, aumentando ainda mais meu amor pela História. Também agradeço, o professor José Alves de Freitas Neto, pelo convívio, por me deixar participar do grupo de América e pelas contribuições do grupo.

Por fim, agradeço aqueles que foram mais importantes para que essa pesquisa saísse, a Ana Raquel, minha orientadora e amiga e ao Duda (Luiz Estevam) meu segundo orientador que desde 2005 tem contribuído para o meu crescimento, sou muito grata ao trabalho de vocês, a ajuda, as conversas, aos desabafos e até as broncas, enfim ao intenso trabalho que é orientar. Agradeço também a CAPES por ter financiado essa pesquisa.

*Cada época, cada cultura, cada costume
e tradição têm seu próprio estilo,
têm sua delicadeza e sua severidade,
suas belezas e crueldades,
aceitam certos sofrimentos como naturais,
sofrem pacientemente certas desgraças.
O verdadeiro sofrimento,
o verdadeiro inferno da vida humana reside
ali onde se chocam duas culturas ou duas religiões.*
Herman Hesse – O Lobo da Estepe

BELTRAMINI, Carolina de Oliveira. **As Virgens Marias da Nova Espanha e do Arcebispado de Lima Durante os Séculos XVI e XVII: Entre a idolatria e a santidade.** 2013 121 f. Dissertação de mestrado (História e Cultura social) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”, Franca, 2013.

RESUMO

Este trabalho analisa duas santas durante o período colonial, séculos XVI e XVII. Virgem de Guadalupe na Nova Espanha e Nossa Senhora de Copacabana no Arcebispado de Lima. Buscamos compreender de que forma se deu a transição da idolatria a santidade, através das crônicas coloniais. Notamos que as crônicas, tanto no Peru, quanto no México seguiram um padrão narrativo, de acordo com a época. Houve primeiramente um período de silêncio, logo após pequenas menções as Virgens como idolatrias e por fim a consolidação do culto católico a elas. Analisaremos esses processos e os motivos que fizeram com que as Virgens fossem vistas como idolatria e depois aceitas pela Igreja, consideradas santas católicas e símbolos de devoção. Acreditamos que a Reforma Religiosa, o Concílio de Trento e os Concílios Limenses foram de extrema importância para esta mudança de concepção em relação às Virgens Marias do Peru e da Nova Espanha, pretendemos analisar estes processos e compreender de que maneira eles interferiram nas visões dos cronistas possibilitando a consolidação da santidade.

Palavras-chave:

idolatria. culto. santidade. virgem de Guadalupe. virgem de Copacabana.

BELTRAMINI, Carolina de Oliveira. **As Virgens Marias da Nova Espanha e do Arcebispado de Lima Durante os Séculos XVI e XVII: Entre a idolatria e a santidade.** 2013 121 f. Dissertação de mestrado (História e Cultura social) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”, Franca, 2013.

ABSTRACT

The aim of this paper is to analyze two saints named Virgin of Guadalupe, in New Spain, and Our Lady of Copacabana, in the Archdiocese of Lima, that lived during the Colonial Period, between the XVI and XVIII century. We seek to understand how the process of transition from the idolatry to sanctity was made, using colonial chronicles. We noticed that, in Peru as well as in Mexico, these writings followed a narrative pattern, according to the historic period. At first there was a silent period, after that some mentions to the virgins as idolatries and finally the consolidation of the catholic worship to them. We will analyze these processes and the reasons that made them being seen as idolatry and then accepted by the church, and considered catholic saints and symbols of devotion. We believe that the Religious Reformation, the Council of Trent and the Limenses Councils were extremely important ways for this change in the conception of the two virgins in Peru and New Spain. In this way we intend to analyze these processes and understand how they interfered in the writers' view making possible the consolidation of the sanctity.

Key words:

idolatry. worship. sancity. virgin of Guadalupe. virgin of Copacabana.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
 CAPÍTULO I	
NOSSA SENHORA DE GUADALUPE UMA TRAJETÓRIA DA IDOLATRIA À SANTIDADE - SÉCULOS XVI E XVII	19
1.1 A Aparição de Guadalupe e o Silêncio dos Cronistas	19
1.2 Tonantzin ou Guadalupe? Ídolo ou Santa?	23
1.3 Nossa Senhora de Guadalupe, uma santa ligada ao paganismo	31
1.4 A polêmica de Nican mopohua – “Aqui se narra pela primeira vez”	36
1.5 A crônica de Lasso de La Vega – “O grande acontecimento”	41
1.6 A virada tridentina, a aceitação e o incentivo ao culto à Virgem de Guadalupe: um sinal dos céus	47
1.7 Virgem de Guadalupe – “La estrella del México”	59
 CAPÍTULO II	
LAGO TITICACA: ENTRE O SAGRADO E O PROFANO	67
2.1 Pequenas menções a Copacabana no século XVI	67
2.2 A construção de uma nova fé regulamenta através dos três Concílios Limenses.....	69
2.3 As extirpações de Idolatrias e o Arcebispado de Lima	76
2.4 Ritos y Fábulas de los Incas – A crônica de Cristobál de Molina	78
2.5 Garcilaso de La Vega - O cronista da transição	81
2.6 A extirpação de idolatrias: A crônica de Pablo José Arriaga	84
2.7 O fim do silêncio e o despertar do culto mariano nos Andes.....	90
2.8 A chegada dos Agostinianos e a construção do culto a Nossa Senhora de Copacabana no Titicaca	94
 CONCLUSÃO	 106
 REFERÊNCIAS	 109

INTRODUÇÃO

A “vida de santo” articula dois movimentos aparentemente contrários. Assume uma distância com relação às origens (uma comunidade já constituída se distingue do seu passado graças à distância que constitui a representação deste passado). Mas, por outro lado, um retorno às origens permite reconstituir uma unidade no momento em que, desenvolvendo-se, o grupo arrisca se dispersar [...] assim se diz um momento de coletividade partilhada entre o que é o que ela cria [...] a vida de um santo indica a relação que o grupo mantém com outros grupos. (CERTEAU, 2011, p. 292-293)

Virgem de Guadalupe na Nova Espanha e Nossa Senhora de Copacabana no Arcebispo de Lima podem ser vistas como duas importantes santas na América. Ambas constituíram fama, a primeira tornou-se padroeira do México e da América Latina, enquanto a segunda é a atual padroeira da Bolívia. No entanto, ao analisar os documentos, notamos que nem sempre foi assim. Durante o século XVI quase não se ouvia falar nelas, na segunda metade do século XVII há uma mudança nesse cenário e elas passam a ser cultuadas como santas católicas, já no XVIII a devoção se consolidou, ganhando ainda mais força no século XIX, quando elas passaram a ser vistas como santas padroeiras e como importantes símbolos do catolicismo americano.

Nosso objetivo neste trabalho é entender de que maneira se deu o processo de aceitação católica dos cultos as Virgens aqui na América, de que forma santas que no século XVI eram consideradas idolatras, no século XVII se tornaram símbolos cristãos e objetos de conversão ao cristianismo.

Pretendemos compreender de que maneira se deu o processo de transição, da idolatria a santidade, por meio de crônicas coloniais, ou seja, narrativas que abordaram os diferentes costumes indígenas, as crenças desse povo, o contato com os europeus, a colonização, a catequese, as conquistas, a alimentação, a fauna, a flora, as relações sociais, religiosas e etc,

As crônicas foram escritas durante os três primeiros séculos da conquista, ou seja, do século XVI até o século XVIII. Os cronistas, viajantes europeus inseridos em um contexto religioso, político ou militar, estavam vinculados aos reis e ao governo, tinham como tarefa básica: fazer um estudo detalhado dos lugares que poderiam ser colonizados. Os espanhóis acreditavam na necessidade de conhecer as questões geográficas e históricas da América, para então colonizar efetivamente.

Os cronistas tinham como compromisso compor um discurso “verdadeiro”, uma espécie de retrato daquilo que era visto. Deveriam realizar uma análise minuciosa das culturas existentes antes da chegada dos europeus e durante todo o período de conquista. Contudo, as escolhas de cada cronista estavam vinculadas a um lugar próprio, o local de onde falavam e como falavam influenciava no modo que observavam e relatavam no documento. Não há fonte sem um tempo e um espaço de influências. Michel de Certeau explicou muito bem esta questão, através das práticas e dos discursos. Para Certeau (2002, p. 32):

Esses discursos não são corpos flutuantes *em* um englobante que se chamaria a história (o “contexto”!). São históricos porque ligados a operações e definidos por funcionamentos. Também não se pode compreender o que *dizem* independentemente da *prática* de que resultam.

Logo, o resultado do fazer histórico é o discurso e é justamente este discurso do século XVI e XVII que pretendemos analisar e compreender de que maneira eles estão presos ao seu tempo. Conforme já foi dito, nosso objetivo é observar a mudança deste discurso da idolatria a santidade, e de que maneira se deu a fundamentação de um novo catolicismo na América.

Para compreender este processo, buscamos respaldo nos métodos da História Cultural, na análise dos discursos do passado, presentes nas crônicas coloniais. Portanto, partimos de textos europeus para compreendermos o momento histórico da América. A proposta é buscar de que maneira as crônicas do século XVI foram escritas e perceber a mudança das crônicas do século XVII, as primeiras carregadas de denúncias de idolatria e tentativas de combate, as segundas com o propósito de construir a santidade.

Um texto está preso ao seu tempo, assim como o uso dele em outro momento pode ser completamente diferente do que ele se propunha, logo “[...] é preciso levar em conta que as formas produzem sentidos e que um texto, estável por extenso, passa a investir-se de uma significação e de um status inéditos, tão logo se modifiquem os dispositivos que convidam a sua interpretação (CHARTIER, 1999, p.13)”. É preciso observar as regras e as práticas de leitura nas diversas comunidades do discurso. (CHARTIER, 1999, p.14)

A partir da ideia de Roger Chartier (1990) sobre as apropriações e ressignificações do passado, para cunhar uma nova ideia para responder aos problemas próprios de um momento histórico, pretendemos retomar as crônicas do século XVI, repensar as questões que perpassaram a vida dos religiosos no século XVI e compreender o porquê do surgimento de alguns santos, valores e símbolos.

Notamos, portanto, que a Virgem de Guadalupe foi à santa mais adorada no México colonial, logo em seguida a Virgem de Remédios, tornando-se símbolos cristãos. Segundo Richard Nebel (2005, p. 108), somente na Cidade do México foram veneradas 44 imagens ditas milagrosas da Virgem Maria em época colonial. Portanto, nos cabe uma pergunta: Como um ídolo indígena se torna a Santa mais famosa do catolicismo da Nova Espanha?

Nossa hipótese é que em um primeiro momento Guadalupe está inserida no contexto do catolicismo regular erasmiano, logo é tratada como idolatria. Logo após o segundo concílio mexicano, com a chegada das ideias tridentinas, Guadalupe ganha outros contornos e passa a ser bem vista pela igreja católica, o culto *mestizo*, além de aceito é incentivado a partir deste período.

Para o historiador Leandro Karnal (1998, p. 61), esse processo se dá no início da conquista espiritual, pois os padres não tinham como intuito apenas:

[...] reforçar o caráter católico, mas também de reforçar os rudimentos do Cristianismo. Não houve na América Ibérica a presença de protestantes que despertassem uma reação contra reformista de monta, mas, contraditoriamente, os padres que aqui vinham tinham sido formados pelo ambiente da Contra-Reforma. Não se tratava de um cristianismo herético a combater aqui, mas de um Cristianismo a formar. Assim, o zelo da ortodoxia esbarra na América com fenômenos diferentes daquele dos europeus.

Nesse primeiro momento era necessário combater as idolatrias, por meio dos processos de catequese, era necessário extirpar os falsos ídolos e a falsa fé e inserir o cristianismo. As formas de realização do processo foram as mais variadas possíveis. Logo a idolatria pode ser vista como um processo múltiplo e que deve ser pensado para cada época, ordem religiosa e região.

Portanto, no início do século XVI, período inicial da catequese, cujo foco estava na extirpação de idolatrias, podemos perceber um silêncio em relação a Virgem de Guadalupe por parte de vários religiosos considerados importantes, como Juan de Zumárraga, primeiro bispo mexicano, frei Bartolomé de Las Casas, o conquistador Hernán Cortés, os três vice-reis da Nova Espanha, d. Antonio de Mendonza, d. Luís de Velasco e d. Martín Enriquez, entre outros.

Ainda no XVI, Jerônimo de Mendieta e Bernardino de Sahagún, ambos franciscanos, abordaram a Santa como idolatria em alguns trechos de suas crônicas eclesiásticas. Podemos notar nelas referências a Tonantzin (ídolo indígena referente à Virgem de Guadalupe). Em meados do XVI, também temos o *Informaciones 1556*, um interrogatório entre o bispo

Montúfar e frei Bustamante, no qual o primeiro defende a devoção e o segundo a crítica, dizendo que não se passa de idolatria. Por fim, no final do século XVI, o frei Torquemada que apenas menciona Guadalupe, mas não retrata nem a idolatria, nem a santidade.

Entre o final do século XVI e início do XVII, trabalharemos com “*Nican mopohua*”- *Aquí se narra por la primera vez*”, a obra que foi considerada fundadora da ideia de santidade em relação a Virgem de Guadalupe.

Já no século XVII, optamos pelas crônicas de Luiz Lasso de La Vega, Miguel Sánchez e Francisco de La Florencia, os três abordam, de forma diferente, o processo de construção da santidade. A Virgem de Guadalupe como Santa católica e bem vista pela Igreja.

Já no capítulo II trabalharemos com o Arcebispado de Lima, durante os séculos XVI e XVII. Buscamos compreender se o processo ocorrido na Nova Espanha com a Virgem de Guadalupe se repetiu no Peru com a Virgem de Copacabana, ou seja, se houve um período de silêncio, depois uma análise do culto como fruto da idolatria e por fim a consolidação da santidade.

Para podermos compreender de que maneira se deu o desenvolvimento do culto a Nossa Senhora de Copacabana trabalharemos com algumas fontes colônias. Iniciaremos com pequenas menções a Virgem, depois analisaremos cronistas que ao nosso ver deveriam ter mencionado a santa, mas ignoraram o culto, como Cristóbal de Molina e o Inca Garcilaso de La Vega. A última crônica relacionada a este período de idolatrias é a do jesuíta Pablo José de Arriaga, de 1621, cujo título é: *Extirpación de la Idolatria del Perú*.

Em um segundo momento, nossa análise versará em torno da consolidação do culto. Para isso, trabalharemos com as crônicas dos agostinianos Alonso Ramos Gavilán¹, escrita em 1621 e intitulada: *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros y la invención de la cruz de Carabuco*. E a de Antônio de La Calancha, cuja crônica data 1638 e se chama: *Crónica Moralizada del orden de San Agustín en el Perú con sucesos ejemplares en esta monarquía*. Conforme notamos nos títulos das crônicas é com Calancha que temos a consolidação da devoção a Virgem de Copacabana nos Andes.

Notamos, portanto, que tanto na Nova Espanha como no Arcebispado de Lima os cultos marianos seguiram uma trajetória da idolatria à santidade. Neste trabalho, buscamos expor de que maneira esses processos ocorreram, como estão presentes nas crônicas coloniais

¹ Ao citarmos a obra de Ramos Gavilán utilizamos a edição de Ignacio Prado Pastor, com a ortografia própria de Ramos Gavilán. Já na crônica de Calancha não temos a edição original, logo usamos a de Madrid de 1972, cuja ortografia não é a mesma do cronista.

e de que forma as fontes se modificaram em espaço pequeno de tempo e por quais motivos tais mudanças ocorreram.

A primeira explicação viável está na ideia de que a partir do século XVI, as correntes evangélicas entraram em conflito na Espanha e passaram a ter uma visão humanizada ou paganizada dos santos. A igreja institucionalizada que tolerava as manifestações populares do culto aceitava também algumas das críticas que propunham os movimentos de renovação cristã, como o erasmismo, que com base no cristianismo primitivo questionava o culto as relíquias e a utilização mágica dos santos (RUBIAL GARCIA, 1999, p. 34).

Vale lembrar que antes da Reforma Protestante existiu um movimento Pré-Reforma, que ficou conhecida como Reforma de Cisneros, baseada nas ideias do cardeal Francisco de Cisnero, que morreu final do século XV. Segundo Marcel Bataillon, para compreendermos a atitude da Espanha perante a Revolução protestante é preciso compreender as ideias da Revolta Cisnera (BATAILLON, 2007, p. 1).

No início do século XVI, a América esteve marcada pela catequese, pela conversão dos indígenas ao catolicismo, pelas idolatrias, pela expulsão do demônio, entre outros. O que mais nos interessa, nesta pesquisa é justamente a Reforma Religiosa e as ideias de Erasmo, a maneira que o Humanismo espanhol interferiu na América e na construção das crônicas coloniais e posteriormente a mudança gradativa ocasionada pela Contrarreforma e pelo Concílio de Trento.

O historiador Antonio Rubial García (1999, p. 56-57) afirma que na segunda metade do século XVI houve um giro religioso na Nova Espanha, ocasionado provavelmente, pelos reflexos da península ibérica, onde o rei, Felipe II, propunha um Império Plural que se sustentava graças a uma burocracia e a um sistema tributário universal. A ideologia básica era a luta contra os protestantes e os turcos e um grande apoio ao papado. O rei se baseava na supremacia de uma Igreja que se consolidava graças a Contrarreforma. Portanto, é daí que surge uma ação ambígua da Igreja, ou seja, como é possível ao mesmo tempo controlar as religiosidades populares e dar mais espaço ao culto de relíquias e imagens em uma região considerada idolatra.

Rubial García (1999, p. 56-57) afirma que a partir das mudanças religiosas na Nova Espanha a população, de forma geral, deixa de ser vista como idólatra pelos espanhóis e passa a ser vista como cristã. Portanto, é justamente com a virada Tridentina que as crônicas ganham um novo formato. As idolatrias consideradas graves pela Igreja deveriam ser combatidas. Há uma mudança de foco, buscava-se uma consolidação do cristianismo.

Portanto, a proposta é ambígua, pois o Concílio de Trento pregava um maior controle as práticas e cultos populares na América, mas também fomentou um cristianismo mágico.

Segundo Jean Delumeau (2011, p. 112-113), as principais causas da Reforma foram os abusos cometidos pela Igreja, à desordem religiosa, a má formação do clero além da falta de disciplina. Uma coisa era certa a Igreja necessitava de mudanças e de organização, a Reforma surge com esse propósito, quando Lutero em 1517, pregou as 95 teses na Alemanha, sem pretensão de deixar a Igreja Católica, mas com o intuito de reorganizá-la, a partir daí a cristandade começa a ser abalada em uma velocidade extraordinária. Em pouco tempo a Reforma toma toda a Escandinávia, os Países Baixos, a Inglaterra, a Hungria e boa parte da Europa.

Para Delumeau (2011, p. 123), as duas reformas, a protestante e a católica, tiveram como base a tomada de consciência do mal denunciado por Lutero, e um esforço para responder aos fiéis, logo temos duas faces de um mesmo movimento. Os protestantes se pautaram na pregação, enquanto os católicos romanos em melhorar a transmissão da mensagem evangélica aos fiéis. Nas palavras do autor a cristandade vivia as vésperas da Reforma,

[...] uma impressão de caos. A liturgia perde importância face a novas fórmulas de devoção. Devemo-nos submeter aos sacramentos, ao terço, à missa – uma missa que a maioria dos fiéis não compreende – ou à via-sacra, a Deus ou aos santos? O politeísmo parece renascer. (DELUMEAU, 2011, p. 111 -112)

É justamente na tentativa de conquistar novos fiéis e de não deixar que a idolatria domine a Nova Espanha que a Conquista ganhou os moldes rígidos de catequese e de extirpação do demônio, no Novo Mundo. Os pontos positivos, no olhar da Igreja, serão retomados no século XVII para a construção da identidade *criolla* e da nova Igreja Católica Tridentina.

Segundo Delumeau (2011, p. 131), uma solução humanista, baseado em Erasmo de Roterdã, não era suficiente para os contemporâneos de Lutero. Erasmo desvalorizava a liturgia e os sacramentos, para ele: “O amor, é a única receita do Evangelho”, ou seja, se os fiéis se esforçassem para praticar as virtudes e a Igreja se corrigiria. Logo, havia um ponto de concordância entre os Humanistas e os reformadores protestantes, ambos acreditavam que era necessário concentrar a vida religiosa na pregação e na leitura da Bíblia. “O Humanismo cristão era unânime no duplo desejo de purificar a Escritura das tradições deficientes e dar aos

fiéis o próprio texto da Bíblia”. Delumeau afirma que os Humanistas desejavam uma devoção mais individualista, pautada na livre interpretação.

Sabemos que Erasmo foi bastante lido e suas teorias colocadas em prática na Espanha de Carlos V, todavia o sucesso e as influências na Nova Espanha era algo esperado. Os viajantes que estiveram na América certamente leram Erasmo, pois para eles, “[...] *no procede de capricho o de pereza, sino que corresponde al sentido profundo de la evangelización tal como la entendían aquellos hombres*”. (BATAILLON, 2000, p. 821)

No entanto, o elemento que mais contribuiu para transformação na América, no âmbito religioso, foi o Concílio de Trento (KARNAL, 1999, p.56). O império espanhol de Felipe II passava por um momento de crise ideológica, na qual o catolicismo e a monarquia se aliavam em uma luta contra o mal, contra o protestante e o turco, fomentando culturas populares marcadas pelo espírito da Contrarreforma. Pautada nessas mudanças, um novo tipo de conquista foi proposto para a América, deu-se início a Era Barroca, cujas referências eram Tridentinas. (RUBIAL GARCÍA, 2010, p.54-56)

A consolidação desses processos levou a um aumento das santidades e por consequência dos textos hagiográficos. Buscavam-se santos locais, de preferência vinculados aos antigos santuários pagãos para que houvesse uma substituição do culto. Para Solange Alberro (1999, p. 21), a América contava com uma notável falta de santos locais suscetíveis de serem os intermediários entre Deus e os homens, e capazes de suprir os sentimentos e catalisar as necessidades dos que aqui viviam. Segundo a autora, no século XVII essa falta, de certa forma, foi suprida e introduziram-se as relíquias, como uma estratégia dos eclesiásticos letrados.

Com isso, os santos ganham um papel fundamental no cristianismo. Segundo Serge Gruzinski, a imagem se torna uma “representação do invisível”. O Padre Montúfar, bispo da época na Nova Espanha, apoiava-se no Concílio de Trento e no I Concílio Mexicano, que pregava o culto à Virgem e diversas inovações ligadas a santidade. Segundo Gruzinski (1990, p. 150),

[...] essas medidas como a emanação de uma tendência invasora e indiscriminada à dulia, podemos apostar que facilitavam a difusão da devoção ibérica tradicional e aproximavam insensivelmente o cristianismo do universo indígena: ao espaço saturado de ídolos sucedia-se um novo espaço povoado de santos e suas imagens [...].

Portanto, a Reforma Religiosa, a Contrarreforma e o Concílio de Trento mudaram o curso da história na América Espanhola. Ambos propunham um maior controle sobre as

“falsas religiões” e as práticas populares, fortalecendo o poder do clero, mas também deram mais espaço ao culto de relíquias, de imagens, e da exaltação do milagre. Desta forma, a Igreja propiciou na América o fortalecimento da santidade.

Por tratar de duas regiões distintas, mas com processos culturais semelhantes, buscamos utilizar a comparação apenas como uma ferramenta de trabalho, para enriquecer a compreensão do processo da construção das santidades na América e analisar se foram resultados de um mesmo processo histórico, uma vez que tanto o México quanto o Peru foram colônias espanholas e ambos receberam um profundo trabalho de catequese indígena.

Marc Bloch em seu clássico *Pour une histoire comparée des sociétés européennes*, afirma que a história comparada poderia revelar “fenômenos importantes que de outro modo teriam passados despercebidos” (BLOCH, 1928 – tradução nossa). Alexandre Câmara Varella (2008, p. 21) afirma que a “[...] comparação é uma das armas mais frutíferas do trabalho de investigação histórica. No plano de investigar fontes históricas de regiões distintas, impõem-se aqui a perspectiva de enriquecer a compreensão sobre as visões que determinados cronistas tinham”.

Concordamos com Sidney Mintz (apud PRADO, 2005, p. 14) que:

A história nunca se repete exatamente, e cada acontecimento é, evidentemente, único; mas as forças históricas certamente podem se mover em rotas paralelas num mesmo tempo ou em diferentes temporalidades. A comparação de tais paralelos pode revelar regularidades de valor científico potencial.

Para Marc Bloch, para que o método comparativo seja válido deve-se inicialmente escolher dois ou mais fenômenos que se parecem, depois apresentar analogias entre eles, logo após constatar as semelhanças e diferenças e explica-las, e então, conforme o possível realizar as aproximações, entre uns e outros. Maria Ligia Prado afirma que, por o historiador não estar em busca de generalizações e também não partir de modelos elaborados a priori, devemos filtrar as potencialidades do método e adequá-los a história. (PRADO, 2005)

Segundo Sean Purdy (2001), podemos utilizar a história comparada para compreender relatos que possuem um eixo comum, e ao mesmo tempo reconstruir “cuidadosamente uma visão o mais completa possível de cada cenário particular, destacando, como resultado, sua singularidade”. Compreender as convergências e as divergências.

O autor Cañizares-Esguerra (2011, p. 19), afirma que a América está passando por um processo de encontro de muitos povos e que esses encontros também estão acontecendo em

outros lugares, como na África, Índia, Europa, porém na América ocorrem de forma mais intensa. Portanto, Esguerra vê os processos como Atlânticos.

Por trabalharmos com América Espanhola, entendemos que é possível analisar a Nova Espanha e o Arcebispado de Lima através de métodos propostos pela História Comparada. Nosso objetivo é fazer o máximo para não ser simplista nem generalizante, não causar simplificações e muito menos forçar analogias.

Concordamos com Todorov (1999), quando o autor afirma que é na América que “os *homens descobriram a totalidade de que fazem parte*”. E o choque entre essas duas culturas tão distintas, a europeia e a “americana”, certamente vão gerar resultados únicos, ou seja, um catolicismo diferente do europeu, diferente de qualquer outra região e até mesmo diferente no México e no Peru.

CAPÍTULO I

NOSSA SENHORA DE GUADALUPE: UMA TRAJETÓRIA DA IDOLATRIA À SANTIDADE – SÉCULOS XVI E XVII

1.1 A aparição de Guadalupe e o silêncio dos cronistas

A primeira aparição da Virgem de Guadalupe na Nova Espanha ocorreu em 1531 no monte de Tepeyac, um importante local de devoção indígena à deusa Tonantzin. Segundo a lenda, a santa apareceu ao indígena Juan Diego, de uma família nobre a região. No entanto, o chamado milagre da aparição guadalupana, quase não é mencionado nas crônicas coloniais da época. Notamos que existe um silêncio em relação à aparição da Virgem na Nova Espanha. Poucos autores abordaram a aparição nos séculos XVI e início do XVII. Considerando essa lacuna, tentamos propor algumas hipóteses para interpretar o silêncio de quem mais se esperaria que falasse do assunto: os religiosos diretamente envolvidos com a catequese e Juan de Zumárraga, bispo da região, que de acordo com alguns cronistas guadalupanos, teria presenciado parte do milagre da aparição.

Os primeiros cronistas que narraram a proposta de catequese e a conversão ao cristianismo na Nova Espanha foram os frades da Ordem dos Franciscanos, também conhecidos como Irmãos Menores. Segundo Anderson R. dos Reis (2011, p. 120): “Quando a América foi descoberta, a Ordem Franciscana estava dividida em dois ramos: Observantes e Conventuais. Essa divisão era dada em torno da interpretação dos ensinamentos de São Francisco acerca da pobreza”. Ainda segundo o historiador: “Na América a missão foi toda elaborada pelos Observantes, enquanto os Conventuais não tiveram nenhuma organização oficial”² (REIS, 2011, p. 120).

O silêncio entre os franciscanos é praticamente total e intrigante, haja vista que foram os que trabalharam diretamente na catequese e na formação religiosa no início do processo de cristianização dos indígenas. Para que possamos ter uma ideia do número de cronistas que não abordaram o assunto, Villar e Anda fazem uma lista³ dos membros da Ordem dos Irmãos

² Segundo Serge Gruzinski (2003, p. 109): “Os franciscanos haviam sonhado com uma Nova Espanha em que apenas os índios se encarregassem, eles mesmos, de lançar as bases de uma nova cristandade, tinham se empenhado em construir uma barreira entre as populações conquistadas e os conquistadores, tinham procurado difundir as técnicas do ocidente e ao mesmo tempo preservar o que era aceitável das culturas antigas. Foram eles que inspiraram, conforme notamos, muitos dos procedimentos, tentativas e ajustes ligados ao surgimento de uma cultura indígena-cristã”.

³ Religiosos que não retrataram o culto no século XVI: Os padres Gante, Valencia, Testera, De la Puerta, De Santa María, Moguer, Toral, Coruña e Navarro; nas chamadas *Cartas de Indias*, todos ocultam a aparição. Frei

Menores que trabalharam arduamente na conversão indígena na Cidade do México e nos arredores, mas não mencionaram em nenhum momento a Virgem de Guadalupe.

Em 1528, o frei franciscano Juan de Zumárraga foi nomeado primeiro bispo da Cidade do México. Zumárraga não mencionou a aparição em nenhum de seus documentos, nem nas cartas que escreveu ao longo de sua vida. Por ser o primeiro bispo e também pelo fato de Juan Diego tê-lo procurado, era esperado que deixasse algum relato. A incerteza de Zumárraga em relação à aparição da Virgem de Guadalupe no Tepeyac fica clara quando o bispo, em 1541, dez anos após o ocorrido, diz em uma carta que fará em Ocuituco⁴ um oratório para acabar seus dias e ser enterrado (INFORMACIÓN..., 1556, p. 77). Segundo Anda e Villar (2005, p. XX): “*Si fuera cierta la aparición diría: para acabar en la ermita de Guadalupe mis días, como se cuenta del gigante Juan Diego, agraciado con igual favor, que terminó los suyos allí y donde había sido sepultada también su mujer desde 1529, según Conde y Oquedo*”⁵. Os defensores da aparição consideravam que ser enterrado ao lado da Santa, era uma prova da existência do culto (INFORMACIÓN..., 2004, p. 77)⁶.

Diego Vealádes, frei Alonso Ponce, frei Francisco de Gonzaga, p. frei Juan Bautista, frei Antonio Daza, frei Aturo de Monasterio, frei Martín del Castillo, frei Diego Durán, frei Juan de la Anunciación, frei Alonso de la Veracruz, frei Estevan de Salazar, padre Acosta (INFORMACIÓN..., 2004, p. 86). Religiosos que não retrataram o culto no século XVII: frei Alonso Fernández, frei Antonio de Remesal, frei Juan de Grijalva, frei Juan de Mijangos.

⁴ Local de oração próximo ao Tepeyac.

⁵ Para mais informações sobre o assunto, consultar: Anda e Villar (2005).

⁶ O documento *Información*, que será citado ao longo de todo o trabalho, é resultante de um sermão predicado em 1556. Segundo Ernesto de la Torre Villar e Ramiro Navarro de Anda, o documento “proporciona información en torno del arzobispo (Alonso de Montúfar) y sus diferencias con fray Francisco de Bustamante, el opúsculo antiaparicionista: *Información que el Arzobispo de México don fray Alonso de Montúfas mandó practicar con motivo de un sermón que en la fiesta de la Natividad de Nuestra Señora (8 de septiembre de 1556) predicó en la capilla de San José de Naturales del convento de San Francisco de Méjico, el provincial fray Francisco de Bustamante acerca de la devoción y culto de Nuestra Señora de Guadalupe*). México, Imprenta, Litografía y Encuadernación de Ireneo Paz, 1891, XIII-188-(4)”. *Historia de la fundación y descubrimiento de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes y cosas notables de la Nueva España, Madrid, 1956*”. (ANDA; VILLAR, 2004, p. 38).

Também acreditamos ser válido mencionar as advertências que os autores supracitados fizeram antes de reproduzir o documento *Información*, já que é na versão de Villar e Anda que nos baseamos para este trabalho:

Advertencia de la edición mexicana

“*Desde que llegó en nuestras manos el presente documento, publicado por primera vez en España, comprendimos su importancia y transcendencia en lo que mira a nuestra historia, y no propusimos hacer de él una nueva edición, pues los ejemplares de la primera vinieran en bien corto número, siendo por lo mismo raros y de adquisición muy difícil. Una lectura atenta nos convenció, sin embargo, de que en la impresión española se habían deslizado errores y equivocaciones de no poca monta, que exigían un serio trabajo de rectificación. Ese trabajo se ha hecho con toda escrupulosidad, como de ello puede persuadirse quien acometa la tarea de comparar ambas ediciones*” (ANDA; VILLAR, 2004, p. 38).

Advertencia de la edición española

“*Debemos manifestar a nuestros lectores las diligencias que hemos hecho para saber la autenticidad del documento que hoy damos a luz (del que tuvimos primera noticia en una apología publicada en México, 1880, con este título: Santa María de Guadalupe Patrona de los mexicanos), y después lo que motivó la información que él consta. Nos dirigimos a un célebre bibliófilo de México, quien nos honra con su amistad, y se dignó contestar lo siguiente, y darnos noticias de algunos de los testigos, como se lo pedimos, por lo cual le estamos bien reconocidos*” (ANDA; VILLAR, 2004, p. 39).

Portanto, concordamos com os que afirmam que Zumárraga escreveu diversos documentos sobre variados assuntos, mas em nenhum deles mencionou a Virgem de Guadalupe. O silêncio de Zumárraga foi significativo, tanto nos escritos como em seus feitos. Vale ressaltar que, em seu testamento, o bispo também não deixou nada ao Templo de Guadalupe (INFORMACIÓN..., 2004, p. 78).

O silêncio de Zumárraga pode ser explicado por sua forte herança erasmiana. Segundo Marcel Bataillon (2007, p. 821), nas *Doutrinas cristianas* escritas pelo bispo, “*la utilización de Erasmo no procede de capricho o de pereza, sino que corresponde al sentido profundo de la evangelización tal como la entendían aquellos hombres*”. As leituras de Erasmo buscavam uma evangelização mais profunda, na qual a catequese deveria estar pautada nas Escrituras e na interpretação delas. Os fiéis deveriam conhecer o texto da Bíblia para que pudessem se purificar. O Humanismo cristão sugerido por Erasmo e tão lido por Zumárraga postulava a necessidade de propagar o cristianismo primeiro, para depois propor o catolicismo.

Logo, para melhor entendermos o porquê desse silêncio, é importante compreendermos o cruzamento entre as ideias franciscanas fundadas no século XIII com as obras de Erasmo, do século XVI⁷ (KARNAL, 1998, p. 52-56). Vale lembrar que os franciscanos surgiram de maneira independente das obras de Erasmo, porém ambos partilharam de uma origem comum: a *Philosophia Christi*. Segundo Antonio Rubial García (1996, p. 85), os dois movimentos visavam um retorno ao cristianismo primitivo e aos ideais evangélicos apostólicos, pretendiam um cristianismo mais interior e menos voltado às cerimônias externas.

O início da catequese franciscana na América foi marcado por frades que convergiam com parte das ideias de Erasmo de Rotterdam, ou seja, o Humanismo espanhol. Logo, acreditamos que seria mais válido afirmar que Zumárraga e os demais homens de seu tempo partilhavam de um “franciscanismo”, pautado pelo “erasmismo”, com o intuito de extirpar o maior número de idolatrias possíveis e propagar a fé cristã.

⁷ Vale lembrar, “sobre a presença do pensamento de Erasmo na Espanha do século XVI e, também, a influência do Arcebispo Juan Zumárraga, reconhecido por parte dos historiadores como um “erasmista inveterado”. A presença de certa fórmula evangélica nas estratégias missionárias franciscanas, resultante da reforma cisneira, também levou alguns autores à discussão sobre a influência de Erasmo: “La reforma cisneira se predicó con base en una purificación del clero mediante la revitalización de su misión predicadora el volver y recalcar el precepto de austeridad. El resultado de este movimiento fue la creación de una ‘élite espiritual de tendencia evangélica’ que simpatizaba con Erasmo y que se anticipaba a la Reforma Protestante” (GREENLEAF apud REIS, 2011, p. 129).

Há também outros cronistas, pertencentes a outras ordens religiosas, que não se referiram à Virgem nem à aparição, tal como frei Bartolomé de Las Casas⁸, que escreveu posteriormente a 1531, data da primeira aparição da Virgem no Tepeyac, e não a citou em nenhum de seus escritos. O autor de uma obra conhecida como *Colección de documentos de Índias*, D. Sebastián Ramírez de Fuenleal, esteve na Nova Espanha de 1531 até 1535 e não disse nada a respeito delas, nem referente ao culto e à devoção guadalupana, em nenhuma de suas cartas (INFORMACIÓN..., 2004, p. 80).

Outro bispo que não mencionou Guadalupe foi o frei Julian Garcés, de Tlaxcala, posterior a Zumárraga. O dominicano escreveu um documento intitulado: *Historia de la fundación...de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores por el Mtro. Fray Agustín Dávila Padilla*, cujo intuito era provar a capacidade dos índios de aproveitamento na religião cristã. No entanto, ignorou a aparição de 1531 da Virgem de Guadalupe a Juan Diego (INFORMACIÓN..., 2004, p. 79).

Entre os leigos, o conquistador Hernán Cortés, por exemplo, “[...] *ni en su carta al emperador, de 20 de abril de 1532, ni en las demás desde 1533 a 1547, hace la más leve indicación del suceso tan extraordinario*”⁹ (INFORMACIÓN..., 2004, p. 80).

Dos três primeiros vice-reis da Nova Espanha, respectivamente, d. Antonio de Mendonza, d. Luis de Velasco e d. Martín Enriquez, apenas o último rompeu com o silêncio. Todavia, o vice-rei não deu muita importância à devoção. Apenas aludiu à semelhança entre a Virgem de Guadalupe e a Virgem de Extremadura, da Espanha (INFORMACIÓN..., 2004, p.82).

O silêncio tanto dos espanhóis quanto dos *criollos* e indígenas no século XVI é algo que chama a atenção. Torre Villar e Anda acreditam que é difícil entender por que muitos autores ocultaram um acontecimento “[...] *honroso para a religião e para a Espanha*” (INFORMACIÓN..., 2004, p. 98, tradução nossa).

Nossa hipótese é que o culto ainda não havia se estendido, era localizado e reservado a uma maioria indígena. Além disso, se pensarmos na fórmula da evangelização proposta pelos missionários mendicantes, lembraremos que ela resultou da reforma cisneriana, que se obteve

⁸ Segundo José Alves de Freitas Neto (2003, p. 28), o amor cristão era a base do discurso de Las Casas. Para ele, os indígenas eram puros e conservavam a condição de inocência. O discurso tem um objetivo central: construir uma imagem dos índios como vítimas da crueldade e da cobiça dos espanhóis.

⁹ “*Se nos dirá que en otras cartas él y los anteriores lo referían. Debemos advertir que escribimos en vista de lo cierto y conocido, y nuestro juicio se funda en documentos reales, no ficticios. Publíquenlos los contrarios y no tendremos inconveniente en llamar a estos y a los siguientes consumados aparicionista*”(ANDA; VILLAR, 2004, p. 80).

com base em um discurso de purificação do clero perante a revitalização de sua missão predadora.

De acordo com Jean-Pierre Bastian (1994, p. 41), o comportamento das ordens mendicantes na América (agostinhos, franciscanos e dominicanos) pode ser explicado pela convicção desses religiosos em relação à proximidade do fim dos tempos. Diante disso, era preciso aproveitar a oportunidade e a possibilidade de *“regenerar la cristiandad al otro lado del mar, precisamente cuando se veía desgarrada en Europa”*. Logo, as ordens mendicantes incluídas nas propostas do projeto de reforma erasmiana acreditaram ser necessário destruir os “ídolos” indígenas e censurar o Humanismo indigenista,¹⁰ o que os levou a traduzir a Bíblia a línguas indígenas (BASTIAN, 1994, p. 41-42).

O silêncio em relação à Virgem de Guadalupe nas crônicas do século XVI e início do XVII, provavelmente, foi resultado desse processo histórico de transição religiosa proporcionada pelas leituras da filosofia erasmiana trazida para a América, pelos missionários da catequese, cujo propósito era uma conversão mais ligada ao cristianismo, ao fim de todas as idolatrias e ao conhecimento da fé cristã.

Logo, quando Karnal (1998) afirma que os mendicantes propuseram na América uma Igreja menos católica e mais cristã, se refere ao fato de que deram menos ênfase aos ornamentos, sinais externos e gestuais do que os membros de outras ordens. Embora houvesse o culto mariano e aos santos, uma catequese mnemotécnica, que quando comparada com o catolicismo de matriz – na virada do século XVII mais tridentino, aquele predicado pelos primeiros missionários era mais conservador, enquanto o último mais despojado. Portanto, o culto a uma virgem morena, que aparecera a um índio em um monte em que se adorava uma deusa indígena, se assemelhava em demasia ao culto disfarçado dos antigos ídolos.

1.2 Tonantzin ou Guadalupe? Ídolo ou santa?

“No fundamento desta Nova Igreja, está claro que tudo é falso.”
(SAHAGÚN, 1570)

¹⁰ Segundo Amalia Amaya e Pablo Larrañaga (2012, p. 1-3), o indigenismo é uma criação do Humanismo, que esteve muito presente no México durante os séculos XVI e XVII – um traço da sociedade renascentista levado pelos europeus ao Novo Mundo. O Humanismo indigenista é visto como um resultado da conquista e da evangelização, ou seja, decorrência da fusão cultural entre europeus e indígenas. Portanto, para esses autores, o indigenismo é implicação de uma cultura hispano-americana. Dessa forma, o humanismo indigenista nasce para eles no século XVII, embora tenha suas bases embrionárias no XVI.

“*En el año del Señor de 1523, día de la conversión de San Pablo, que es a 25 de Enero, el Padre Fray Martín de Valencia, de santa memoria, con once frailes sus compañeros, partieron de España para venir a esta tierra de Anáhuac.*”
(MOTOLINÍA, cap. 1).

Frei Toribio de Benavente, mais conhecido como Motolinía – alcunha que significa “o pobre” em náhuatl – estava entre esses doze primeiros franciscanos que aportaram na Nova Espanha¹¹. O projeto desses frades na América consistia na catequese, ou nas palavras de Motolinía, na “*conversión de los Indios naturales de esta tierra de Anáhuac, ahora llamada Nueva España*” (MOTOLINÍA, cap. 1).

Em sua obra intitulada *Historia General de la Nueva España*, Motolinía, não mencionou a aparição de Guadalupe. No entanto, sua crônica abordava todo o período inicial da conquista espiritual da Nova Espanha e é considerada por Georges Baudot (1983, p. 248) “*la primera de las grandes crónicas accesibles que el extraño universo de los mexicanos haya suscitado entre los conquistadores*”.

A crônica de Motolinía e de outros frades do século XVI demonstram que no início da catequese indígena uma das questões centrais da fórmula catequética, na Nova Espanha, era a extirpação das idolatrias. Os espanhóis viam nas práticas indígenas diferentes formas de idolatria. Então, perceber – e posteriormente extirpar – o que era e o que não era pagão tornou-se uma necessidade para os conquistadores, sobretudo para os conquistadores espirituais. A idolatria tem múltiplos significados e aqui pretendemos abarcar alguns deles a fim de facilitar a compreensão da análise das crônicas. É importante pensar o que se entende por idolatria no século XVI, pois esse conceito muda de acordo com o tempo, o lugar e o autor.

Prevista no Decálogo do velho testamento, o pecado da idolatria é longamente condenado: “Não terás outros deuses diante de mim. Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima, nos céus, ou embaixo na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra” (Êx. 20, 3-4). Para Anderson Roberti dos Reis (2007, p. 98):

Esses dois versículos representam as primeiras proibições em relação à idolatria no Velho Testamento e que foram, por séculos e séculos, lidas e relidas para a reflexão sobre essa questão. São duas as restrições presentes

¹¹ “Nascido em Benavente no final do século XV, entre 1482 e 1491, Motolinía incorporou o nome da cidade ao seu quando entrou para a Ordem Franciscana. Já como religioso veio para Nova Espanha em 1524, chegando em San Juan de Ulúa onde foi recebido por Hernán Cortés. Conhecido como um dos ‘12 apóstolos do México’, adotou o nome ‘Motolinía’ quando soube que essa palavra significava “o pobre” em náhuatl. Considerando-se defensor dos indígenas, dedicou sua vida à catequese. [...] Há dúvidas quanto ao ano de sua morte, 1565 ou 1569. Motolinía foi enterrado no convento de S. Francisco na Cidade do México.” (FERNANDES, 2004, p. 83-84).

no Decálogo: fazer imagens de Deus e ter outros deuses que, diante do monoteísmo, são falsos.

Ainda segundo Reis (2007, p. 100), “[...] a aceitação do uso de imagens na Igreja não foi fácil nem tampouco simples. O segundo mandamento¹² continuava a perturbar os fiéis e teólogos”. Em virtude desse mandamento, surge uma série de discussões quanto à produção de imagens. O autor busca em Carlo Ginzburg uma válida reflexão sobre esse problema. Ao analisar as *Homilias sobre o Êxodo*, o historiador italiano percebe que: “Orígenes repousa na diferenciação existente entre o que se pode compreender por imagem e o que se deve compreender como ídolo” (REIS, 2007, p. 100).

Há uma diferença entre ídolo e imagem e é justamente nessa ideia que a Igreja vai se pautar para aceitar o culto mariano na América. Se alguém reproduz – em ouro, prata, madeira, pedra ou qualquer outro material – algo previsto na Bíblia ou já pregado pela Igreja, não constrói um ídolo, mas sim uma imagem, seja ela uma escultura ou uma pintura. Logo, as imagens se referem àquilo que já existe, ao passo que o ídolo é a imagem daquilo que não existe (REIS, 2007, p. 100-101).

Contudo, notamos que a aceitação das imagens pela Igreja é um processo bastante lento, que não segue uma linha direta do “reprovado” ao “aprovado”. No século XVI, a Igreja buscava extirpar qualquer forma de imagem, mas com o passar do tempo passou a vê-las como formas favoráveis à conversão indígena. O que a Igreja condena é o ídolo e não a imagem.

Em outras palavras, os franciscanos estabeleceram, na América, propostas inéditas para a cristianização da população. Inicialmente, a ideia era eliminar o maior número possível de idolatrias: os templos, os ídolos indígenas e qualquer outra coisa que lembrasse a antiga “religião”, deveriam ser substituídos pelos “adereços que remetessem ao cristianismo”. Após a destruição das idolatrias, seguia-se com as cerimônias de batismo. Os franciscanos optaram por “batismos coletivos”, o que gerou uma problemática com os dominicanos, os quais discordavam desta prática, pois defendiam “[...] um trabalho mais dedicado e paulatino de ensino e ‘conscientização’ dos índios para que o sacramento tivesse efeito.” (REIS, 2011, p.126-127).

¹² “Não farás para ti imagem esculpida de nada que se assemelhe ao que existe lá em cima, nos céus, ou embaixo na terra, ou nas águas que estão debaixo da terra. Não te prostrarás diante desses deuses e não os servirás, porque eu, Iahweh teu Deus, sou um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira e quarta geração dos que me odeiam, mas que também ajo com amor até a milésima geração para aqueles que me amam e guardam os meus mandamentos.” (Êx. 20: 4-6).

Então, é possível afirmarmos que o debate em torno das imagens e da idolatria se revigorou no século XVI. Essa atualização do tema tem muitas razões: uma maior difusão das ideias, a invenção da imprensa, as Reformas, cujos questionamentos do uso de imagens coincidem temporalmente com a cristianização do Novo Mundo (REIS, 2007, p. 105). Logo, podemos perceber que a idolatria não se restringia à América, mas era criticada e perseguida em todo o mundo cristão. Reis afirma que é arriscado pensar apenas em idolatrias indígenas, como algo natural, já que a idolatria é, acima de tudo, uma construção conceitual feita pelos espanhóis, que ignoraram traços da alteridade e tentaram entender o *outro* em relação ao *eu* (REIS, 2007, p. 110).

Para os espanhóis, as práticas *mexicas* eram idólatras e os autóctones povos pagãos, por adorarem muitas divindades e possuírem diversos ídolos. Segundo Pierre Duviols (1986, p. XXXI), as idolatrias eram consideradas obras do demônio e encontravam-se em toda a América, principalmente nas comunidades rurais, aquelas que ainda não estavam culturalmente integradas, isto é, que ainda não conheciam e/ou praticavam os valores europeus, cristãos, vistos como os únicos válidos.

Serge Gruzinski (2001) vê nas idolatrias não somente um embate entre duas religiões distintas, mas um processo cultural amplo, que retrata a religião, o cotidiano, a política, a ética, a moral, entre outros elementos.

Ronaldo Vainfas (1992), por sua vez, divide a idolatria em dois tipos, as idolatrias ajustadas e as idolatrias insurgentes. Partindo dessa premissa, o autor explica como esses dois eixos compuseram a América no período colonial.

Segundo Vainfas (1992, p. 2), nas idolatrias ajustadas:

[...] o espaço privilegiado era a casa, o núcleo doméstico. Era ali que se reavivavam as cerimônias tradicionais de casamento, o modo indígena de dar nome aos recém-nascidos, a consulta aos velhos calendários, as práticas divinatórias, o culto dos ancestrais e toda uma gama de usos e costumes proscritos pela Igreja.

Tal forma de idolatria “regulava a vida cotidiana” (VAINFAS, 1992, p. 2). Por causa dessas ações, os europeus consideravam os indígenas idólatras e hereges. Era justamente no culto doméstico que os indígenas mantinham muitas de suas tradições, preservavam sua identidade. Dessa forma, a idolatria se apresenta como uma resistência nativa, na visão do autor. Ao passo que a idolatria insurgente é parte de uma resistência maior:

Por outro lado, no tocante aos aspectos morfológicos desta forma de idolatria, é preciso salientar que, nem por ser hostil à dominação colonial, nem por apoiar-se nas tradições nativas, esses movimentos deixaram de absorver, como veremos, certos elementos da cultura ocidental. (VAINFAS, 1992, p. 3).

A idolatria insurgente demonstra as formas fragmentadas de resistência indígena, e também como esses tipos de idolatria contrariaram o modelo proposto pelo colonialismo europeu, uma vez que essas idolatrias buscavam instaurar uma ordem indígena, oposta ao modelo espanhol (VAINFAS, 1992, p. 1-15). Contudo, ao dividir a idolatria em dois grupos, Vainfas, não considera que os processos estão interligados e que dependem da região. Ademais, os europeus buscavam extirpar qualquer forma de idolatria, seja ela, nas palavras do autor, “insurgente ou ajustada”.

Concordamos com Reis quando o autor afirma que existem várias facetas para um mesmo problema; isto é, ora a idolatria foi associada a ídolos, ora a ícones, ou imagens e representações: “Isso não quer dizer que exista um consenso ou sentido único para a compreensão desse fenômeno. Os olhares foram construídos ao longo dos tempos e, em muitos aspectos, são divergentes.” (REIS, 2007, p. 97).

No século XVI, há muitas fontes que versam sobre a idolatria. Nelas, podemos perceber que Nossa Senhora de Guadalupe é mais um ídolo indígena que deve ser combatido. Bernardino de Sahagún¹³ e Jerónimo de Mendieta, na segunda metade do século, aludiram a falsas deusas a quem os índios atribuíam características marianas. A deusa principal era Tonantzin, que depois originaria, na opinião desses cronistas, o culto Guadalupano. Ao passo que Juan de Torquemada entendia o santuário de Guadalupe como um local de passagem. Esse cronista franciscano do início do XVII não opinou nem sobre a santidade, nem sobre a idolatria. Nenhum dos três seráficos adotou a devoção como temática principal da obra, fazendo menção a um culto na região de Tepeyac que não era bem visto.

Na opinião da historiadora Elsa Cecília Frost (1986), isso ocorre, pois há um ponto em comum entre todos os franciscanos, o chamado grupo majoritário, aqueles cronistas que deixaram relatos escritos, como Zumárraga, Motolinía, Olmos, Sahagún, Molina, Mendieta, Torquemada, entre outros. Para catequisar o maior número possível de índios, esses cronistas

¹³ “Bernardino de Sahagún nasceu na Espanha, em 1499 ou 1500, na vila de Sahagún de Campos, província de León. Estudou na Universidade de Salamanca, entrando posteriormente para a Ordem dos Franciscanos. Foi para Nova Espanha (atual México) em 1529, onde atuaria como missionário, dedicando sessenta anos da sua vida ao aprendizado da língua náhuatl e ao conhecimento de práticas e ritos religiosos indígenas. Foi professor do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, um colégio indígena, desde sua fundação, em 1536, onde ensinou gramática e cultura latina. Preocupava-se em compreender para converter, deixando grande parte de seu tempo ao estudo. Permaneceu na Nova Espanha até sua morte em 1590, na cidade de México.” (MONTORO, 2004, p. 99-100).

optaram pelo método denominado Tábula Rasa, ou seja, apagar qualquer vestígio existente de idolatria e traços do demônio.

No entanto, entendemos que ao longo do tempo foram atribuídos diferentes significados a idolatria, que variaram de acordo com a Ordem religiosa daqueles estavam praticando a catequese. Na América, o combate à idolatria foi a primeira maneira encontrada pelos colonizadores espirituais para iniciar o processo de catequese, ou seja, a medida considerada necessária para extirpar os falsos ídolos e a falsa fé e implementar o cristianismo. As formas de realização do processo foram as mais variadas possíveis, conforme vimos. Logo, a idolatria pode ser vista como um processo múltiplo e que deve ser pensado para cada época, ordem religiosa e região.

O franciscano Bernardino de Sahagún chegou em 1529 à Nova Espanha, onde viveu até 1585. O cronista ressaltava o quanto lhe parecia problemática a devoção à Virgem. Para ele, a origem do culto estava vinculada a uma ideia pagã, dado que a adoração a Nossa Senhora de Guadalupe era resultado da junção de valores indígenas com valores católicos (NOGUEZ, 1995, p. 94).

No capítulo VI do Livro I, Sahagún, abordou as principais deusas adoradas na Nova Espanha. Segundo o franciscano:

La primera de estas diosas se llamava Cioacóatl. Dezían que esta diosa sava cosas adversas como pobreza, abatimiento, trabajos. Aparecía muchas veces, según dicen, como una señora compuesta con unos atávios como se usan en palacio. Dezían que de noche bozeava y bramaba en el aire. Esta diosa se llamava Cioacóatl, que quiere dezir “muger de la culebra”; y también la llamavan Tonantzin, que quiere dezir “nuestra madre”. (SAHAGÚN, 2001, p. 60).

Nesse mesmo capítulo, Sahagún termina dizendo:

Los atávios con que esta muger aparecía eran blancos, y los cabellos los tocava de manera que tenía como unos corneçuelos cruzados sobre la frente. Dizen también que traía una cuna a cuestas, como quien trae a su hijo en ella, y poníase en el tiánquez entre las otras mugeres, y desapareciendo dexava allí la cuna. (SAHAGÚN, 2001, p. 60-61).

De acordo com o cronista, o templo da Virgem de Guadalupe foi construído no local de adoração de Tonantzin, sendo este mais um elemento idólatra. Na visão de Sahagún, as práticas eram formas de idolatria disfarçada, já que os cultos antigos eram praticados como se fossem católicos:

De donde haya nacido esta fundación de esta Tonantzin antigua, y es cosa que se debía remediar porque el propio nombre de la Madre de Dios Señora Nuestra no es Tonantzin, sino Dios y Nantzin; parece esa invención satánica para paliar la idolatría de bajo la equivocación de este nombre Tonantzin de muy lejos, tan lejos como de antes, la cual devoción también es sospechosa, porque en todas partes hay muchas iglesias de Nuestra Señora, y no van a ellas, y vienen de lejanas tierras e esta Tonantzin, como antiguamente. (SAHAGÚN, 2001, p. 808).

Ao longo de sua crônica, Mendieta¹⁴ fez uma série de denúncias às idolatrias praticadas pelos nativos. Mendieta (1973, p.24) acreditava que o demônio havia se apoderado dos indígenas. Afirmava que os nativos tinham um grande número de ídolos, para os quais realizavam sacrifícios e cerimônias. A prioridade dos franciscanos que chegaram com Mendieta era a conversão dos indígenas e o combate às idolatrias. Para o frade, os *mexicas* tinham mais de mil e seiscentos deuses: “*Es, pues, de saber, que en todos los lugares que dedicaban para oratorios, tenían sus ídolos grandes y pequeños*”. (MENDIETA, 1973, p. 29 - 54).

Esses ídolos estavam em todos os lugares, desde as maiores cidades até nas pequenas regiões. Segundo o cronista, eles podiam ser de barro, de pedra, de sementes, de massa, e existiam em todos os tamanhos e formatos: animais, lua, sol e árvores. O principal deus era o Deus do Sol: “[...] *puesto que estas gentes tenían infinidad (como es dicho) de ídolos que reverenciaban por dioses, sobre todos ellos tenían por mayor y más poderoso al sol.*” (MENDIETA, 1973, l. II, p. 55). De acordo com o frade, os indígenas estavam empenhados em encontrar o “remédio” que curaria as falsas adorações e o culto aos ídolos. Ao menos, durante o dia. Todavia, à noite, o diabo se manifestava e os sacrifícios aconteciam; então os templos ficavam lotados (MENDIETA, 1973, l. III, p. 138). A idolatria passou a ser vista como uma doença que tinha de ser contida a qualquer custo (BERNAND; GRUZINSKI, 1992, p. 140).

A destruição dos principais templos, narrada pelo cronista, foi fundamental para apropagação da fé católica no México. No entanto, muitas vezes os índios voltavam a construí-los. Com base nessa constatação, Mendieta justificava a necessidade de os

¹⁴ Mendieta nasceu na cidade basca de Vitória, em 1525, filho de uma família de certas posses e infiltrada, por relações de parentesco, no Conselho das Índias e no poder em sua cidade natal (GONZÁLEZ CÁRDENAS, 1949, p. 335). Foi o último de 40 filhos que seu pai teve com três sucessivas esposas. Dessa origem, Mendieta orgulhou-se por toda sua vida e deixou, nos conventos por onde passou, árvores genealógicas mostrando sua ascendência, símbolo de sua pureza de sangue (BARBA, 1968, p. 198-199). Ingressou na ordem de São Francisco aos 20 anos, no porto de Bilbao, parte da província franciscana de Cantábria, onde estudou Artes e Teologia. Apesar de gago, recebeu o ofício de pregador e, com uma experiência de dez anos, se dispôs a ir para as Índias, onde as promessas de conversão atraíam a atenção de muitos na época (FERNANDES, 2004, p. 37-38).

conquistadores espirituais, combateram a existência de templos e sacrifícios, para que houvesse um melhor aproveitamento da cristandade (MENDIETA, 1973, I.III, p. 139). Mas o frade sabia que a tarefa não era fácil: “*Ya que pensaban los religiosos que con estar quitada la idolatría de los templos principales del demonio, y con venir algunos a la doctrina y bautismo, estaba todo hecho, hallaron que era mucho más lo que quedaba por hacer y vencer*” (MENDIETA, 1973, I. III, p. 140). No capítulo XXX do livro terceiro, Mendieta comenta como os servos edificavam os índios, o amor que esses índios lhe tomaram:

Antes que nos metamos en la materia de la administración de los sacramentos (que habría de ser un poco larga), sería bien decir algo del ejemplo con que estos siervos de Dios y primeros evangelizadores vivían y trataban entre tanta multitud de infieles, que para su conversión fue una viva predicación, y suplicó la falta de milagros que en la primitiva Iglesia hubo, y en esta nueva no fueron menester. Porque según la preordinación divina, y conforme a la capacidad de la gente, bastó la pureza de vida y santas costumbres que en aquestos ministros de Dios estos indios conocieron, para creer que verdaderamente eran sus mensajeros y venían de su parte como enviados del cielo para remedio y salvación de sus almas, como ellos se lo habían dicho. (MENDIETA, 1973, I. III, p. 151).

No “Prólogo al cristiano lector”, Mendieta (1973, I.V, p. 130) insiste na mesma questão já referida no parágrafo acima¹⁵.

Por fim, no capítulo XIV do livro V, Mendieta, faz uma nova observação quanto à necessidade dos milagres e reafirma que eles não foram muito frequentes na Nova Espanha. Provavelmente Mendieta sabia das aparições da Virgem de Guadalupe, e de como elas eram consideradas milagrosas por religiosos, pois esteve no monte de Tepeyac. No entanto, os franciscanos do século XVII optaram por não retratar essa questão. Mendieta diz o seguinte:

En esta tierra de la Nueva España pocos milagros públicos ha querido Nuestro Señor hacer o obrar por sus siervos, con haber tenido tantos y tan apostólicos varones en el ministerio de la fundación de la fe. La causa de esto él sólo la sabe, porque son secretos suyos y juicios incomprensibles. Y no falta razón para ello, pues los milagros (como dice S. Pablo), son para los infieles e incrédulos, y no para los fieles. Y como estos indios naturales de esta Nueva España con tanta facilidad y deseo recibieron la fe, no han

¹⁵ “*Y si la santidad de estos perfectos varones no fue confirmada con la frecuencia de milagros que de los santos canonizados y de otros que aun no lo son leemos, esto no se debe atribuir a la falta de sus merecimientos, sino a que nuestro Señor Dios no ha querido hacer por sus siervos en esta tierra y nueva Iglesia los milagros que fue servido de hacer en la Iglesia primitiva, y después acá también en otras partes del mundo. Y la causa, sólo su divina Majestad la sabe. Mas rastreando con nuestro bajo entendimiento, podemos dar algunas razones de ello. Y es la primera, que no fueron menester, pues el Evangelio de Cristo se recibió sin alguna contradicción, predicado por sus ministros, que no poca santidad arguye en ellos, pues bastó su vida inculpable, sin otros milagros, para atraer a la fe los ánimos indómitos de aquestos gentiles.*” (MENDIETA, 1973, I. V, p. 130).

sido menester milagros para la conversión de ellos. (MENDIETA, 1973, l.V, p. 148).

No fim do século XVI, a Reforma, a Contrarreforma e o Concílio de Trento propiciaram muitas mudanças. Todavia, os franciscanos dessa época, ainda estavam bastante influenciados pela Reforma de Cisneiros e pelas ideias de Erasmo, conforme já foi dito. Antonio Rubial García (1997, p. 55) acredita que, na América, isso possibilitou um maior controle sobre as manifestações e os cultos populares, mas também fomentou elementos rituais externos, o que fortaleceu o terreno para um cristianismo mágico, dotado de práticas pagãs.

1.3 Nossa Senhora de Guadalupe, uma santa ligada ao paganismo

No dia 8 de Setembro de 1556 em uma festa de “Navidad de Nuestra Señora”, Francisco de Bustamante predicou um sermão sobre a devoção e culto à Nossa Senhora de Guadalupe, na Capela de São José dos Naturais, do convento de São Francisco do México¹⁶. (INFORMACIÓN..., 2004, p. 38).

Com base no documento *Información* produzido em 1556 e nos sermões predicados durante uma festa realizada em homenagem à Virgem de Guadalupe, podemos perceber que a devoção à Santa não só existiu, como também foi censurada. Logo, nossa questão não está mais vinculada à veracidade da aparição e nem mesmo à veracidade do culto, mas reside nas características da devoção do século XVI e na existência ou não de uma mudança ao longo do século XVII. Acreditamos que há uma diferença em relação às crônicas do início do século XVI tratadas no primeiro tópico deste capítulo, cuja temática central é o silêncio quase total sobre o culto, já que a maioria dos cronistas dessa época não menciona Guadalupe, nem como deusa indígena e muito menos como Virgem católica.

Para Torre Villar e Anda (2004, p.103), a questão da devoção ou da não devoção não estava mais ligada a uma ordem religiosa, pois se referia a todas as ordens presentes na Nova Espanha, ou seja, as três ordens beneméritas: a de São Francisco, a de São Domingo e a de Santo Agostinho, se opunham à devoção guadalupana e a censuravam.

É possível perceber uma demonstração da censura do período no documento do século XVI conhecido como *Información por el sermón de 1556*, que retrata um interrogatório entre

¹⁶ Segundo Anda e Torre Villar (2004, p. 36), o texto foi publicado pela primeira vez por Albino Feria em 1888 no México.

dois frades: frei Francisco de Bustamante e frei Alonso de Montúfar¹⁷. Esse documento era a reprodução de um interrogatório feito a Bustamante em virtude do sermão predicado em uma festa em honor a Nossa Senhora de Guadalupe em 1556.

Bustamante nasceu em Toledo em 1485, no século XVI, ingressou na Ordem franciscana. Em 1556, predicou um sermão, no qual, atacou a autoridade episcopal, na presença do vice-rei. Em virtude disso, o bispo Montúfar resolveu abrir em audiência uma *Información* a respeito da fala de Bustamante. Esse documento é importante para nosso tema, pois nos testemunhos existem vários dados sobre o culto à Virgem de Guadalupe.

Bustamante era considerado um ótimo orador, por isso foi convocado a predicar o sermão. Segundo os editores do volume publicado em 1888, Bustamante teve um desempenho brilhante enquanto falava da Mãe de Deus. Mas, depois começou a predicar sobre Guadalupe:

[...] juzgándola de idolatría puesto que los franciscos habían enseñado que el culto que se tributa a las imágenes debía dirigirse a la original que está en el cielo, y decirles después que esa imagen pintada por el indio Marcos hacia milagros echaría por tierra sus trabajos, pues volverían allí por la antigua Tonantzin; que si continuaba la devoción no volvería a predicar; que se debían aplicar unos azotes al que publicó que hacia milagros la imagen, y al que continuase diciéndolo; que en aquella ermita se cometían grades ofensas a Dios; que lo reunía de limosnas, no se sabía su inversión y proponía que se distribuyese o a pobres vergonzantes o al hospital de las bubas. (INFORMACIÓN..., 2004, p. 41).

Bustamante também se declarou contra o arcebispo Montúfar, acusando-o de ser um dos divulgadores dos “supostos milagres”, e pediu ao vice-rei que tomasse nota e se inteirasse do assunto. Quando Montúfar soube da declaração do frade, resolveu fazer imediatamente a *Información* e também mencionou seu próprio sermão, realizado antes do de Bustamante, dizendo que: “*no había predicado supuestos milagros y lo único que sí había dicho, era la gran devoción que se había tomado a la imagen.*”(ANDA; VILLAR, 2004, p. 41).

Segundo Rubial García (1999, p. 56-57), o século XVI esteve marcado por uma série de mudanças da religiosidade na Nova Espanha. A primeira transformação ocorreu nas instituições, tanto na Espanha como na Nova Espanha. Na península Ibérica, a monarquia católica de Felipe II almejava um império plural sustentado na complexa burocracia e em um

¹⁷ Alonso de Montúfar nasceu em 1498, em Granada, foi catedrático de filosofia e teologia e o segundo arcebispo do México de 1551 até 1572. Convocou o primeiro Concílio Mexicano, “[...] que aprobó la creación de hospitales en todos los pueblos y limitaciones a los religiosos” (ANDA; VILLAR, 2004, p. 37). Frei Montúfar: “En 1565 celebra el segundo Concilio Mexicano, sobre la aplicación del Concilio de Trento. Reedificó de 1555 a 1566 la ermita de Guadalupe en el Tepeyac. Murió en México en 1573”. O sucessor de Montúfar foi o frei Pedro Moya de Cantreiras (ANDA; VILLAR, 2004, p. 37).

rígido sistema tributário que pretendia ser universal. A base para isso estava na luta contra os protestantes, contra os turcos e no apoio ao papado. A Igreja se consolidava graças à Contrarreforma, e esta fortalecia a posição dos cleros e exercia um maior controle sobre a religiosidade popular, mas ao mesmo tempo dava lugar ao culto de relíquias e imagens. Na condição de franciscano e impregnado pelo legado erasmiano da reforma de Cisneros, Bustamante começou seu discurso afirmando que a devoção que Guadalupe inspirava no México era um grande prejuízo dos naturais, pois dava a entender que:

[...] hacía milagros aquella imagen que pintó un indio, y así que era Dios, y contra lo que ellos habían predicado y dádoles a entender desde que vinieran a esta tierra, que no habían de adorar aquellas imágenes, sino lo que representaban, que está en el cielo; demás que allí se hacían algunas ofensas a Dios nuestro Señor, según era informado, y la limosna que se daba fuera mejor darla a pobres vergonzantes que hay en la ciudad, y aun que no se sabía en qué se gastaba; y que mirasen los que allá iban lo que hacían, porque eran en gran perjuicio de los naturales y que fuera bien al primero que dijo que hacía milagros, le dieron cien azotes, y al que lo dijere de aquí adelante, sobre su ánima le diesen doscientos caballeros en un caballo, y que encargaba mucho el examen de esto negocio al visorrey y audiencia, y que aunque el arzobispo dijese otra cosa, que por eso el rey tiene jurisdicción temporal y espiritual, y esto encargo mucho a la audiencia; y también dijo que no era bien predicarlo en púlpitos, primero que estuviesen certificados en ello y de los milagros que se decía había hecho; había muchas personas de calidad presentes. (INFORMACIÓN..., 2004, p. 43, grifo nosso).

Entendemos que Bustamante desejava um retorno ao cristianismo primitivo, mais “puro”, isto é, menos ligado às cerimônias externas e que, portanto, diminuísse as chances de idolatria. Conforme já afirmamos, era justamente nesses aspectos que o franciscanismo se assemelhava ao erasmismo.

Para Bustamante, os índios precisavam primeiramente aprender a adorar a Deus, para depois entenderem que a Virgem era uma mãe, mas não uma deusa. O frade afirmava que era um erro fazer os indígenas acreditarem que uma imagem fazia milagres. Na visão do padre franciscano, o culto em Tepeyac havia sido mal fundamentado, iniciado sem princípios fortes e carregado de idolatrias (BUSTAMANTE apud NOGUEZ, 1995, p. 23).

O documento começa com uma pequena introdução sobre o ocorrido e o conteúdo das *Informaciones*, depois segue com o interrogatório. Todos os questionamentos versam sobre a fé de Bustamante em Nossa Senhora e, por conseguinte, na Virgem de Guadalupe. Pergunta-se também sobre a origem do culto, se o frade realmente acredita que tem uma base sem fundamentos (INFORMACIÓN..., 2004, p. 45-46).

Segundo o bispo Montúfar, frei Francisco de Bustamante confessou que não era devoto de Nossa Senhora, principalmente a de Guadalupe, cujo culto se praticava no México. Bustamante não aceitava a adoração de imagens nem de pinturas, pois a considerava uma prática idolátrica. Para provar a idolatria em relação à Guadalupe, Bustamante recorreu ao silêncio do XVI, a Sahagún e a Mendieta, que também entenderam o culto à Virgem como manifestação idólatra (INFORMACIÓN..., 2004, p. 45-47). Logo, o sermão de Bustamante denunciado por Montúfar é o caso mais extremado que conhecemos de condenação aberta a Guadalupe como idolatria. Quando percebemos que o frade é condenado por questionar a Virgem e a devoção a ela, referindo-se ainda ao culto como reflexo das religiões indígenas consideradas pagãs, podemos perceber que o devoção guadalupana ainda é vista como um reflexo da idolatria pelos frades de herança erasmiana.

Outro ponto que podemos depreender do documento é que, contraditoriamente, na segunda metade do século XVI, a devoção se propagou pela Nova Espanha como prática cristã, tal como podemos perceber nas declarações de Montúfar. Em seu discurso, observamos como ele se sente ofendido com as palavras de Bustamante. Assim, podemos notar que há uma mudança na concepção do culto guadalupano, que deixa de ser apenas manifestação indígena e idolátrica e se torna católico.

Portanto, no final do século XVI e início do século XVII, se processa uma mudança no discurso, que provavelmente esteve ligada à Contrarreforma e ao Concílio de Trento. O culto a Guadalupe deixa de ser indígena e se torna novo-hispano. Bastian (1994, p. 48) afirma que, durante os primeiros 50 anos do regime colonial – desde Cortés (1521) até a criação do Tribunal da Inquisição no México (1571)–, houve um conflito entre os conceitos de uma igreja indígena e uma cristandade colonial, o que se converteu em uma luta entre as ideias erasmianas e a neoescolástica, que acabou se impondo por conta da Contrarreforma.

Notamos que há uma mudança na aceitação da Virgem de Guadalupe na região. O Frei Juan de Torquemada foi um cronista franciscano que viveu esse momento de virada em relação à devoção à Virgem. Torquemada fez algumas menções à santa. Não a elogiou, mas também não condenou seu culto. Optamos por citar um pequeno fragmento da obra do frade para que fique clara sua forma de abordagem em relação à Virgem de Guadalupe.

Em sua obra *Monarquia indiana*, afirma que: “*Salió Cortés de Texcoco, paró en Tepeaquilla, que es ahora nuestra Señora de Guadalupe. Lugar a una legua de Mexico*” (INFORMACIÓN..., 2004, p. 83).

Depois o frade faz mais algumas pequenas referências à igreja de Guadalupe, mas não alude à aparição guadalupana em toda sua obra. A primeira referência está no capítulo

XXVII, do livro V, e retrata a saída do vice-rei marquês de Villa Manrique e o recebimento do novo, D. Luis de Velasco. No trecho, Velasco diz que: *“hizo noche en Nuestra Señora de Guadalupe (lugar donde todos los virreyes paran y les hacen algunas fiestas) y de allí entró en esta ciudad, ya en 25 de enero (1590) fue recibido en ella.”* (INFORMACIÓN..., 2004, p.84).

Podemos deprender da citação acima que o culto a Nossa Senhora de Guadalupe já tem um reconhecimento tácito e aberto na segunda metade do século XVI, o que demonstra que era oficial: Torquemada reconhece em Guadalupe a figura de Nossa Senhora e, ao se referir ao espaço de devoção, usa a palavra “igreja” e não “templo”. Além disso, o frade afirma que o local era de parada obrigatória de vice-reis e arcebispos, portanto um lugar de legitimação e reconhecimento.

No livro X, capítulo VII, fala de como as festas indígenas se converteram em festas cristãs:

En esta Nueva España, tenían estos indios gentiles tres lugares en los cuales honraban a tres dioses diversos y les celebran fiestas...Y en otro , que está a una legua de esta ciudad de México, a la parte del norte, hacían fiestas a otra diosa, llamada Tonan, que quiere decir nuestra Madre, cuya devoción de dioses prevalecía cuando vuestros freiles vinieron...queriendo remediar este gran daño nuestros primeros religiosos, que fueron los que primero que otros entraran a vendimiar esta viña inculta, y a podarla...determinaron de poner iglesia... y en Tonantzin junto a México, a la Virgen Sacratísima, que es nuestra señora y Madre... éstas son las fiestas y ésta la intención de haberlas instituido, y con la que de presente las celebran, aunque no todos los saben (INFORMACIÓN..., 2004, p. 84).

O frade se refere indiretamente ao Tepeyac, a região mais ao norte da Cidade do México, o local de devoção indígena à deusa Tonan, que significa “Nossa Mãe”. O mesmo local que os católicos escolheram para construir a Igreja de Nossa Senhora de Guadalupe, após extirpar as idolatrias e livrar os indígenas do paganismo e dos danos da “falsa fé”. Ao escolher uma região na qual os indígenas já faziam cerimônias a uma deusa feminina considerada a mãe de todos, a Igreja católica utiliza desse imaginário para fazê-los crer na mãe católica, a Virgem de Guadalupe, com características semelhantes às de Tonan. Torquemada cita mais três vezes a Virgem de Guadalupe e seu santuário como um local de passagem, mas não fala da pintura, da devoção, de milagres nem do culto. Depois, o frei comenta uma pequena história da vida de Zumárraga, mas não faz nenhuma referência à aparição (INFORMACIÓN..., 2004, p. 84).

O cronista deve ser considerado um autor de transição, pois aborda o culto com naturalidade, como uma prática cristã e não idólatra, sem condená-la. Torquemada sofreu

influências da Contrarreforma religiosa e da Reforma de Cisneiros. Outro texto que demonstra essa transição de forma ainda mais direta é conhecido como *Nican mopohua* (aqui se narra).

1.4 A polêmica de Nican mopohua: “Aqui se narra pela primeira vez”

“*Aquí se relata, se pone en orden, cómo, hace poco, de manera portentosa, se mostró la perfecta doncella, Santa María, madrecita de Dios, nuestra noble señora, allá en Tepeyac, Nariz del monte, que se dice Guadalupe.*” (NICAN..., 2001, p. 93). Assim, se inicia o primeiro relato dedicado exclusivamente à aparição da Virgem de Guadalupe na Nova Espanha.

As crônicas abordadas anteriormente versam sobre temáticas gerais. E *Nican mopohua*, cuja tradução do náhuatl para o português significa, “aqui se narra pela primeira vez”, foi escrito provavelmente entre o final do século XVI e início do século XVII. A forma de narrar é bastante próxima do modelo indígena e, de todos os textos analisados, é o que menos sofreu influências europeias (LÉON-PORTILLA, 2001, p. 22).

Segundo Richard Nebel (2005, p. 204), sobraram apenas cópias do *Nican mopohua* e algumas delas foram registradas muito depois da produção do documento. Nebel afirma que o documento é uma narração intercultural, ou seja, espanhol, tolteca e asteca. Em virtude dessa variação de culturas, a interpretação não é fácil; outro fator que dificulta o trabalho de pesquisa é a distância temporal e de linguagem do texto em relação a nosso tempo (NEBEL, 2005, p. 204).

Para Léon-Portilla *Nican mopohua* é uma exceção dentre os textos do século XVI, pois se aproxima mais do formato indígena que do espanhol. Há diferenças na forma de narrar, o tom é sempre encomiástico, laudatório, dessa forma, se passa pelos diversos milagres atribuídos à Virgem e pela biografia de Juan Diego. No decorrer da obra, aborda-se quatro aparições da Virgem de Guadalupe ao índio Juan Diego no vale do Tepeyac (LÉON-PORTILLA, 2001, p. 19).

Quanto ao formato do texto, afirma Miguel Léon-Portilla (2001, p. 22) que apresenta uma estilística vernácula, bastante própria da narrativa náhuatl, utiliza frequentemente frases paralelas que expõem a mesma ideia de forma diferente; também usa vários difrismos, cuja conjunção se desprende de forma metafórica de um terceiro conceito; uma criação de diálogos que retratam conceitos do pensamento pré-hispano sobre a divindade suprema, a morte, os merecimentos distintos dos seres humanos.

Logo no início do texto, fala-se de Juan Diego, o índio que viu a Virgem pela primeira vez: “*Primero se mostró a un hombrecillo, de nombre Juan Diego*”, em seguida *Nican mopohua* se remete ao bispo da época: “*Luego apareció su imagen preciosa ante el recién electo obispo don fray Juan Zumárraga, y [también se relatan] todas las maravillas que ha hecho*” (LÉON-PORTILLA, 2001, p. 93).

Nican mopohua aborda a questão de a Virgem Maria ter escolhido um índio para presenciar seu primeiro milagre. Na narrativa, Juan Diego é construído de uma forma que segue um caráter catequético: ele é simples, pobre e da região. Essa construção responde à necessidade de criar uma identificação dos demais com Juan Diego e, conseqüentemente, com a Virgem de Guadalupe. Acreditamos que a ideia era produzir um texto de louvor e de identificação, razão pela qual o autor coloca Juan Diego em primeira pessoa: “*¿Es acaso merecimiento mío lo que escucho?/ ¿Tal vez estoy solo soñando?/ ¿Acaso sólo me levanto del sueño?/ ¿Dónde estoy?*” (NICAN..., 2001, p. 95-97). Para o padre Garibay (apud BRADING, 2002, p. 502), no entanto, nenhum indígena poderia falar dessa forma, logo o texto está muito mais próximo de um poema do que de um relato histórico. Contudo, vale lembrar que o propósito do texto não interfere em seu valor histórico, mesmo um poema que pode conter dados imaginários diz muito da história de um lugar, de um povo ou de uma pessoa.

A humildade de Juan Diego é reforçada ao longo do texto todo, ele segue com uma série de perguntas quanto ao merecimento da aparição e do milagre. O foco narrativo muda e entre um narrador em terceira pessoa: “*Ella lo llamó, para que fuera a su lado./ Y cuando llegó a su presencia, mucho le maravilló/ cómo sobrepasaba/ toda a admirable perfección*” (NICAN..., 2001, p. 99). Em *Nican mopohua*, a Virgem de Guadalupe é descrita como uma figura perfeita. Os adjetivos que o texto usa para se referir a ela são sempre positivos, como por exemplo: “*Venerable, Bella, Buena, Admirable, Doncella, Noble Señora, Señora mía, Reina, Muchachita mía, etc*”. Também faz comparações com a natureza, associando-a ao arco-íris, ao ouro, a terra, às flores, aos pássaros, ao solo, enfim uma infinidade de elementos que pertencem ao universo cognitivo indígena.

No entanto, na visão de David Brading (2002, p. 527), quanto mais se estuda o texto, mais se nota sua simplicidade bíblica: “*hubo una tendencia en definir el relato de la aparición como un evangelio mexicano, por no decir americano, aunque nadie definió con precisión el carácter ni la fuente de su inspiración*”. O canto, presente no documento, é algo que tem uma grande importância na tradição indígena. O pássaro que aparece para Juan Diego é considerado um ser precioso e divino, assim como, as flores que o índio colhe como prova da existência da Santa. Um dos deuses protetores dos *mexicas* se representa em muitos

códices como um colibri. *Nican mopohua* cita também outros pássaros que o conduzem até as flores, discurso este que mais tarde será reproduzido por Antonio Valeriano (LÉON-PORTILLA, 2001, p. 54).

Segundo o historiador mexicano León-Portilla (2001, p. 54), os cantos – que aparecem no início dos relatos – e as flores – mencionadas no final – são buscas do subconsciente de uma evocação do imaginário náhuatl de conceber tudo o que existe como “flor e canto”. A flor como poesia e o canto como realidade, logo ambos representam o que existe de verdadeiro na terra:

En verdad solo el Dueño del cerca y del junto/ hace que alguien merezca / las flores aquí en la tierra. / Por esto llora mi corazón, / recuerdo que he ido allá/a contemplar la tierra florida, yo, cantor. / Y digo, / En verdad, no es lugar bueno aquí en la tierra, / en verdad otro es lugar donde hay que ir, / allá hay alegría. [...] / Vaya yo allá, / vaya yo a cantar, / al lado de las variadas y preciosas aves, / disfrute allá de las bellas, / fragantes flores, las gustosas, [...] / las que embriagan con gozo, / sólo las que embriagan y alegran con su fragancia. (NICAN..., 2001, p. 54).

As flores são a primeira prova do milagre que a Virgem oferece a Juan Diego. A importância que os *mexicas* dão a elas fica clara no trecho acima, pois apenas os mercedores recebem flores na terra, logo Juan Diego é um merecedor do catolicismo. Tanto as flores quanto o canto são sinônimos de harmonia.

Após o canto, se narra a aparição e como Juan Diego reagiu ao chamado da Santa. Vale ressaltar que a Virgem de Guadalupe sempre se refere a Juan Diego de forma carinhosa, utilizando diminutivos. Outro fator fundamental é a confiança que o índio deposita na Virgem. Podemos perceber alguns desses elementos no seguinte trecho:

Cesó el canto, / dejó de escucharse./ Ya entonces oyó, / era llamado / de arriba del cerrito. / Le decían: Juanito, Juan Dieguito. / Luego ya se atrevió, / Así irá a allá, / donde era llamado./ Nada inquietó su corazón, /ni con esto se alteró, / sino que mucho se alegró/ se regocijó. / Fue a subir al cerrito, / allá va a ver donde lo llamaban. / Y cuando llegó / a la cumbre del cerrito, / contempló a una noble señora/ que allí estaba de pie. (NICAN..., 2001, p. 97).

Por fim, *Nican mopohua* narra o culto à Virgem de Guadalupe sua intensificação ao longo do tempo. Também relata a devoção do bispo Zumárraga e a construção do templo em Tepeyac.

Y cuando el que gobierna obispo / tuvo ya algún tiempo, allá en la iglesia mayor, / a la preciosa reverenciada imagen / de la noble señora celeste, / vino a sacarla de su palacio, / de su oratorio donde estaba, para que toda la gente viera, / se maravillara de su preciosa imagen. / Y todos a una, / toda la ciudad se conmovió, / cuando fue a contemplar, / fue a maravillarse, / de su preciosa imagen, / venían a conocerla como algo divino, / le hacían suplicas. / Mucho se admiraban / como por maravilla divina / se había aparecido / ya que ningún hombre de la tierra / pintó su preciosa imagen. (NOGUEZ, 1995, p. 159).

Nican mopohua tornou-se com o tempo um poderoso instrumento de catequização. Isso ocorreu justamente pelo formato em que foi proposto: escrito de maneira lúdica, dialogava diretamente com os indígenas. Segundo Brading (2002, p. 510-511), tanto no século XVII quanto no XX, quando o Segundo Concílio do Vaticano (1962-1965) deu margem ao surgimento da Teologia da Libertação. A ênfase no camponês pobre e a aceitação da mensagem da Virgem respondiam muito bem às necessidades da época, cuja proposta era escolher os pobres.

A difusão do documento esteve muito ligada à tradição oral, já que boa parte da população não era letrada. Fernando Bouza, escritor do livro, “*Corre Manuscrito* (2001), escreve em um contexto espanhol, da península. Todavia, acreditamos que suas hipóteses também são válidas para a Nova Espanha do século XVI e XVII. Segundo o autor:

Las noticias que testimonian el contacto de la población analfabeta con la escritura que no podían entender por si mismos son tan abundantes que permiten romper las barreras establecidas por la historiografía entre las culturas letrada y no letrada. Bien mediante la lectura en voz alta o la predicación, bien por medio de la delegación de escrituras en terceros, los analfabetos accedieron a los textos escritos y convivieron cotidianamente con ellos, llegando incluso a ser sus propietarios. (BOUZA, 2001, p. 68).

A população analfabeta manteve um contato estrito com a população letrada, principalmente pelo papel catequético da Igreja Católica na Nova Espanha. Nesse sentido, *Nican mopohua* tem uma função primordial, pois, após sua circulação, surgiram várias outros relatos sobre a aparição guadalupana. O manuscrito e suas cópias foram utilizados como bases para as crônicas produzidas no século XVII e também foram fundamentais para a difusão do culto.

A autoria do texto foi bastante questionada pela historiografia, porém não nos prenderemos muito a isso, já que era bastante comum não se saber o autor de uma obra no

século XVI. Faremos, contudo, uma breve passagem pela bibliografia em torno do tema e dos cronistas que de alguma forma mencionaram *Nican mopohua* e suas divergências de autoria¹⁸.

No livro *Informaciones* (1666), Luis Becerra Tanco afirmou que a narração das aparições de Tepeyac eram de Juan Valeriano, um índio nobre, de heranças reais dos monarcas daquele reino, aluno da escola de Santa Cruz de Tlateloco. Provavelmente há um erro na obra de Becerra Tanco, pois se acredita que o autor estava se referindo a Antonio Valeriano, um dos principais colaboradores do Frei Bernardino de Sahagún. Becerra Tanco infere que Juan Valeriano poderia ter sido o autor do texto das aparições, porém não confirma sua fala nem mesmo em uma obra publicada posteriormente, em 1666 (NOGUEZ, 1995, p.20-21).

No decorrer da história, a autoria de *Nican mopohua* foi discutida por diversos americanistas. No século XVII, por exemplo, por Carlos de Sigüenza y Góngora, o cronista julgou necessário corrigir o jesuíta Francisco de Florencia sobre a autoria de *Nican mopohua*. Sigüenza y Góngora afirma que o autor não pode ser Jerónimo de Mendieta, conforme defendia Florencia, já que muitos milagres aconteceram posteriormente a sua morte (NEBEL, 2005, p. 209).

Para Primo Feliciano Velásquez (1860-1946), historiador de San Luis Potosí, a primeira parte de *Nican mopohua* foi escrita por Valeriano e a segunda foi elaborada por Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Para comprovar sua tese, cita semelhanças estilísticas da obra com o texto sobre Texcoco do autor (BRADING, 2002, p. 500).

Ángel Maria Garibay e Edmundo O’Gorman elaboraram outras teses sobre a autoria de *Nican mopohua*. Segundo Garibay, em virtude da diversidade literária dessa obra é provável que tenha existido mais de um autor além de Valeriano. Para o padre, provavelmente foram escritos sob a direção de Bernardino de Sahagún e publicados entre 1560-1570. No entanto, não encontramos nenhuma referência de que o documento havia sido publicado no final do século XVI, talvez o padre Garibay tenha utilizado esse dado para reforçar sua teoria. Ao levar em conta essa tese, é preciso considerar a participação de Sahagún, de forma direta ou indireta, na produção dos primeiros escritos guadalupanos (NOGUEZ, 1995, p. 22).

Dessa forma, a presença do franciscano em *Nican mopohua* deve ser questionada, pois um padre que condenava o culto à Virgem de Guadalupe e o via como um sinal de idolatria,

¹⁸ Segundo Foucault (1992) a “noção de autor constitui o momento forte da individualização na história das ideias, dos conhecimentos, das literaturas, na história da filosofia também, e na das ciências”. Contudo, sabemos que esta é uma preocupação que só surge com o século XIX. Logo, neste trabalho, não temos como objetivo questionar a autoria, mas apenas compreender de que forma a dúvida do autor de *Nican mopohua* pode ter interferido nas diferentes interpretações do texto realizadas ao longo do tempo.

não teria escrito ou auxiliado um canto de exaltação a essa crença. Ou Sahagún mudou de opinião, ou produziu discursos contraditórios¹⁹ (NOGUEZ, 1995, p. 22). Conforme vimos no segundo tópico do trabalho, Sahagún, em sua *Historia general de las cosas de la Nueva España*, abordou a idolatria indígena, principalmente na relação com o culto à deusa Tonantizin.

Em 1986, O’Gorman retomou a discussão em torno da origem e da autoria de *Nican mopohua*. Noguez elaborou um resumo das quatro hipóteses propostas pelo historiador:

a) El Nican mopohua es sólo obra del sabio indígena Antonio Valeriano. O’Gorman está en desacuerdo con la propuesta del padre Garibay, particularmente con la supuesta injerencia de Sahagún y un grupo de sus ayudantes de Colegio de Tlatelolco. b) Valeriano escribió el Nican mopohua entre el tiempo que O’Gorman considera el inicio de la devoción española a la Virgen de Guadalupe, o sea 1555-1556 [...] c) [...] el propósito fue el de ‘identificar materialmente la imagen de la virgen cuya aparición se relata en este texto, con la imagen que había sido colocada en la ermita del Tepeyac en 1555, para arbitrarle a ésta origen sobrenatural [...] d) O’Gorman cita particularmente el título en náhuatl del relato de las apariciones, donde incluye la palabra yancuican para dar base a los supuestos de su hipótesis sobre las fechas de redacción. (NOGUEZ, 1995, p. 23-24).

Nican mopohua, provavelmente, foi o documento que serviu de base para as crônicas que tratam da aparição da Virgem de Guadalupe no século XVII. Todavia, vale ressaltar que esse documento não é considerado uma fonte histórica pelos cronistas que a utilizaram, já que não se sabe se *Nican mopohua* se baseou em documentos ou se foi escrito apenas com base na tradição oral da época.

1.5 A crônica de Lasso de La Vega: “O grande acontecimento”

Em 1649, Luis Lasso de La Vega publicou *Huei Tlamahuizoltica*, ou seja, *O grande acontecimento guadalupano*. Segundo Nebel (2005, p. 122), esse documento foi inspirado no *Nican Mopohua* (aqui se narra) cujo propósito era recuperar a história do acontecimento guadalupano e as origens do guadalupanismo. Provavelmente, foi escrito no século XVI e publicado pela primeira vez em 1649 em náhuatl, na Nova Espanha. La Vega não especificou as fontes, nas quais se baseou.

A primeira publicação de Luis Lasso de La Vega foi manuscrita e reimpressa em 1877 em Guadalajara. Existem algumas edições bilíngues²⁰. E um *fac-símile*, de 1926, traduzida por Primo Feliciano Velásquez, com a qual trabalhamos aqui (ANDA; VILLAR, 2004, p.284).

Na opinião de Xavier Noguez, o relato mais importante sobre a Virgem de Guadalupe foi feito pelo bachiller de La Vega, em um livro impresso por Juan Ruiz. O título da obra foi dado depois e, já traduzido ao espanhol, diz:

Con gran milagro se apareció la Reina de Cielo Santa María, Nuestra Venerable Madre de Guadalupe, aquí cerca de la Ciudad de México, en el lugar llamado Tepeyac. El Hueitlamahuiztlitica es sin lugar a dudas el relato más elaborado y más importante sobre las primeras apariciones y los milagros que la Virgen María realizó como patrona del Tepeyac (NOGUEZ, 1995, p. 19).

O *Hueitlamahuiztlitica* servirá de base para os autores aparicionistas do século XVII. O primeiro prólogo de uma edição moderna da obra foi escrito por Jesús Garcia Gutiérrez, em 1926. No texto, o autor afirma que, com a publicação desse livro, a Academia Mexicana de Nossa Senhora de Guadalupe quis salvar do esquecimento umas das obras mais importantes para a literatura guadalupana (LASSO DE LA VEGA, 2004, p. 284). Pouco se sabe sobre Luis Lasso de La Vega, exceto que cursou Direito Canônico em 1623 na Universidade do México. Em 1647, foi nomeado capelão do santuário de Nossa Senhora de Guadalupe e vigário da jurisdição. Além disso, não se tem mais notícias do autor, a não ser que sua obra foi citada algumas vezes na crônica de Francisco de Florencia e, conforme já vimos, nas questões vinculadas à autoria de *Nican Mopohua* (BRADING, 2002, p. 137).

A obra *El gran acontecimiento*, de Luis Lasso de La Vega, divide-se em duas partes. A primeira delas reproduz o já abordado *Nican mopohua*, que, segundo Nebel, se converteu para a Igreja no Evangelho Guadalupano autêntico. A segunda é conhecida como *Nican Motecpana* que significa: “*Aquí se narran todos los milagros hechos reverencialmente por la Noble Dama del Cielo, Nuestra Venerable Madre de Guadalupe*” (NOGUEZ, 1995, p. 29, 152).²¹

Acreditamos que Lasso de La Vega consultou o original ou uma cópia do manuscrito em náhuatl. Segundo Nebel (2005, p. 208), a forma como o cronista construiu a narrativa

²⁰ “Existen dos ediciones bilingües, de 1886 y 1895 en Puebla y una facsímil con traducción de Primo Feliciano Velásquez, de 1926 en México” (VILLAR; ANDA, 2004, p. 282).

²¹ Isso nos remete novamente à questão da autoria de *Nican mopohua*: se Luis Lasso de La Vega foi apenas o editor do texto, quem foi o autor? Não vamos entrar novamente nessa discussão, refletimos a questão da autoria com um pequeno balanço historiográfico do que já foi dito sobre o tema.

sobre as aparições e os milagres da Virgem de Guadalupe revelam uma visão de mundo dos *mexicas* antigos, por meio da linguagem e da forma de narrar; logo, seria impossível Lasso de La Vega ter imitado sem acesso aos originais.

La Vega (2004, p. 289-290) prefere narrar o texto em náhuatl para que os autóctones possam entender e identificar-se com a narrativa. Afirma que, como devoto de São Boaventura, era válido narrar milagres em vários idiomas, pois dessa maneira diferentes povos poderiam ver, admirar e crer nos grandes milagres católicos. Também ressalta que, como a Virgem apareceu no Tepeyácac, “uma casa indígena”, escrever em náhuatl é demonstrar o amor de Nossa Senhora de Guadalupe pelos nativos. Para Lasso de La Vega (2004, p. 289-290), a forma como ocorreu à aparição – a um pobre índio, em sua língua, em sua *tilma*, onde pintou a imagem com cores de rosas, e em um local de devoção indígena – deveria ser reforçado na narrativa em língua indígena para que essa “milagrosa aparição” não fosse esquecida e/ou perdida no tempo. O cronista também reforça que essa era uma vontade da Virgem de Guadalupe, já que se dirigiu a Juan Diego em náhuatl.

Segundo Brading (2002, p. 140), a versão em náhuatl está mais presa ao diálogo, que foi construído de uma forma bastante dramática. O número de diminutivos na obra também chama a atenção. Na visão do autor, eles são fundamentais para caracterizar a poética das pessoas e dos lugares indígenas. Dessa forma, o texto está muito mais próximo do *mexica* que do europeu.

Luis Lasso de La Vega faz uma descrição bastante detalhada da Virgem de Guadalupe. Essa crônica é uma das que mais utiliza adjetivos positivos para se referir à Santa e que tenta transmitir uma intimidade entre Juan Diego e Nossa Senhora: “*La más noble de todas, niña mía, sobrehumana grandeza, preciosa, radiante como el sol, purísima, Señora del cielo, muy blanda y cortés*” (LASSO DE LA VEGA, 2004, p. 314). Esses são apenas alguns dos adjetivos identificados ao longo do texto para se referir ao culto mariano. Quanto à pintura da *tilma* de Juan Diego, Lasso de La Vega a descreve da seguinte forma:

La manta en que milagrosamente se apareció la imagen de la Señora del cielo, era el abrigo de Juan Diego: ayate un poco tieso y bien tejido. Porque en este tiempo era de ayate la ropa y abrigo de todos los pobres indios; sólo los nobles, los principales y los valientes guerreros, se vestían y ataviaban con manta blanca de algodón. [...] Es tan alta la bendita imagen, que empezando en la planta del pie, hasta llegar a la coronilla, tiene seis jemes y uno de mujer. Su hermoso rostro es muy grave y noble, un poco moreno. Su precioso busto humilde: están sus manos justas sobre el pecho, hacia donde empieza la cintura. Es morado su cinto. Solamente su pie derecho descubre un poco la punta de su calzado color de ceniza. Su ropaje, en cuanto se ve

por fuera, es de color rosado, que en las sombras parece bermejo, y está bordado con diferentes flores, todas con botón y de bordes dorados. Prendido de su cuello está un anillo dorado, con rayas negras al derredor de las orillas, y en medio una cruz. Además, de adentro asoma otro vestido blanco y blando, que ajusta bien en las muñecas y tiene deshilado el extremo. Su velo, por fuera, es azul celeste; sienta bien en su cabeza; para nada cubre su rostro; y cae hasta sus pies ciñéndose un poco por el medio: tiene toda su franja dorada, que es algo ancha, y estrellas de oro por donde quiera, las cuales son cuarenta y seis. Su cabeza se inclina hacia la derecha; y encima sobre su velo está una corona de oro, de figuras ahusadas hacia arriba y anchas abajo. A sus pies está la luna, cuyos cuernos ven hacían arriba. Se yergue exactamente en medio de ellos y de igual manera aparece en medio del sol, cuyos radios la sigue y rodean por todas partes. Son cien los resplandores de oro, unos muy largos, otros pequeñitos y con figuras llamas: doce circundan su rostro y cabeza; y son por todos cincuenta los que salen de cada lado. Al par de ellos, al final, una nube blanca rodea los bordes de su vestidura. Esta preciosa imagen, con todo lo demás, va corriendo sobre un ángel, que medianamente acaba en la cintura, en cuanto descubre y nada de él aparece así a sus pies, como que está metido en la nube. Acabándose los extremos del ropaje y del velo de la Señora del cielo, que caen muy bien en sus pies, por ambos lados los coge con sus manos el ángel, cuyas alas desplegadas son de plumas ricas, largas y verdes, y de otras diferentes. La van llevando las manos del ángel, que, al parecer, está muy contento de conducir así a la Reina del cielo. (LASSO DE LA VEGA, 2004, p. 297-298, grifo nosso).

A descrição feita por Lasso de La Vega é bastante detalhada, o que justifica sua citação na íntegra. O cronista faz questão de falar do tecido, no qual a imagem foi estampada, da origem humilde e indígena do culto. O dourado está muito presente na imagem e, na descrição de La Vega, é um elemento reforçado, pois confere um ar de nobreza. Também estão presentes anjos, que têm um grande poder simbólico na época. Podemos supor que o detalhismo da descrição objetive possibilitar ao leitor europeu, que tem apenas contato com a tessitura da crônica, uma visualização mental da imagem. Outro ponto que chama a atenção é a descrição do rosto: nos termos do cronista, a face da Santa é nobre, no entanto um pouco morena. Segundo Karnal (1998, p. 188), na visão dos cronistas, “a morenice da Virgem é um obstáculo a sua beleza”, isto é, há um padrão estético que recusa a mestiçagem étnica. Contudo, essa característica será muito ressaltada pelos *criollos* do século XVI, uma vez que é o rosto moreno que permite uma identificação dos mestiços com a Virgem.

A primeira parte da crônica se encerra com a construção do primeiro templo dedicado à Virgem de Guadalupe em Tepeyac e, então, o cronista passa a narrar os milagres. Lasso de La Vega os expõe um a um. Os milagres foram fundamentais para a catequese indígena. Conforme já vimos, os padres que tentavam combater a idolatria tinham medo de que os índios só se convertessem por conta dos milagres, ao passo que outros – tridentinos, barrocos

– se valerem exatamente disso para a conversão.²² Acreditamos que aqui cabe uma reflexão quanto ao milagre. Essa temática foi desenvolvida a partir do século XX com a História dos *Annales*, no livro de Marc Bloch intitulado *Os reis taumaturgos* (1924). Ao pensarmos pelo ponto de vista da antropologia histórica, a virtude milagrosa do toque do rei, na França e na Inglaterra, abriu novas perspectivas para a interpretação de fenômenos naturais. Há uma mudança nas categorias mentais e culturais da época medieval, que ficou de herança para a América (LE GOFF; SCHMITT; 2006, p.197). Assim como Bloch, não pretendemos, neste trabalho, julgar se os milagres “[...] eram objetivamente verdadeiros, mas, partindo da fé no milagre como um dado concreto”, procuraremos “explicar o lugar que ela [a fé no milagre] havia ocupado nos espíritos e nas implicações que poderia ter tido no campo religioso e político” (LE GOFF; SCHMITT; 2006, p. 197).

O segundo milagre narrado por Lasso de La Vega aconteceu:

En el año de mil quinientos y cuarenta y cuatro, que hubo pestilencia, se des pobló mucho la gran ciudad. Diariamente sin género de duda pasaban de cien las personas que eran enterradas. Así que viendo los reverendos frailes de Nuestro Señor San Francisco que no se aplacaba y que nada se le aplicaba propiamente que caminaba a uno y otro lado y que Nuestro Señor, por quien se vive, destruía la tierra, proveyeron que se hiciera una procesión y que fueran todos al Tepeyácac. [...] Así llegaron al templo, donde los religiosos hicieron muchas oraciones. Y quiso Dios, por quien se vive, que por intercesión y ruegos de su piadosa y bienaventurada Madre, luego se fue aplacando la enfermedad: al otro día, ya no se sepultó mucha gente; al fin, quizás dos o tres personas, hasta que cesó la epidemia. (LASSO DE LA VEGA, 2004, p. 299).

Le Goff e Schmitt (2006, p. 204) afirmam que, desde a Idade Média, ninguém procurava um santo para salvação da alma, mas sim “para ser liberado de um mal físico”. Segundo esses autores, uma doença ou um acidente eram considerados como ações das forças do mal. Portanto, “o milagre consistia em expulsar de um indivíduo ou de uma coletividade os “demônios” que o possuíam”. Outros milagres relacionados a doenças são narrados por Lasso de La Vega, o que comprova a ideia de Le Goff e Schmitt de que a busca pela cura de mal físico era o que mais chamava a atenção da população na Idade Média e que isso continuou na América em pleno período moderno. O cronista vai narrar o caso de don Juan, que estava doente e foi curado pela Santa. Segundo Lasso de La Vega, don Juan estava com uma grande

²² Segundo Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt (2006, p. 198): “O historiador deve estar consciente deste limite inerente à natureza da documentação sobre a qual se apoia, e procurar primeiro reconstruir a grade de leitura dos fatos que informava e orientava o olhar dos clérigos de maneira seletiva”.

peste, já não podia mais respirar direito e nem levantar-se, pediu que seus filhos naturais de *Totoltépec* o levassem até o *Tepeyácac*, onde estava o santuário, nas palavras do autor, da **puríssima e preciosa Madre de Guadalupe**. Foram até essa região, pois sabiam que a Virgem havia curado Juan Bernardino, o tio de Juan Diego, que havia sido acometido pela mesma peste.

Ao saber de todos os milagres, os filhos de don Juan o colocaram em uma cama de tábuas e o carregaram por duas léguas até o *Tepeyácac*. Depois, o colocaram sobre a Virgem de Guadalupe e rezaram em prantos à **Senhora do Céu**, pedindo que fizesse o benefício de curar seu corpo, para que pudesse ficar no mundo e servi-la e a também servir a seu filho. Lasso de La Vega narra que ela o acolheu benignamente em oração, ficou muito alegre, sorriu ao vê-lo e, com todo seu amor, disse: “*Levántate; ya estás sano; vuelve a tu casa. Te ordeno que en la cumbre del cerro, donde están los magueyes y viste mi imagen, erijas el templo en que ha de estar. Y le mandó que hiciera otras cosas. Al momento sanó*” (LASSO DE LA VEGA, 2004, p. 300).

Também era comum a Virgem executar milagres a um grupo, ou seja, ao coletivo. De forma geral, os pedidos à Santa versavam sobre temas comuns, a cura de doenças, boa safra na agricultura, proteção contra os elementos, como chuvas, secas, frio, e contra a maldade dos homens. Mais do que verdades ou lendas, tentamos apontar nos fragmentos da crônica de Lasso de La Vega quais eram os principais problemas sociais enfrentados na segunda metade do século XVII e como isso foi capitalizado e impulsionou o culto guadalupano.

Por fim, Lasso de La Vega aborda a morte de Juan Diego, com uma pequena narração bastante poética, tentando demonstrar o quanto o indígena era fiel à Virgem de Guadalupe e o quanto sua conversão era verdadeira:

Después de diez y seis años de servir allí Juan Diego a la Señora de cielo, murió en el año de mil quinientos y cuarenta y ocho, la sazón que murió el señor obispo. A su tiempo, le consoló mucho la Señora del Cielo, quien le vio y le dijo que ya era hora de que fuese a conseguir y gozar en el cielo, cuanto le había prometido. También fue sepultado en el templo. Andaba en los setenta y cuatro años cuando murió. La Purísima, con su preciso hijo, llevó su alma adonde disfruta de la gloria celestial. ¡Ojalá que así nosotros le sirvamos y que nos apartemos de todas las cosas perturbadoras de ese mundo, para que también podamos alcanzar los eternos gozos del cielo! Así sea. (LASSO DE LA VEGA, 2004, p. 305).

A crônica de Lasso de La Vega termina com a primeira oração escrita à Virgem de Guadalupe na Nova Espanha, intitulada. *Oración que se ha de rezar a Reina del Cielo, Nuestra Preciosa Madre de Guadalupe* e que se apresenta da seguinte forma:

Reina del Cielo, siempre bendita y piadosa Virgen, salve, hija preciosa de Dios Padre; salve, amada Madre de Dios Hijo; salve, esposa querida de Dios Espíritu Santo. Nosotros te halabamos, a ti que bajaste del cielo y prodigiosamente te apareciste a los pobres indios. A ti clamamos, santísima Madre de Guadalupe, que misericordiosamente nos diste tu imagen, en cuya presencia hemos de enfocar a tu divino hijo, nosotros los desvalidos, que vivimos en las penas de este mundo. Vuelve a nosotros tus ojos. Que no te causemos repugnancia por nuestros pecados; antes cumple tu palabra de socorrernos y favorecernos; y que alcancemos tus luces para ver la vida celestial. Que de todo lo que hemos pecado y ofendido a Nuestro Señor seamos por tu intercesión perdonados: aplaca el corazón de tu divino hijo; haz que cese su enojo; que tenga piedad de nosotros sus criaturas, que hoy te invocamos y estamos bajo tu sombra; y en el transe de nuestra muerte, aparta y destierra a nuestro enemigo perturbador, para que sosegadamente y del todo se ponga en tus manos nuestra alma y vaya a parecer delante de Dios su Criado. Así sea. JESÚS. (LASSO DE LA VEGA, 2004, p. 308).

A oração e o exemplo oferecido na citação acima têm um papel catequético e de doutrinação. Por meio dela, tem-se uma ponte entre o leigo e os mártires da Igreja. Era ensinada às crianças, que sempre a repetiam para si e para seus pais (KARNAL, 1998, p. 191-219). Essa oração foi rezada por muitos anos no México e, ao longo do tempo, sofreu pequenas alterações, um exemplo, é a palavra “índios” que foi trocada por “filhos”, o perdão pelos pecados é sempre pedido nas orações,

1.6 A virada tridentina, a aceitação e o incentivo ao culto à Virgem de Guadalupe: um sinal dos céus

Conté los años desde la aparición de la Virgen en esta su santa imagen, que fue el año de mil quinientos treinta y uno, y hallé que hasta el de mil seiscientos treinta y uno habían corrido cien años: y me pareció, que como Dios había prevenido a Noé que fabricase el arca para el remedio del mundo cien años antes que me sucediera el diluvio, como consta del Génesis, había querido y permitido que otro tanto tiempo se anticipase la aparición de María Virgen en aquesta prodigiosa imagen, que había de ser el amparo y remedio de la mayor inundación de México: y que si antes no había venido, en aquesta misteriosamente se traiga e invoque, a número de cien años. Volvamos al propósito, lo parezca que el divertirnos ha sido siempre para dejarle la luna en sus prendas. (SÁNCHEZ, 2004, p. 223).

A crônica de Miguel Sánchez tem como proposta difundir o culto da Virgem Maria na Nova Espanha. Sánchez se inspira em *Nican mopohua* para escrever uma das mais completas obras sobre Nossa Senhora de Guadalupe, no entanto o cronista não inaugurou a devoção, mas sem dúvida definiu a maneira que a imagem seria adorada e exaltada na Nova Espanha (BRADING, 2002, p. 32).

Sánchez escreve em um período no qual as idolatrias ainda estavam presentes, o cronista diminui o enfoque nelas e propõe a questão da santidade e dos milagres. Autor da obra *Imagen de la Virgen María Madre Dios de Guadalupe. Milagrosamente aparecida en la ciudad de México. Celebrada en su historia, con la profecía del capítulo doce del Apocalipsis*, o jesuíta Miguel Sánchez nasceu em Puebla, provavelmente em 1606. Ingressou no estado eclesiástico e estudou na universidade, onde obteve o grau de *bachiller*. Sánchez também foi membro do clero secular²³ (SÁNCHEZ, 2004, p. 152).

Para Elsa C. Frost (1986, online), há uma diferença clara entre os primeiros franciscanos e os jesuítas do século XVII: “*Si la formación de los franciscanos observantes los predisponía contra cualquier culto nuevo, la formación del jesuita lo predisponía a favor. Si al franciscano lo inquietaba la formación religiosa del indígena, al jesuita le preocupaba la formación intelectual del criollo*”.

Outras formas de idolatria chamavam mais a atenção dos jesuítas do México do que um culto “mesclado”, isto é, que tinha como base uma origem indígena, mas já era praticado nos moldes católicos. Os cronistas regulares mendicantes do XVI estavam mais preocupados com a conversão dos indígenas e com a extirpação das idolatrias, ao passo que os jesuítas e o clero tridentino queriam demonstrar para a Espanha o quanto era valioso catequizar o Novo Mundo.

É justamente com a chegada dos jesuítas ao México que ocorre uma mudança na aceitação à devoção guadalupana. Os cronistas que analisaremos abaixo estão mais interessados pela construção da santidade e do que pelo combate as idolatrias. O tema principal de suas crônicas é o guadalupanismo.

Miguel Sánchez estava inserido em um grupo de jesuítas que propunha uma nova espiritualidade, mais flexível e sincrética, que podia se adaptar facilmente às realidades locais. Segundo Rubial García (1999, p. 57), foram fundadas províncias carmelitas com o intuito de pregar em âmbito urbano, a fim de atender a uma população feminina *criolla* cada vez mais numerosa. Também se formava um clero secular culto, que estava nos colégios jesuítas e nas

²³ Conheceu outros autores aparicionistas, o que gerou uma série de questões que o motivou a escrever sua crônica (SÁNCHEZ apud VILLAR; ANDA, 2004, p. 152).

universidades (o caso de Miguel Sánchez) e era apoiado pelos *cabildos* catedráticos e pelos bispos, que por meio dos concílios provinciais aplicaram as reformas propostas por Trento no âmbito novo-hispânico.

Francisco de La Maza (apud LAFAYE, 1992, p. 347), no entanto, acredita que “*Miguel Sánchez se acoge, pues, a la tradición guadalupanista y la desarrolla, dándole su fundamentación teológica, sin la cual hubiera seguido siendo una leyenda informe*”. Jacques Lafaye (1992, p. 329-331) concorda com La Maza e argumenta que quem inaugurou a efígie milagrosa de Tepeyac foi Miguel Sánchez, pois apresenta um culto à Virgem de Guadalupe de proporções universais. Na visão de Brading (2002, p. 98), tem-se um texto:

Bellamente impreso e ilustrado con grabados, el pequeño volumen de 192 páginas estaba dedicado al doctor Pedro de Barrientos Lomelín²⁴, tesorero criollo del cabildo eclesiástico y vicario general de la arquidiócesis mexicana. La historia que narraba cautivó a la elite criolla de la capital y estaba pensada para fortalecer la ya ferviente devoción de la Virgen Mexicana.

O cronista tenta compor uma história completa sobre a Virgem de Guadalupe, iniciando-a pela aparição, narrando os milagres e, por fim, o amor e a devoção dedicados a Nossa Senhora no México. A crônica foi narrada em primeira pessoa e tenta demonstrar a “verdade” do que se conta, por meio da comprovação de documentos e da tradição oral.²⁵ Sánchez (2004, p. 158-159) relata que: “*Determinado, gustoso y diligente busqué papeles y escritos tocantes a la santa imagen y su milagro, no los hallé, aunque recorrí los archivos donde podían guardarse, supe que por accidentes del tiempo y ocasiones se habían perdido los que hubo*”.

Baseando-se nas teorias de François Hartog sobre relatos de viagem do século V a.C., buscamos interpretar as crônicas coloniais, tal aproximação é possível, pois tanto os textos gregos, quanto as crônicas coloniais são oriundos de um discurso ocular, no qual o viajante é o observador e o narrador dos fatos e, por isso, os julga verdadeiros. Logo:

²⁴ Em 1648, ano de conclusão de sua crônica, Sánchez escreve uma carta a Don Pedro de Barrientos Lomelín, tesoureiro da Igreja catedral do México, afirmando que nunca havia tido dúvidas em relação à pessoa à qual deveria dedicar sua *História*, com a certeza de que Lomelín era digno de recebê-la. Logo após refere-se a Cristo e também ao tesouro secreto: “*El tesoro admirable de la Iglesia es María Virgen Madre de Dios, así la llama su querido San Epifanio*”. (SÁNCHEZ, 2004, p. 156).

²⁵ Como lembra François Hartog (apud FERNANDES, 2006, p. 116), em seu *Espelho de Heródoto*, “um mundo em que o discurso oral não é desvalorizado com relação ao discurso escrito” é um mundo onde é natural que a palavra, em sua oralidade, valha como conhecimento.

Essas descrições fazem ver e fazem ver um saber: têm o olho como ponto focal, já que ele é o que organiza (o visível), delimita sua proliferação e as controla (campo visual), bem como as autentifica (testemunha). É, pois, ele que faz crer que se vê e que se sabe, é ele que é produtor de *peithô*, de persuasão: eu vi, é verdadeiro. (HARTOG, 1999, p. 264).

Com o intuito de persuadir *los doctos*, Sánchez compõe um texto repleto de citações bíblicas, em especial do Livro doze do Apocalipse. Também faz referências a vários teólogos da Igreja, a padres e a Santo Agostinho, a quem ele chama de “‘*mi santo maestro*’, já que segue o método teológico proposto por Santo Agostinho” (BRADING, 2001, p. 100).

Outro ponto marcante na obra de Sánchez é a questão da tradição oral. Enrique Florescano afirma que, por falta de documentos escritos que descrevessem as aparições, o cronista foi obrigado a recorrer à tradição oral que se conservava entre as pessoas mais antigas. Desse modo, a obra de Miguel Sánchez, além de *integrar una tradición oral dispersa y seguramente variada, produjo una interpretación del milagro guadalupano que convirtió ese acontecimiento en la piedra angular del patriotismo criollo, en la prueba irrefutable de que la Nueva España era un país privilegiado por Dios*” (FLORESCANO, 1999, p. 403).

A crônica de Sánchez obteve uma grande repercussão. Segundo Brading (2002, p. 99-100):

Fue tal la conmoción que provocó la Imagen de la Virgen María que su primer censor, el maestro de escuela criolla del cabildo eclesiástico, lamentaba que en México hubiese esperado 116 años por el ‘superior ingenio, agudo pensar, elocuente decir y delicada pluma’ de la obra de Dios en la Conquista del Nuevo Mundo. De igual modo, el segundo censor y fraile agustino Pedro de Rozas elogió al autor quien después de las apariciones ‘tomó la pluma para que lo que solamente sabíamos por tradición, sin distinción, los entendemos circunstanciado y definido con autoridad y fundamento’. Casi veinte años más tarde, en 1665, el doctor Antonio de Lara Mogrovejo, oidor de la audiencia en México, expresó más o menos la misma opinión cuando escribió sobre Sánchez: ‘mucho afán le costó la historia de la ‘Aparición de Guadalupe’, ya que se había visto obligado a atenerse a ‘tradiciones y fragmentos débiles al olvido de los tiempos y la poca curiosidad de los antiguos.

Na visão de Miguel Sánchez, a aparição da Virgem de Guadalupe estava prevista nas Sagradas Escrituras, no capítulo doze do Apocalipse. Logo de início, o cronista descreve um grande sinal aparecido nos céus:

Apareció estampado en el cielo un grande milagro, se descubrió esculpido un prodigioso portento, se desplegó en su lienzo retocada una imagen, era mujer vestida a todas luces, del sol toda envestida sin deslumbrarse, calzada

de la luna sin divertirse, coronada de doce estrellas sin desvanecerse, estaba ya en aprietos del parto, que demostraban sus clamores. (SÁNCHEZ, 2004, p.160).

O capítulo doze do Apocalipse, intitulado *A mulher e o dragão*, trata da aparição de Maria da seguinte forma: “Apareceu no céu um grande sinal: uma mulher vestida do sol, como a lua debaixo dos pés e na cabeça uma coroa de doze estrelas.” (Apocalipse 12, 1). Baseando-se no texto bíblico, Miguel Sánchez leva seus leitores a interpretarem a imagem vista no céu como uma profecia do Apocalipse, o sinal de um milagre na terra: “Esto implicaba que la efigie de la Virgen María impresa en la tilma de Juan Diego era la misma imagen que San Juan había visto antes de escribir el capítulo 12 de Apocalipsis” (BRADING, 2002, p. 101). Por meio de comparações bíblicas, Sánchez escreve toda a primeira parte de sua crônica. Segundo François Hartog (2004, p 240), a comparação é um recurso bastante utilizado pelos viajantes, pois é composta pela tentativa de fazer analogias, nas quais se passa do conhecido ao desconhecido, isto é: “Para que a comparação tenha efeito convém que o segundo termo pertença ao saber compartilhado pelas pessoas a quem se dirige o viajante”.

Podemos notar as comparações com as sagradas escrituras ao longo de toda a obra de Sánchez. Na continuação do capítulo doze do Apocalipse, temos o seguinte trecho:

Apareceu então outro sinal no céu: um grande dragão cor de fogo, com sete cabeças e dez chifres, e sobre a cabeça sete diademas. A cauda varreu o céu e a terça parte das estrelas, atirando-as sobre a terra. O dragão parou diante da mulher que estava para dar à luz a fim de devorar o filho, quando ela desse a luz. (BÍBLIA, Apocalipse 12, 3-4).

Apropriando-se do ensinamento bíblico, o cronista redige algo muito similar, visando à construção da Igreja Católica mexicana, isto é, de uma religiosidade própria daquele país:

Apareció al instante otra señal en el cielo, era un dragón monstruo, disforme en cantidad sangriento en los colores, en la figura horrible, sustentaba siete cabezas y en ellas otras tantas coronas, estaba cuidadoso y atento, haciendo rostro y oposición a la mujer aparecida pretendiendo, o que los temores y susto de su vista abortar-se al infante, o que nacido fuera la presa de su atrevido destino; quedó burlado, porque siendo el parto tan derecho, y naciendo hijo, se remetiò al trono soberano de Dios, quedando gloriosa la mujer que al punto bajó a la soledad a un lugar que Dios la tenía señalado. (SÁNCHEZ, 2004, p. 161).

Sánchez inseriu o culto à Virgem em uma tradição bíblica que já o prenunciava; dessa forma, podia provar que estava livre de qualquer traço idólatrico. Pois, se Guadalupe estava

na Bíblia, não poderia ser manifestação da idolatria. Ao contrário: era universal, divina e prenunciada pelo texto sagrado.

Nebel propõe um “esquema apocalíptico-guadalupano” da obra de Sánchez, conforme podemos ver no Esquema 1:

Quadro 1 – Esquema apocalíptico-guadalupano

Bíblia	Obra de Sánchez
Mujer del Apocalipsis	Virgen de Guadalupe
Evangelista San Juan	Juan Diego
Arcángel San Miguel	Hernán Cortés
Los ángeles	Los conquistadores
El dragón	La idolatría
Las alas	El águila mexicana
La ciudad	La ciudad de México
El desierto	El Tepeyac
El sol	La tierra montañosa seca
La luna	Las lagunas de México
Las estrellas	México el nuevo paraíso

Fonte: NEBEL (2005, p. 270).

A história da aparição da Virgem de Guadalupe, escrita por Sánchez, está repleta de simbologias. A manta utilizada por Juan Diego era uma manta *criolla* e típica do México, feita de *manguey*, uma planta da região. Os cem raios em torno da Virgem representavam as memórias de Felipe o Grande, rei comparado numerosas vezes ao rei Sol. As estrelas faziam referência aos conquistadores. Ao passo que a Lua, aos pés de Nossa Senhora, era o México. O anjo que sustentava a Virgem era São Miguel, e suas asas recordavam a águia *mexica*, um símbolo mexicano (BRADING, 2001, p. 111).

Outras comparações foram propostas por Jorge Cañizares-Esguerra (2008, p. 115):

Llevando la interpretación típica un poco más lejos en su obra Imagen de La Virgen María Madre de Dios de Guadalupe (1648), Miguel Sánchez defendió que la visión de San Juan de una mujer ataviada con las estrellas no era en realidad una referencia a la Inmaculada Concepción, sino una profecía de la conquista y colonización del Nuevo Mundo y, en particular de México. Cada uno de los detalles de la mujer en el pasaje del Apocalipsis y de la Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe, argumentaba, iba en apoyo

de esta tesis. Según Sánchez, por ejemplo, el ángel que sostenía la mujer en el cuadro era el arcángel Miguel, que había expulsado al dragón de los cielos. El dragón representaba a su vez la soberanía que el diablo había durante tanto tiempo ejercido en el Nuevo Mundo antes de la conquista española no garantizaba que el diablo había sido derrotado.

Para os jesuítas, a aparição da Virgem no México era o que existia de mais milagroso na Nova Espanha. Além disso, representava uma forma de combate à idolatria tão praticada pelos indígenas. De acordo com Sánchez (apud VILLAR; ANDA, 2004, p. 178), o culto no Novo Mundo era necessário para sanar a “*bárbara gentilidad y diabólica idolatría*”. A proposta do cronista era dilatar a Igreja no México por meio “*del Evangelio por mano de María Virgen Madre de Dios, asistente conquistadora*” (SÁNCHEZ, 2004, p. 178-179). Logo, podemos perceber que, se no século XVI o culto à Guadalupe era considerado uma idolatria, no século seguinte a devoção se tornou a maior arma para combater o pecado dos idólatras. Provavelmente, “a maior expressão do desejo de sistematizar e reorganizar as ideias em torno do uso das imagens tenha sido o Concílio de Trento. Realizado entre os anos de 1545 e 1563, um dos temas privilegiados dessa reunião foi a reafirmação da presença das imagens nas igrejas e a legitimidade dessa prática.” (REIS, 2006, p. 106). Em relação às imagens, o Concílio faz uma associação para gerar uma identidade do católico. Segundo Karnal (1998, p. 58), “a intercessão dos santos e sua Representação passam a ser elementos identificadores da fé católica, como a figura do papa já era há muito tempo”.

A primeira aparição de Nossa Senhora de Guadalupe aconteceu em um sábado e ela se apresentou para um índio recém-convertido. Segundo Miguel Sánchez, primeiramente, ouviram-se músicas doces, acordes em harmonia perfeita, depois apareceram pássaros que não eram comuns na região nem conhecidos pelos índios. O nome do índio era Juan e seu sobrenome Diego (SÁNCHEZ, 2004, p. 178-179).

O índio prometeu obediência à senhora, ouviu “*la voz, y sintió los ecos en el alma, que por los ojos comenzó a rodear las raíces del monte asechar sus retiros y tantear su altura en la mayor, que tiene por la parte que mira hacia el poniente: descubrió a una señora que le mandó subiese: así lo hizo.*” (SÁNCHEZ, 2004, p. 179).

A segunda aparição se refere ao encontro de Juan Diego com o bispo Zumárraga, já que a Virgem havia lhe solicitado que fosse até ele e pedisse que construísse um templo no local onde eles se encontraram pela primeira vez. Juan Diego obedeceu ao mandato da Santa:

El propio día volvió con la respuesta y subiendo al señalado sitio de aquel monte, el mensajero fidedigno. Juan Diego hallando a María Virgen que lo esperaba piadosa, humillándose a su presencia con todas reverencias le

dijo: “Obedecí Señora y Madre mía tu mandato, no sin trabajo entré a visitar al obispo, a cuyos pies me arrodillé: él piadosamente me recibió, amorosamente me bendijo, atentamente me escuchó y tibiamente respondió diciéndome: ‘Hijo, otro día cuando haya lugar puedes venir, te oiré más despacio para tu pretensión y sabré de raíz aquesa tu embajada’”. (SÁNCHEZ, 2004, p. 181).

Zumárraga pede que Juan Diego leve uma prova de que a Virgem realmente existe e se comunica com ele. Assim, a terceira aparição é o encontro da Virgem com Juan Diego para oferecer o sinal pedido pelo bispo. Segundo Sánchez (2004, p. 184), Nossa Senhora de Guadalupe diz:

Mañana, hijo Juan, y verás, yo te daré la señal tan bastante, que te desempeñes en tu promesa, te reciban con aplauso, y te despachen con admiración, y advierte, que semejante cuidado, cansancio y camino, no se han de perder en tu comodidad, ni olvidarse en mi gratitud; aquí te espero, no me olvides.

A quarta aparição ocorre um dia depois do fato narrado acima. O tio de Juan Diego, Juan Bernardino, adoece e o índio vai em busca de um padre para dar a unção dos enfermos. A Virgem aparece para seu tio e o cura. O bispo Zumarraga e seus discípulos vão à casa de Bernardino e confirmam tudo o que havia sido dito. Alegraram-se os parentes, Juan Bernardino confirmou o milagre e repetiu a história de Juan Diego:

[...] que cuando viese al obispo se refiriese todo lo que había visto y experimentado en el milagro de su salud, y le pidiese en su nombre la intitulase con título de María Virgen de Guadalupe, en la imagen que le ofrecía, dando él para crédito entero fuera de la salud que mostraba, puntuales, vivas y verdaderas señas de la santa imagen y su pintura. (SÁNCHEZ, 2004, p. 195).

A quinta e última aparição é narrada por Sánchez de forma bastante poética, além de ser a mais longa dentre todas. Primeiramente, o cronista narra o encontro de Juan Diego com Zumárraga: “*Entró Juan Diego con las flores en el palacio del señor ilustrísimo Don Juan de Zumárraga. Encontró con su mayordomo y algunos criados, a quienes suplicó avisasen a su prelado que pretendía verle*”. Depois de aguardar muito tempo, os súditos do bispo viram sua paciência e resolveram chamá-lo (SÁNCHEZ, 2004, p. 189). Juan Diego disse ao bispo:

Señor y padre, en fe de lo que me mandaste, en conformidad de lo que me fiaste, le dije a mi señora María Madre de Dios, que le pedías una señal para que me creyeses y le sirviese edificándole su casa y su templo, donde te

pide: que yo te había prometido el traerla, pues la habías dejado a mi voluntad. (SÁNCHEZ, 2004, p. 190).

Miguel Sánchez acredita que sua crônica é um prova dessa história “verdadeira” da aparição da Virgem de Guadalupe:

Así lo creo y con toda verdad es fácil de inferirse, pues cualquiera que llegue a leer estos renglones ha de levantar forzosamente los ojos de las letras, y ponerlos en la estampa presente: admirándose de un milagro tan singular, de una aparición tan sin segunda y una imagen tan sin primera. (SÁNCHEZ, 2004, p. 191).

Podemos notar que o processo de construção da santidade é lento e exige uma descrição minuciosa das aparições da Virgem na Nova Espanha. Sánchez tenta justificar o culto e de que forma se deu sua aceitação durante os séculos XVI e XVII.

Por fim, Zumárraga acredita em Juan Diego, e promete construir o templo a fim de propagar a fé católica no Novo Mundo:

Diría ya María Virgen señora mía y compañera de mi alma, cumplida la promesa de Juan en la señal que me ha traído: ya que mis ojos han merecido verte, salud universal de los hombres, que como tal te has descubierto a todos, a las luces de todos los astros, para que participe de su gloria toda esta cristiandad, no sólo en sus antiguos cristianos, sino en aquesta recién nacida en Cristo gentilidad del Mundo Nuevo, conquistando a tu amparo, ya muera yo, apodérate de mi vida, que vida ha vivido para ver la vida tan dulce como tú: Vita Dulcedo, conviértete en mi vida. (SÁNCHEZ, 2004, p. 191-192).

Conforme vimos, Sánchez faz uma longa narração sobre cada uma das cinco aparições da Virgem, que é denominada, dentre outras formas, de “Madrecita”, “Señora Mía”, “Amada Virgen”, “Virgen Morena”, “la más bella de todas”, as denominações que Sánchez narra em relação a Nossa Senhora de Guadalupe demonstra a evolução do culto e a intimidade que Juan Diego a tratava. A importância da imagem também é retratada ao longo de toda a crônica. Sánchez faz um apelo à população, valorizando o culto:

Ahora con el humilde mío, llamo a toda la cristiandad con sus reinos, ciudades, pueblos, valles, montes, selvas, peñas, puertos, mares, árboles y ríos, para que traigan cada uno la imagen milagrosa que tuviere de María, y en nombre de la suya en nuestro mexicano Guadalupe, cito, invoco, aviso, insto, convido, ruego, suplico, adoro y espero a todas las aparecidas de milagro, para que me oigan, atiendan, arguyan, repliquen, adicionen, contradigan y respondan a un bien hilado silogismo de todo lo discursado. (SÁNCHEZ, 2004, p. 205-206).

Depois desse apelo, o autor se refere à construção de um novo templo, já que o antigo não comporta mais o número de fiéis. A “bela imagem” necessita de um novo local, onde possa ser amada e adorada. Ao tratar dos milagres e da beleza do santuário, o cronista refere-se às formas que o culto foi ganhando ao longo dos anos, como cresceu e atingiu todo o México.

O desenho na *tilma* de Juan Diego, na visão do cronista, é a prova milagrosa da Santa, já que não pode ser explicado de nenhuma forma:

[...] luego si Dios para la primera imagen suya, que había de aparecer en la tierra por veneración y estimación, quiso en la tierra prevenir tan acertado dibujo: aquí hablando a lo piadoso y recorriendo a lo tierno, podremos asentar y decir: que siendo María Virgen la imagen más perfecta y copiada del original Dios, privilegio que lleva siempre consigo en todas sus imágenes, y siendo la suya en nuestro mexicano Guadalupe, tan milagrosa en las circunstancias y tan primera en esta tierra, previno, dispuso y obró su dibujo primoroso en esta su tierra México, conquistada a tan gloriosos fines, ganada para que apareciese imagen tan de Dios. Goce en lo que valiere aquesta tierra como dibujo de semejante imagen, el verso y profecía de David, en su salmo 84. (SÁNCHEZ, 2004, p. 164).

Sánchez acredita que as aparições e os milagres – referidos quando analisamos a crônica de Lasso de la Vega – foram fundamentais para a consolidação da Igreja no México, processo que o cronista compara com um parto, já que se hoje a igreja catilixa “goza de *tranquilidad de partos en tantos hijos fieles, fue en sus principios con dolores, aprietos, sangre y vidas, que ofrecieron gustosos los cristianos conquistadores y ministros, y que adquiriendo el mérito de padecer.*” (SÁNCHEZ, 2004, p. 169).

Embora a religião católica tenha se fortalecido na Nova Espanha, a idolatria – já não mais com relação à Virgem, mas a outros elementos – ainda constitui uma preocupação para o cronista:

Con esto digo, que este dragón es el demonio de la idolatría y gentilidad de aqueste nuevo mundo, a quién tenía engañado, ya porque los gentiles se llaman dragones, según entiendo San Cipriano el lugar de Isaías 43 [...]. La idolatría en la gentilidad de México, tuvo su principio de siete naciones, que sacó el demonio de ciertas partes retiradas y lejos, que hoy llaman Nuevo México, y vinieron a poblar diversos sitios de toda ésta comarca, el último fue aqueste de México cuyas señas fueran las aguas. De aquí le nació la etimología de México, manantial de las aguas. (SÁNCHEZ, 2004, p. 169).

Os conquistadores foram vistos por Miguel Sánchez como anjos na terra, pois tiveram um papel fundamental de conversão e construção da fé católica: um “*ejército [que] componen*

coro para Dios” (SÁNCHEZ, 2004, p. 171). O cronista os considera os grandes vitoriosos da conquista, os responsáveis por levar a fé e a paz. Vale lembrar que este é um ponto de concordância entre o discurso mendicante (XVI) e o jesuítico (XVII).

Na visão de Sánchez (2004, p. 169), a imagem da Virgem de Guadalupe contribuía para a fundação de uma Igreja Católica forte, contudo uma igreja mexicana, ou seja, não somente uma imitação das europeias ou daquela profetizada no livro do Apocalipse, mas algo novo e diferente.

Conforme vimos, Sánchez, como um típico autor aparicionista, enaltecia as narrativas sobre a Virgem de Guadalupe. Além da tentativa de consolidar a religião católica no México, o autor deixou clara a ideia da santa *criolla*, a santa que é exclusivamente mexicana, com traços locais. Essa crônica é fundamental para nosso trabalho, pois demonstra o momento de fortalecimento do culto, quando Nossa Senhora de Guadalupe não é mais associada a uma divindade pagã.

Para o padre Stanford Poole (apud BRADING, 2002, p. 544), Sánchez se apoderou de uma narrativa de caráter indígena, *Nican mopohua*, e a adaptou aos *criollos*. Da mesma forma, Florescano (1999, p. 403-404) afirma que:

Miguel Sánchez vio en el milagro de la aparición de la virgen la redención de todos los males que afligían a su patria y la señal de un destino privilegiado. Para él, la manifestación de la virgen en la tierra mexicana lavaba la idolatría anterior a la llegada de los españoles, explicaba el sentido trascendente de la conquista y en lugar del horizonte sin esperanza que pesaba sobre los hijos de esta tierra, convertía el suelo mexicano en un símbolo de orgullo y optimismo para los nacidos en él.

Nossa Senhora de Guadalupe criou um discurso de união do povo mexicano, índios e *criollos*, ricos e pobres e fortaleceu a fé na Cidade do México e em seus arredores. Para Brading (2002, p. 125), a “*fuera y el desarrollo del culto se derivó de su inextricable entramado de fervor religioso y entusiasmo patriótico*”.

Podemos perceber que o mito da Virgem de Guadalupe tem características fundacionais. Para Brading (2001, p. 125), a fundação da Igreja mexicana tinha um significado espiritual, “*los acaudalados y arrogantes europeos, traicionaban la fe; los pobres y humildes indios abrazaban el Evangelio. En el nivel del discurso simbólico, sólo el mito podía contradecir al mito*”. Segundo Cañizares-Esguerra (2008, p. 113):

[...] existía una predisposición entre los intelectuales criollos de México a reinterpretar su historia local como una épica de resonancias cósmicas.

Pero lo que convirtió las narraciones épicas anteriores en toda una tradición escatológica fue la interpretación del milagro de Nuestra Señora de Guadalupe desarrollada por Miguel Sánchez en 1648.

Solange Alberro (1999, p. 171) propõe “*rastrear el nacimiento de una conciencia identitaria criolla novohispana, o sea, distinta a la vez de la que hayan podido tener los indígenas de las parcialidades o los que pertenecían a las ‘naciones’ y grupos del valle central, y la de los españoles peninsulares*”. Para melhor compreender a “história da consciência *criolla*” na Nova Espanha, a autora sugere que primeiro entendamos um pouco da história novo-hispânica. Alberro (1999, p. 36-37) resgata os primeiros séculos do cristianismo no território americano, marcados pela imposição da cultura europeia e pela eliminação de traços de sincretismo, sobretudo depois da chegada dos jesuítas e do estabelecimento da Contrarreforma.

A Virgem de Guadalupe foi fundamental na implantação da fé católica no Novo Mundo, principalmente pelo rico aparato simbólico que existia em torno desse culto. Houve um importante processo de cristalização identitária em torno de Maria. Segundo Alberro (1999, p.177), um culto católico de origens incertas impulsionou uma forte devoção popular, que foi barrada durante um período pelo Concílio de Trento, mas acabou por fixar na “*figura de una mesticilla las representaciones elaboradas pacientemente por tres o cuatro generaciones de eclesiásticos criollos, quienes hasta entonces no se habían atrevido a confesarse a sí mismos y menos a los demás el ardiente amor que sentían por su patria*”. Ao aceitarem um culto que teve “origens duvidosas” e não extirpá-lo como faziam os mendicantes no XVI, os jesuítas foram – na visão de Alberro– mais tolerantes com os cultos indígenas na Nova Espanha, proporcionando um maior sincretismo entre as práticas católicas e as indígenas.

Por fim, o texto de Sánchez (2004, p. 260) encerra com uma adoração à Virgem:

Juan, querido discípulo de Cristo: ves aquí a tu madre, ves aquí a su imagen de Guadalupe; ves aquí a la olorosa de su milagro; ves aquí al consuelo de aquella cristiandad; ves aquí la protectora de los pobres; ves aquí a la medicina de los enfermos; ves aquí al alivio de los afligidos; ves aquí a la intercesora de los atribulados; ves aquí a la honra de la ciudad de México; ves aquí a la gloria de todos los moradores fieles en aquel Nuevo Mundo. [...] Gustoso, alegre y confiado la recibió para cuidar perpetuamente de María como su hijo y guardar con la imagen original del cielo, la imagen de Guadalupe.

Miguel Sánchez morreu em 1674, seu corpo foi enterrado no santuário de *Tepeyac*, na presença da maior parte do corpo eclesiástico (BRADING, 2001, p. 123). Sua obra caracteriza-se pelas ricas descrições da aparição e do culto à Virgem de Guadalupe, algo original, ligado às tipologias bíblicas, com as quais o cronista dialoga, construindo seu texto por meio de numerosas metáforas e formas diferenciadas de representação.

1.7 Virgem de Guadalupe: *la estrella del México*

México en su gentilidad corte del gran imperio de los toltecas y culhuas y cabeza de muchos reinos tributarios suyos, tuvo su principio y nombre según la etimología del de la aparición, de una luna llena que no había de precisarse de menos lucido origen, ciudad de tanta celebridad y grandeza. (FLORENCIA, 2004, p. 360).

Francisco de Florencia foi o autor que mais citou fontes sobre a Virgem de Guadalupe. Não se sabe, no entanto, se ele realmente teve acesso a todas. O autor, que nasceu na “Florida Espanhola” no ano de 1620 e faleceu na cidade do México em 1695, entrou para a Companhia de Jesus em 1643 e, posteriormente, alcançou importantes cargos: professor de Teologia e Filosofia, reitor do colégio San Pedro e San Pablo, procurador das províncias, etc. Sua obra se intitula *La estrella del Norte...*²⁶.(FLORENCIA, 2004, p. 359)

A crônica de Florencia foi dedicada ao arcebispo do México don Francisco de Aguiar y Seixas e a don Gerónimo de Valladolid, mordomo do santuário de Nossa Senhora de Guadalupe. Os dois eram figuras de destaque na Nova Espanha. *La estrella del Norte* é a última crônica mexicana que trabalharemos aqui: foi publicada em 1688, e encerrou o ciclo de crônicas do século XVII cujo tema central era a Virgem de Guadalupe, suas aparições e seus milagres.²⁷

O jesuíta escreve no final do século XVII, quando a questão da santidade está consolidada na Nova Espanha e quando a maioria das crônicas que retratam essa temática já havia sido publicada. Tentaremos abordar um pouco do diálogo que o texto de Francisco de

²⁶ De la extensa obra del P. Florencia cuyo título completo es: *La Estrella del Norte de México, aparecida al rayar el día de la luz Evangélica en este Nuevo Mundo, en la cumbre de el cerro de Tepeyácac orilla del mar Tezucano, a un natural recién convertido; pintada tres días después milagrosamente en su tilma o capa de lienzo, delante de el obispo y de su familia en su casa obispal: Para luz en la fe a los indios; para rumbo cierto a los Españoles en la, virtud; para serenidad de las tempestuosas inundaciones de la laguna. En la historia de la milagrosa imagen N. Señora de Guadalupe de México, que se apareció en la manta de Juan Diego.* Compúsola el P. Francisco de Florencia de la Compañía de Jesús (FLORENCIA, 2004, p. 360).

²⁷ “Florencia (1620-1695) fue el último autor importante que trató con cierta extensión el tema de la mariofanía en el siglo XVII. Tuvo entonces la posibilidad de recabar un mayor número de datos ya elaborados por otros autores” (NOGUEZ, 1995, p. 137).

Florencia estabeleceu com os cronistas referidos anteriormente e como se consolida a imagem da Santa em sua obra. Florencia também foi considerado pela historiografia uma figura importante para a constituição da Teologia *criolla* do México no século XVII. Segundo Nebel (2005, p. 154), interessa em sua obra:

[...] poner al servicio de la devoción guadalupana su arte lingüística, su formación humanística y teológica, para darle efectivamente en lo catequético y en lo pastoral. Esta intención se puede ver tanto en la argumentación teológica como en lo escrito para excitar la devoción del lector: por una parte su explicación teológica servía para que se entendiera el sentido y se conciliaran los conocimientos de verdades fundamentales del acontecimiento guadalupano; por otra parte; la retórica, la poesía, y descripción eran tanto un homenaje de culto a La Virgen de Guadalupe como una contribución para estimular la devoción de sus lectores.

O cronista dirige sua obra aos doutos de fé, relacionando os acontecimentos guadalupanos com a teologia dogmática e moral da Igreja, mas também se dirige ao público menos instruído a fim de fortalecer a devoção e a piedade do povo, assim como o sentimento religioso (NEBEL, 2005, p. 154).

No prólogo de sua obra, Florencia cita duas razões que o levaram a escrever: “*Por amor a la Santa Imagen*” e “*por amor a la patria México*”. Lafaye (1992, p. 356) acredita que a obra de Florencia foi necessária para continuar o processo de construção de uma “consciência nacional mexicana”. Para o historiador, a tradição guadalupanista começa com a obra de Sánchez, se fortalece com a de Florencia e se consolida no século XVIII.

Contudo, ao tratar da construção de uma consciência nacional mexicana, Lafaye se equivoca, como já havia apontado Brading, pois confunde os conceitos de patriotismo e nacionalismo. Segundo Fernandes (2009, p. 217), o “passado do Velho e do Novo Mundo eram comparados: para sanar um orgulho *criollo* ferido. As bases da discussão continuavam na Europa. Os argumentos, contudo, atravessaram o Atlântico e eram *criollos*”.

Logo, segundo Fernandes, parece improvável mesmo levando em consideração a farta bibliografia que aponta o *patriotismo criollo* como um sentimento nacionalista ou proto-nacional, que houvesse algo mais que um sentimento de pertencimento à cidade e seu entorno ou de comunidade entre seus habitantes, com quem se compartilhava a religião, a história, mas também a lealdade ao monarca. Nas palavras de Francisco del Paso y Troncoso, “o nome Nova Espanha era muito elástico” e não havia suficiente clareza para saber seus alcances de forma precisa (PASO y TRANCOSO apud FERNANDES, 2009, p. 130).

Houve um esforço por parte de Florencia para construir uma história indígena, que não se sustentasse apenas nos espanhóis, como as produzidas por muitos cronistas anteriores a ele. No início da crônica, o autor aborda um mito fundacional da Nova Espanha. *“fundaron la ciudad y le pusieron del nombre de la luna, que en su lengua es Metzli, Metzico, que quiere decir donde se apreció la luna. Ésta es la historia y este el principio del México, según la tradición de los indios”* (FLORENCIA, 2004, p. 361).

A Lua teve valor não apenas para o mito fundacional indígena, mas também sobre o mito católico. Nessa versão, Florencia faz uma relação entre a fundação do México e a Virgem de Guadalupe:

[...] apareció milagrosamente esta santa imagen había de crecer y de descollar, por las influencias de esta mística luna, entre las más descolladas y crecidas del uno y otro mundo, aún más que por los grandes edificios que la ennoblecen; por la heroica piedad con que sus moradores la edifican: que había de ser de las más luminosas, de las más opulentas de las más abastecidas, de las más frecuentadas y aplaudidas del occidente; en que había de ganar el cielo por el culto del Dios verdadero, por la devoción de su Santísima Madre, por las víctimas sagradas del sacrificio incruento del altar, repetidas cada día en tantos y tan suntuosos templos como tiene; mayor número de almas predestinadas que las que se tragó el infierno, de miserables indios sacrificados al demonio en las torpes adoraciones de sus ídolos, y en los crueles sacrificios de sangre humana en su gentilismo. (FLORENCIA, 2004, p. 361-362).

Florencia desenvolve aqui um paralelo entre um local antes reservado a práticas idolátricas e que se converte em um local sagrado. Esse processo é demonstrado metaforicamente pela lua, que primeiramente aparece para dar origem a um lugar de sacrifícios e idolatrias, todavia, em seguida, torna a aparecer para redimir os indígenas dos pecados e levar o México de volta ao reino de Deus.

A crônica está repleta de simbolismos religiosos, tanto das tradições indígenas quanto das tradições católicas. O jesuíta Florencia era devoto da Virgem de Guadalupe e sempre narra com muita emoção a consolidação e as diferentes formas do culto. Como recorda Lafaye(1994, p. 390), para Florencia *“la increíble serenidad de la expresión de la Virgen del Tepeyac conmovía su corazón”*. Os indígenas, denominados por Florencia como “os mexicanos”, tinham no alto do Tepeyac um adoratório, no qual ocorria o culto a *Teotenantzin*, que significa *Madre de los dioses*, ou *Madre de las gentes*, ou *madre Nuestra*:

Y quis o la Santísima Virgen que aquí se diese principio al milagro de su bendita imagen y se fundase su templo, para desposeer a esta mentida Madre de los falsos dioses o madre fingida de las gentes, y en su ídolo, y en

su ídolo al demonio, de la vana adoración que le daban los indios; y mostrarles con muchos beneficios que ella sola era verdadera Madre del Dios verdadero, y Madre verdadera do los hombres: y que en este monte se verificaba, que donde abundó el delito, sobre abundaría la gracia. (FLORENCIA, 2004, p. 362-363).

No trecho acima, notamos a clara mudança de pensamento entre os primeiros franciscanos que estiveram na Nova Espanha e os jesuítas do segundo processo. No XVI, uma “Virgem” que apareceu no Tepeyac era suspeita de idolatria, de culto ao demônio e certamente, mais uma das deusas indígenas. No século XVII, principalmente na crônica de Florencia, ocorre a confirmação de que a santa veio para extirpar idolatrias e mostrar a verdadeira face de Deus.

Além de reafirmar quase ao longo de toda a crônica que a idolatria deveria ficar no passado, Florencia argumenta que, por meio da devoção, os indígenas perceberiam o quanto a Virgem de Guadalupe era verdadeira, ou melhor, a única. No entanto, essa verdade é construída por meio de comparações entre Tonantzin e Nossa Senhora de Guadalupe. Primeiramente, afirma que Tepeyac:

[...] había sido altar infame de un torpe ídolo, [agora] sería trono sagrado de una purísima Virgen; y que en el lugar en que se practicaron tan sacrílegos cultos y se ejecutaron sacrificios tan inhumanos y en el adoratorio que se dieron tan mentirosas respuestas y oráculos tan engañosos, se erigiría un templo de honra de Dios y de su Madre. (FLORENCIA, 2004, p. 363).

Para Lafaye (1994, p. 362), as semelhanças entre a Santa e as deusas *mexicas* facilitaram a assimilação do culto a Nossa Senhora de Guadalupe pelos indígenas: “*En efecto, el azul del manto de María no se diferenciaba del azul jade de Quetzalcóatl, color fundamental de la religión mexicana*”. Florencia identifica essa semelhança e se vale dela, pois considera que a Virgem de Guadalupe é uma saída para a idolatria. Segundo o cronista, aqueles que praticassem corretamente os exercícios da verdadeira religião e uma devoção piedosa atingiriam o caminho da terra ao céu. Ao contrário dos primeiros franciscanos, o jesuíta busca a devoção antes da extirpação das idolatrias, conforme fizeram os primeiros conquistadores. Ademais, é o primeiro autor a se questionar quanto à falta de documentos escritos sobre as aparições, concluindo que as fontes escritas não são necessárias, uma vez que toda a história estava presente na tradição oral, razão pela qual todos os padres e todos os índios sabiam contar a história da aparição.

O autor não nos apresenta muitas novidades no que narra durante a crônica, o que muda é a forma como narra. Optamos, portanto, por transcrever alguns excertos que esclarecem a proposta do cronista. Logo no início, quando Florencia aborda as aparições, a voz narrativa – na primeira pessoa do plural – dá lugar a alguns diálogos entre três personagens fundamentais: Nossa Senhora de Guadalupe, o índio Juan Diego e o Bispo Zumárraga. Segundo Florencia (2004, p. 365), estas são as palavras que a Virgem dirige a Juan Diego na primeira aparição:

Sabe hijo, que yo soy María Virgen (esa cuya misa vas a oír) Madre del verdadero Dios (cuya doctrinas vas aprender y rezar); mi voluntad es que en este sitio se me edifique un templo; en que me mostraré piadosa Madre contigo y con los tuyos, con mis devotos y con los que me buscaren para remedio de sus necesidades. Ve al obispo, y en nombre mío le dirás lo que has visto y oído; y que Yo digo, que es voluntad mía que se me edifique un templo en este puesto; y Yo con beneficios agradecida te pagaré este cuidado.

Ao longo de toda a crônica, Florencia (2004, p. 374) enfatiza o caráter verídico de seus escritos: “*No me ha parecido pasar al capítulo siguiente, sin notar en aqueste algunas cosas que conducen la verdad de mi narración*”. Assim, para demonstrar a veracidade os elementos que a tornaram incontestável. A imagem da Virgem deveria estar em um lugar público: “*Y sabiendo, quien luego lo que lo debe, lo da dos veces, puso manos a la obra sin datarlo; hizo sacar de cimientos una iglesia, para aquellos tiempos*” (FLORENCIA, 2004, p. 376). O fato de Florencia mandar construir uma Igreja, demonstra que ele aceita e que o culto só pode ser verdadeiro aos olhos da Igreja. Por fim, o cronista traça um panorama da devoção dos espanhóis e dos índios à “Santa Imagem”:

Empecemos por los indios, pues empezó por ellos el milagroso favor de la Virgen. En ellos es tanto y tan singular el afecto a esta venerable imagen, que no se hallará casa o choza de indio, por pobre que sea, sin Ella; y esto no solo en México, sino en casi todo el reino. Es observancia de algunos sacerdotes del santuario, a quien lo he oído, que apenas viene indio a visitar la imagen, que no le traiga su pobre cornadillo, ya la candela para que se alumbré su altar; ya el real, ya el medio [...] En las casas y santocales de los caciques y principales y de los que tienen algún caudal, se van imágenes de N. Señora de Guadalupe de lindos trasuntos, con marcos dorados de todo primor; con muy curiosos aseos de flores que casi todos los días les ponen; con olorosos perfumes que queman en ellos. (FLORENCIA, 2004, p. 391).

Segundo o padre Florencia, os indígenas eram generosos com as doações, principalmente durante as festas: as ofertas eram variadas e as esmolas ultrapassavam

qualquer outra festividade religiosa. No entanto, se comparadas ao passado, as oferendas eram menores, provavelmente por uma destas razões: redução do número de índios ou aumento da pobreza (FLORENCIA, 2004, p. 391).

No século XVII, são muitos os indígenas que abandonaram o que, na visão católica, eram hábitos idólatras, porém outros ainda continuam praticando a idolatria:

[...] hay muchos que no adoran ni sacrifican a este maldito Baco, y se abstienen de tan descomulgada bebida, gastando las mañanas y tarde de sus fiestas en rezar y velar delante de su bendita imagen. Que aunque vulgarmente se dice, que en esta materia todos los indios son unos, y por la mayor parte es así; vuelvo a decir que hay muchos que no son como todos; y me persuado que por éstos no ha hecho la Virgen de Guadalupe, a cuyos ojos se introduce todos los días y pasa por su registro, aquesta condenada bebida, alguna muestra de indignación con los demás que se desordenan en ella. (FLORENCIA, 2004, p. 392).

Consuelo grande: que si hay tantos indios, y no indios, entregados con demasiada libertad y licencia a embriaguez de descomulgado tepache y del escandaloso pulque; que ya parece, que pasa de embriaguez a idolatría; hay muchos y muchas que temen a Dios e se abstienen de él, como consta a los confesores, que saben en el fuero sacramental, cuantas almas de naturales temerosos de Dios hay, que abominan de él con toda su alma y sus sentidos. (FLORENCIA, 2004, p. 393).

Para Florencia, os idólatras seriam punidos e, como castigo, os pagãos não poderiam entrar no reino dos céus. No entanto, o autor acredita que a conversão está ocorrendo e que, apesar de ser um processo lento, obterá o sucesso desejado, já que muitos indígenas já amam e temem a Deus:

Y a este fin noto, que quiere esta Señora tanto a esta ciudad de México, y en ella toda la Nueva España, que parece que se ha puesto, como su amparo seguro en las cuatro partes de México, en cuatro imágenes milagrosas suyas, que le sirven de cuatro castillos roqueros que la defiendan.²⁸ [...] A cargo del Señor y de la Señora están los cuatro ángulos desta tierra; sobre ellos se funda y afirma la estabilidad deste Nuevo Mundo: así están seguros y bien guardados los buenos que tiene en ella, de los impíos, que como enemigos nocturnos, velan y espían de noche para ofenderlos. Si nos guarda y defienden en México el Señor por medio de su Madre por cuatro partes: si puso Dios por centinelas, que por nosotros velan, cuatro milagrosas imágenes de María en los cuatro ángulos della. (FLORENCIA, 2004, p. 394-395).

²⁸ As quatro principais virgens a que Florencia (2004, p. 394) se refere são: N. Señora de la Bala, N. Señora de los Remedios, N. Señora de la Piedad e N. Señora de Guadalupe.

Com isso ele acreditava que estava em um local protegido. Por fim, notamos, na descrição de Florencia, a consolidação da imagem e do culto à Virgem de Guadalupe no México. Além de adorada, ela se torna protetora do Novo Mundo, faz milagres em todas as partes.

Como vimos, passamos por uma transição de um culto idolátrico ligado a um projeto de Igreja humanista reformada – promovido por franciscanos²⁹, dominicanos e agostinianos – a um modelo tridentino, barroco, com ênfase no culto aos santos e à Virgem. Vale lembrar que houve conflitos entre os próprios religiosos, “nesse caso não se tratava de contatos físicos ou espirituais, mas de disputas políticas, intelectuais e teológicas, das quais dependia o bom andamento das missões na Nova Espanha” (REIS, 2012, p. 172).

Logo, notamos que:

O processo de colonização e evangelização da América gerou muitos desencontros; uns nos cotidianos dos indígenas e espanhóis, outros no aparelho administrativo da colônia; outros ainda entre as próprias ordens religiosas. A elaboração dos relatos desses impasses foi intensa: as penas dos “cronistas oficiais”, dos missionários e mesmo dos próprios “conquistadores” [...] (REIS, 2012, p. 167).

Segundo Bastian (1994, p. 48), durante os primeiros 50 anos do regime colonial, entre Cortés (1521) e a instalação do Tribunal da Inquisição (1571), tivemos na Nova Espanha, um “*conflicto entre dos conceptos eclesiológicos (por una parte la Iglesia indiana y, por otra, la cristiandad colonial), se convirtió en lucha entre las ideas erasmianas y las de una neoescolástica que acabó por imponerse en el seno de la Contrarreforma*”. A posição de Erasmo, mediador entre Roma e Lutero, tolerou os princípios da Reforma Luterana, em 1521. Todavia, em 1563, com o fim do Concílio de Trento, a disputa entre dominicanos e agostinianos na Europa (Johannes Eck *versus* Martinho Lutero) teve seu equivalente na América, marcada por diferenças entre o clero secular e o clero regular.

Na mesma época, chegaram à Nova Espanha os jesuítas, homens de vanguarda de uma reforma católica, que abandonaram, nas colônias, a via do indigenismo do humanismo espanhol. Contudo, apesar dessas medidas, proibiram-se aos índios o acesso ao sacerdócio e a livre leitura da Bíblia. Já a adoração dos santos, o sincretismo guadalupano e o catolicismo barroco configuraram, durante séculos, parte do comportamento dos religiosos (BASTIAN,

²⁹ Segundo Robert Ricard (1986), havia diferenças entre a catequese realizada pelos missionários, mesmo quando pertenciam a uma mesma ordem religiosa. Havia religiosos mais participativos e que acreditavam mais na catequese, como Sahagún, já citado neste trabalho, que muitas vezes descreditava na proposta catequética e na conversão indígena.

1994, p. 48). Segundo Karnal (1998, p. 51), a “iconografia inaciana, como de resto de quase todas as Ordens novas ou reformadas do século XVI, foi marcada por um apelo aos santos do mundo antigo, santos evangélicos e em particular as referências marianas”.

Também é importante enfatizar que, embora os conflitos existissem em grande quantidade na Nova Espanha, a Igreja Romana agiu conciliando projetos divergentes e evitou que predominasse uma estratégia missionária exclusiva, o que poderia ameaçar a boa saúde da cristianização da América. (REIS, 2012, p. 177).

Por mais que uma ordem religiosa tentasse se sobressair em relação às outras pela posse da catequese e da conversão cristã, as medidas papais e ou romanas tornaram possível as diferentes “percepções da catequese” (REIS, 2012, p. 177).

Por fim, entendemos que houve uma mudança entre a Igreja humanista do século XVI e a Igreja contrarreformista, porém essa diferença não pode ser explicada por um único motivo. É sempre válido analisar cada cronista e entender as particularidades, assim como as questões individuais das ordens religiosas. Conforme já abordado acima, ocorreram divergências dentro de uma mesma ordem religiosa.

CAPÍTULO II

LAGO TITICACA: ENTRE O SAGRADO E O PROFANO

2.1 Pequenas menções a Copacabana no século XVI

O Lago Titicaca, ao longo da história, foi um lugar de diferentes práticas religiosas. Inicialmente com os povos pré-incaicos, seguido dos incas e posteriormente da religião católica. Pretendemos entender, de que forma se deu o terceiro processo de transição religiosa, isto é, como uma região considerada idolatra, de cultos indígenas incaicos, passou a ser um espaço considerado sagrado e, portanto, cristão. Perceber se Copacabana em algum momento foi vista como sinal de idolatria, antes de se tornar uma imagem santa. Compreender a organização básica das campanhas de extirpação, pois através delas acreditamos que seja possível perceber a consolidação do culto a Nossa Senhora de Copacabana, a principal santa peruana do século XVII e atual padroeira da Bolívia.

A Virgem de Copacabana apareceu para um índio chamado Francisco Tito Yupanqui, por volta de 1580. Em 1583 foi recebida por um pequeno grupo de espanhóis e indígenas na região do Titicaca. A primeira imagem talhada por Tito Yupanqui não foi aceita pelos espanhóis no início, pois ela era considerada feia e fora do padrão estético europeu. Na região, já existia um templo pré-incaico e depois, quando os Incas tomaram o poder construíram um grande templo ao deus sol. Quando a Virgem se torna símbolo de devoção o templo foi aproveitado para construir uma grande igreja a Nossa Senhora de Copacabana.

A referência mais antiga que se tem notícia sobre Copacabana foi escrita por um autor anônimo em 1548. No entanto, o relato tem como foco a ação de um *encomendero*, e dos trabalhadores nas minas de ouro, captando o metal para as *encomiendas* (ESPINOZA, 1972). O culto foi silenciado durante anos e esse silêncio, provavelmente tem um motivo, sendo uma de nossas hipóteses o fortalecimento dos Concílios Limenses.

No Peru, não houve uma preocupação direta com os cultos marianos, diferente da Nova Espanha, que podemos perceber é uma forte campanha de extirpação das idolatrias indígenas, sejam elas relacionadas a *huaca*, deuses indígenas ou associações marianas.

O que notamos é que no século XVI são pequenas menções feitas a Copacabana, quando se fala não são direcionadas nem a santidade, nem a idolatria. Outra notícia que se tem da Virgem é de 1567 e foi elaborada por Garci Diez de San Miguel, a referência é indireta e pequena, o autor apenas narra sobre uma colônia de *mitmas lupacas* que vivia na região, onde posteriormente se instalou o culto a Copacabana. (ESPINOZA, 1972)

Espinoza (1972) também retrata a crônica do frei Martín de Murúa, diz que existem três cópias dessa obra, uma de 1590, outra de 1600 e a terceira e mais ampla de 1618. E na segunda, ou seja, a de 1600 é onde há mais informações acerca de Copacabana em relação as restantes. Provavelmente o autor resolveu retirar os relatos sobre Copacabana na crônica produzida em 1616, ou seja, em sua versão final, pois é justamente nesse início do século XVII que os espanhóis se deram conta de como as idolatrias ainda estavam presentes no Arcebispo de Lima, qualquer coisa que tivesse o caráter sincrético deveria ser extirpada, logo podemos entender que o culto a Virgem de Copacabana, apesar de ser católico estava recheado de características indígenas, começando pela primeira aparição que ocorreu a um índio (Tito Yupanqui). Portanto, quando não se tem certeza de um culto, ou da aceitação dele por parte da Igreja católica é melhor omiti-lo.

Nossa proposta, neste capítulo, é esmiuçar as campanhas de extirpação de idolatrias, para então, compreendermos a consolidação do culto a Virgem de Copacabana no Peru. Essa tradição, a nosso ver, se inicia com Alonso Ramos Gavilán e ganha forças posteriormente com Antonio de La Calancha.

Pensamos este trabalho com a seguinte organização de documentos, primeiramente com os Concílios Limenses do século XVI que dão início a formalização das campanhas de extirpação de idolatrias. Em seguida com a crônica de Cristóbal de Molina, intitulada: “*Ritos y fábulas de los incas*”, datada de 1573. Também achamos pertinente trabalhar a crônica do Inca Garcilaso de La Vega, cujo nome é: *Comentarios Reales*, e foi escrita em 1605, vemos La Vega como um cronista de transição entre Molina e Arriaga, pois ele sofreu grandes influências dos Concílios Limenses e do Concílio de Trento.

Molina já busca uma formalização das extirpações de idolatria. Portanto a formalização maior das extirpações ocorre com a crônica do jesuíta Pablo José de Arriaga, de 1621, cujo título é: *Extirpación de la Idolatria del Perú*. A campanha dos jesuítas no Péru esteve bastante pautada na idolatria em romper com qualquer forma de religião que não fosse a católica.

Em um segundo momento, ainda neste capítulo, nossa análise versará em torno da consolidação do culto. Para isso, trabalharemos trechos do agostiniano Alonso Ramos Gavilán³⁰, também escrita em 1621 e intitulada: *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros y la invención de la cruz de Carabuco*. E a de Antônio

³⁰ Ao citarmos a obra de Ramos Gavilán utilizamos a edição de Ignacio Prado Pastor, com a ortografia própria de Ramos Gavilán. Já na crônica de Calancha não temos a edição original, logo usamos a de Madrid de 1972, cuja ortografia não é a mesma do cronista.

de La Calancha, cuja *Crónica Moralizada del orden de San Agustín en el Perú con sucesos ejemplares en esta monarquía*, data 1638. É com Calancha que temos a consolidação da devoção a Virgem de Copacabana.

Nossa proposta é justamente perceber o que gera essa transição de pensamento e ação no Arcebispado de Lima, entender de que forma o silêncio se torna culto e devoção, ou seja, compreender a virada da idolatria para a santidade.

Notamos que existiram pequenas menções a Copacabana antes dos concílios e das formalizações das campanhas de extirpação de idolatrias. Logo, acreditamos que tanto um, quanto outro tenham sido os grandes fatores do silêncio em relação ao culto, já que ora ele soava como idolatria e ora ele soava como algo católico.

Percebemos, no Arcebispado de Lima, uma necessidade de afirmar a ideia de Deus, Jesus e Nossa Senhora, para depois consagrar os santos, um processo um pouco diferente do que notamos no México, conforme vimos no capítulo anterior. Contudo este capítulo pretende desenvolver a trajetória do culto à Virgem de Copacabana no Arcebispado de Lima, entender como a fé e a devoção na Santa se tornou possível no Peru.

2.2 A construção de uma nova fé regulamenta através dos três Concílios Limenses

A ação espanhola, nos séculos XVI e XVII pretendia suplantar as crenças idolátricas dos índios com a fé cristã, uma vez que acreditavam que as idolatrias eram inspirações demoníacas e a única forma de catequisar os índios era através da extirpação das idolatrias e da instauração de uma única fé, monoteísta e cristã.

Para combater melhor as idolatrias a Igreja resolve formalizar alguns processos e então redige em 1551, o primeiro Concílio³¹ provincial Americano que tem como intuito regulamentar a extirpação das idolatrias, além do estabelecimento de igrejas católicas em regiões que antes, haviam sido lugares de práticas religiosas incaicas, ou seja, na visão espanhola, religiões pagãs. A constituição terceira do I Concílio Limense pregava:

Que las guacas sean derribadas, y en el mismo lugar, si fuere decente, se hagan iglesias.

Item porque no solamente se a de preocupar hacer casas y iglesias donde nuestro Señor sea honrado, pero deshacer las que están hechas en honra y culto del demonio, pues allende de ser contra ley natural, es gran prejuicio y

³¹ Faremos no decorrer deste trabalho uma pequena análise dos três primeiros concílios limenses, pois acreditamos que desta forma, podemos compreender melhor as campanhas de extirpação de idolatrias no Peru e posteriormente à consolidação da santidade da Virgem de Copacabana.

incentivo para volverse los ya cristianos a los ritos cristianos a los ritos antiguos, por estar juntos los cristianos con padres y hermanos infieles, y a los mismos infieles es grande estorbo para tornarse cristianos: Por tanto, S.S. ap. Mandamos que todos los ídolos y adoratorios que hubiere en pueblos donde hay indios cristianos sean quemados y derrocados; y se fuere lugar decente para ello se edifique allí iglesia, o a lo menos se ponga una cruz. (I CONCÍLIO, p. 08)

A transformação de espaços considerados idólatras em católicos foi uma prática corriqueira da Igreja Católica. Como notamos no trecho acima, a partir do momento que o local fosse purificado e colocasse uma cruz ele se tornava católico. Esta valorização da imagem e dos “aparatos cênicos”³² católicos estão diretamente ligadas as propostas do Concílio de Trento, que de forma geral, valoriza a catequese através de imagens. Segundo Karnal (1998, p. 152) provavelmente, “[...] as estátuas tenham sido o elemento católico mais fácil para as populações indígenas assimilarem”, pois eles já possuíam cultos às imagens, principalmente as *huacas* no Peru.

Vale lembrar que a estrutura dos concílios produzidos no Arcebispado de Lima, muitas vezes, tomou como base o Concílio de Trento de 1563. Porém, além da composição comum aos dois, os americanos possuem uma característica bastante própria, tem como foco o índio e o espanhol, além do propósito central ser a cristianização. (DUSSEL, 2005)

Para consolidar o cristianismo a Igreja tinha uma necessidade de substituir os templos dedicados aos falsos deuses por igrejas cristãs e destruir os ídolos. Muitas vezes, a estrutura dos templos foram reaproveitados, pois poupavam um trabalho e um custo para a Igreja. No I Concílio Limense afirma-se que ao “reaproveitar” um templo bastava: “[...] *purificarlos con el agua bendita, se contruirán altares y se colocarán en ellos reliquias. Porque si esos templos están bien contruidos, conviene que pasen del culto de los demonios al servicio de Dios*”. (MIGNE. P. L. Epíst. XI 74 apud I Concílio, p.09)

Os Concílios compõem uma espécie de constituição, são como manuais que ensinam de que forma os extirpadores devem agir em suas campanhas, ao chegar aos locais considerados profanos. Neles existe uma sequência de possibilidades de idolatrias já vivenciadas e coisas que possivelmente acontecerão. Abordam as missas, o comportamento dos indígenas as celebrações, de que forma devem ser feitas as festas, os batismos, como respeitar os sacramentos da igreja, enfim, uma série de normas que a Igreja pretende com a catequese.

³² Expressão utilizada por Janice Theodoro em seu livro: “América Barroca”.

O I Concílio Limense (1551-1552) foi convocado pelo arcebispo de Lima, Jerónimo de Loayza. Os principais temas tratados foram: a uniformidade da doutrina da catequese, a autorização da intervenção de laicos sempre sob supervisão clerical, testemunhos de vida por parte dos missionários, erradicação dos cultos idolátricos e proibição dos castigos, mudanças no modo de administrar o batismo, indicadores sobre o matrimônio dos naturais, entre outros. (LUQUE ALCAIDE, Elisa e SARANYANA, Josep-Ignasi, 1993, p.180 -181).

O I Concílio Limense está dividido em duas partes, a primeira delas trata das constituições dos naturais e a segunda do que diz respeito aos espanhóis. Na primeira aborda-se mais dos hábitos e práticas indígenas, além das diferentes formas de catequese e extirpação de idolatrias propostas. Já a segunda visa traçar uma ação espanhola para realizar a catequese. A parte inicial tem um cunho informativo, enquanto a segunda se preocupa com a forma de agir dos espanhóis e dos indígenas.

Nota-se no Concílio que a catequese não foi um processo pacífico, de fácil entendimento e conversão dos indígenas. Na constituição 24, afirma-se que muitas vezes os índios se batizavam duas vezes ou se casavam mais que uma vez sem serem viúvos, ou seja, os sacramentos que a Igreja tanto prezava não eram seguidos de forma correta. O I Concílio retrata que se algum índio de qualquer condição que seja se tornasse a batizar ou casasse outra vez, que deveriam lhe dar cem chicotadas publicamente e cortar os cabelos. (I Concílio, p.20)

Quando um indígena e até mesmo um espanhol não seguia alguma constituição pregada pelo Concílio, uma lei da Igreja, este merecia ser castigado e punido. Há uma necessidade de organizar a fé no Arcebispado de Lima, para que não haja excessos tanto do lado dos espanhóis, como dos indígenas perante a catequese. Isso fica claro na constituição dezoito, que obriga os espanhóis fazerem a matrícula dos índios, mestiços e negros, para saber quais aqueles que ainda não haviam sido doutrinados e para que estes pagassem a pena se faltassem a catequese. (I Concílio, p.45)

A condenação por faltar a catequese ou a missa era aplicada tanto ao espanhol, quanto ao indígena, pois muitas vezes os espanhóis proibiam os negros, mestiços e índios de participar das missas e da catequese devido a demanda de trabalho, o que era completamente condenado pelo catolicismo.

A Igreja percebe que é preciso instruir as doutrinas da fé, todavia a constituição 39 tem essa proposta. Inicia afirmando que existe apenas um só Deus, e apresenta Maria através do nascimento de Jesus, como mais uma forma de catequese. A constituição diz o seguinte:

E porque ama Dios a los hombres más que los padres a los hijos, aunque tan justamente estaba enojado, vino a este mundo el Hijo de Dios, y se hizo hombre en el vientre de una doncella, que se llamaba Sancta María, la cual escogió para madre suya, sin ayuntamiento de varón; lo cual, aunque para los hombres es imposible, él como Dios que lo puede todo, pudo hacerlo, dejando aquella doncella virgen y entera como lo estaba antes que della naciera, platicándoles, para que en alguna manera se ayuden a creerlo, algunos ejemplos, como es que la luz pasa el vidrio y cuerpos transparentes sin corromperlos. (I Concílio, p.31)

Apresentar a Igreja Católica para os índios é fundamental. Fazer com que eles conheçam as bases da fé cristã, as principais doutrinas, os dogmas, os exemplos e as histórias que o catolicismo mais se orgulhava. O Concílio é também uma forma de conversão, de convencimento de que a Igreja Católica pratica a verdadeira fé e o restante deveria ser extinto.

Já a segunda parte do I Concílio Limense se preocupa com a organização de toda a catequese. Abordando das missas, da importância da presença dos indígenas nelas, da necessidade do trabalho dos catequistas, das folgas, como se deve estruturar cada missa, cada festividade, os dias santos. Entendemos que é a partir daí que surgem as primeiras formas de devoção indígena a Nossa Senhora e ao Santíssimo sacramento, porém são mal vistas, pois os católicos europeus acreditavam que isso diminuía as missas maiores.

Na visão católica era mais fácil o índio se apegar a uma imagem e colocar a Virgem Maria como a principal deusa. O que faltava ao índio era compreender que Deus era único e a principal figura da Igreja, portanto a maior devoção deveria estar voltada a Ele e a seu filho Jesus Cristo, Maria também deveria ser adorada, porém não da mesma forma. Por isso, afirma-se a diminuição das missas maiores.

É no I Concílio Limense que se consolidam os dados, que se formalizam as primeiras constituições. A última constituição se refere à validade de suas leis e a necessidade delas serem seguidas por todos. Todas as igrejas deveriam possuir uma cópia para que elas fossem lidas por quem desejasse.

Já em 1566, Jerónimo de Loayza³³, convocou o II Concílio Limense para aplicar as decisões dos decretos tridentinos, conforme havia ordenado Felipe II. O Concílio ficou aberto até 1568. Segundo Luque Alcaide e Saranyana foi um concílio que se referiu claramente aos deveres episcopais, principalmente focados na renovação religiosa. No entanto, esteve muito ligado à vida sacerdotal e à proibição da pregação dos leigos. O II Concílio Limense segue

³³ Jerónimo de Loayza, religioso dominicano, primeiro arcebispo de Lima, ocupou o cargo de 1537 a 1575, escreveu um documento intitulado *Instrucción para curas de indios*, cuja proposta era sistematizar a catequese nas terras peruanas, a medida foi tomada, pois na época o Peru passava por sangrentas guerras civis e o documento foi uma forma encontrada pelo bispo para organizar o processo inicial da conquista do Peru (LUQUE ALCAIDE, Elisa e SARANYANA, Josep-Ignasi, 1993, p175).

uma proposta de uniformização da catequese cristã, um catolicismo único pautado para toda província e sustentado no catecismo tridentino. (LUQUE ALCAIDE, Elisa e SARANYANA, Josep-Ignasi, 1993, p182)

O II Concílio Limense insistiu em um ponto forte que era a destruição dos cultos pagãos. Decidiu-se que a catequese seguiria três níveis essenciais: a cartilha, a doutrina e o catecismo por sermões. Desta forma, passou-se a exigir mais dos cristãos antes que estes fossem batizados. (LUQUE ALCAIDE, Elisa e SARANYANA, Josep-Ignasi, 1993, p182)

Nesse período, do II Concílio Limense, a Igreja, inspirada pelas Reformas Tridentinas, reforçava todo o aparato simbólico do cristianismo, ou seja, as orações deveriam ser decoradas pelos nativos e rezadas constantemente, o batismo era algo único e perpetuado apenas para aqueles que conheciam, ao menos um pouco dos principais ministérios católicos.

Assim como o I Concílio, o segundo também está dividido em partes, tendo uma constituição própria para os espanhóis e outra para os indígenas. As leis deste são mais curtas e conforme já foi dito bastante pautadas em Trento, porém dentre os três concílios este é o que mais nos importa, pois é nele que algumas práticas dos cronistas começam a ganhar forma, certamente ele é base forte das crônicas do século XVI e XVII que trabalharemos a seguir.

As primeiras constituições versam sobre os principais sacramentos da Igreja. O batismo, primeiro sacramento a ser tratado no II Concílio está todo formalizado, afirma-se a necessidade de madrinhas e padrinhos, há também, informações sobre as cerimônias e quais indígenas estão aptos a serem batizados, como por exemplo, no artigo quinto: *“que los que an de ser bautizados vengan com mucha devoción y sus padrinos sean advertidos de la obligación, que toman de enseñar a los ahijados, en siendo de edad, el credo y las oraciones de la yglesia y los mandamientos de la ley[...]*” (LUQUE ALCAIDE, Elisa e SARANYANA, Josep-Ignasi, II Concílio Limense, p.226)

O segundo sacramento é a comunhão que deve ser feita antes da páscoa, da festa de nossa senhora, dos matrimônios e em todas as festividades consideradas sagradas pela Igreja. Porém, ninguém deve comungar sem estar legitimamente confessado e aqueles pecadores públicos devem ser publicamente repelidos, para que sirvam de exemplo. (LUQUE ALCAIDE, Elisa e SARANYANA, Josep-Ignasi, II Concílio Limense, p.226)

O único sacramento que pode ser oferecido àqueles que ainda não se converteram é a extrema unção que se dá aqueles que estão em perigo, co doenças mortais, mesmo que sejam negros, índios ou sacerdotes, a extrema unção representa uma forma de consolar os enfermos. (LUQUE ALCAIDE, Elisa e SARANYANA, Josep-Ignasi, II Concilio Limense, p.228)

A Igreja Católica, nesse momento, se torna mais rígida, pela necessidade de conquistar novos fiéis, pois houve uma grande perda devido à Reforma Religiosa na Europa. Tentava-se consolidar fiéis na América, extirpar as idolatrias de uma vez por todas para que houvesse um catolicismo forte no Novo Mundo.

Portanto, todos os sacramentos estão ligados à conversão indígena, a partir do momento que eles compartilham dos sacramentos significa que já estão convertidos. No início, para fortalecer o trabalho e a eficácia da catequese, reforça-se a importância de se fazer as orações, o credo, os mandamentos e as confissões na língua indígena, por uma questão de entendimento por parte dos autóctones. Ao longo de todo o concílio os freis são lembrados disso, da necessidade de aprender e ensinar nas línguas locais.

Outro ponto que nos chamou atenção é a questão das imagens, quando no artigo 53 afirma-se:

[...] que los ovispos vissiten las imágenes y las que hallaren mal hechas e indecentes a las aderecen o quiten del todo y la imagen de nuestra señora o de otra qualquiera santa no se adorne con vestido y trages de mugeres, ni le pongan afeites o colores de que usan mugeres, podrá empero ponerse algún manto rrico que tenga consigo la imagen. (II CONCÍLIO, p. 231)

Podemos perceber que existe uma valorização das imagens, tanto a de Nossa Senhora, como as das demais santas, porém deve haver um cuidado por parte dos padres nas vestimentas das Santas, para que elas não se pareçam com nenhuma divindade indígena e para que não haja uma má interpretação por parte dos nativos e eles não a confundam com mais um de seus deuses.

Com os concílios podemos notar que houve uma mudança estrutural na Igreja católica, no Arcebispado de Lima. Devido a Reforma religiosa a Igreja necessita converter o maior número possível de indígenas e eliminar de uma vez por todas as idolatrias.

Todos os Concílios respeitavam e se baseavam no primeiro deles, o Concílio de Trento, do mesmo modo que o II Concílio Limense termina ordenando respeito ao Tridentino, o terceiro inicia dizendo que os estatutos e leis propostos por ele não estão acima das determinações tridentinas e nem acima dos dois primeiros Concílios Limenses.

O III Concílio Limense foi convocado pelo Arcebispo Toribio de Mogrovejo, em 1581, juntamente com o vice-rei Martín Enríquez de Almansa. Ficou estabelecido que o I Concílio não precisava mais ser seguido, já o II deve ser respeitado e cumprido, uma vez que, foi um concílio provincial legitimamente convocado, celebrado e promulgado (LUQUE ALCAIDE, Elisa e SARANYANA, Josep-Ignasi, 1993, p.190).

O III Concílio (1582-1583) estava mais preocupado em separar os indígenas das suas tradições e reforçar as tradições católicas. Para isso, era necessário separá-los dos feiticeiros e adivinhos, figuras centrais nas religiões incaicas. Os indígenas também deveriam começar a frequentar as escolas, aprender a língua espanhola e decorar mais orações cristãs.

A comunhão também foi pensada pelo III Concílio Limense e cabia ao frade preparar o indígena para recebê-la. No entanto, para isso, os nativos deveriam antes se livrar dos “maus costumes”, como por exemplo, as bebedeiras, as superstições, as idolatrias, vícios, etc.

Segundo Luque Alcaide e Saranyana a ação do III Concílio estava mais ligada à vida dos clérigos, a sua idoneidade, aos seus hábitos, as diversões, a reforma do clero, entre outros. A ação terceira também tratou dos castigos corporais aos índios. Contudo, a medida mais importante do III Concílio Limense foi a ampliação do governo no trabalho com as ordens religiosas. (LUQUE ALCAIDE, Elisa e SARANYANA, Josep-Ignasi, 1993, p.194).

Pierre Duviols diz que um dos resultados do Terceiro Concílio de Lima foi preparar uma literatura pedagógica trilingue, em espanhol, quéchua e em aymara, para instruir os índios, um catecismo, um manual de confissões e um livro de sermões. (DUVIOLS, 1977, p.153)

O grande objetivo do III Concílio Limense era o *Catecismo maior*, que se organizou a partir de perguntas e respostas. A primeira seção era sobre as doutrinas católicas de forma geral, depois das condições dos homens, depois tratava-se dos símbolos, logo após a terceira parte sobre os sacramentos, em seguida os mandamentos e por fim o Pai Nosso. Ao seguir esses cinco passos acreditava-se que o indígena já estava dotado de uma fundamentação sólida, já conhecia a Igreja Católica e estava apto a praticar suas doutrinas.

Quanto ao culto de santos, o III Concílio de Lima afirma:

Reliquias de sanctos por la veneración grande, que se les debe no tengan sin ser primero examinadas y aprobadas por el ordinario, ni siendo tales las traygan consigo seglares y legos sin especial licencia suya, conforme a la declaración del concilio pasado, más la devoción tan loable de traer consigo Agnus Dei bendecidos por el sumo pontífice, como cosa tan pía se aprueba y alaba, con tal que los dichos Agnus no estén iluminados ni dados de color, sino puros como se bendicen (Concilio III, p. 366).

Percebe-se que o culto às imagens já não são mais condenados, porém cabe ao missionário perceber a origem desta devoção, os propósitos e a forma como elas são praticadas. Cabe ao missionário entender essas crenças para julgá-las e aprová-las. Vale lembrar que a proposta deste concílio era justamente a evangelização em defesa dos índios.

Ao sabermos em linhas gerais as propostas de cada um dos concílios podemos percebê-los nas crônicas que serão trabalhadas a seguir, uma vez que, todos os cronistas que estão neste trabalho, principalmente nesta primeira parte (quando nos referimos à idolatria) sofreram influências desses concílios, por isso achamos válido realizar essa pequena análise.

2.3 As extirpações de Idolatrias e o Arcebispo de Lima

No Arcebispo de Lima a extirpação de idolatrias foi vista pelos cronistas católicos como uma necessidade a partir do século XVI e perdurou até o século XVIII. Conforme já analisamos, a extirpação também foi comum na Nova Espanha. Pretendemos, portanto, entender de que forma se deu esse processo na região do Titicaca.

No início do século XVII, no Arcebispo de Lima, as extirpações ganharam uma nova força, uma vez que, considerava-se um grande número de falhas nos métodos empregados pelas campanhas evangelizadoras passadas. Assim, criou-se uma cultura catequética para se destruir tudo aquilo que poderia ser visto como uma falha do passado, ou que poderia servir de testemunho.

Segundo Barnadas, tal concepção ficou evidente diante do número de campanhas existentes na primeira metade do século XVII, quando os espanhóis perceberam o grande número de falhas através das práticas pagãs que continuavam existindo na região. Essa percepção gerou uma guerra feroz conduzida por métodos inquisitoriais. Neste momento, a pregação contra a idolatria deveria ser realizada sistematicamente em todos os povoados e aqueles considerados culpados deveriam ser denunciados às autoridades. (BARNADAS, 1998, p.522)

Para o autor, o resultado foi o aprisionamento e a destruição de todos os símbolos considerados idólatras, além de duros castigos. Barnadas acredita que:

Os índios se viram efetivamente aterrorizados e obrigados a viver suas vidas numa duplicidade esquizofrênica. Exteriormente, tornaram-se cristãos ao passo que interiormente continuavam adeptos de credos religiosos indígenas, cada vez mais desvirtuados e desorganizados. (BARNADAS, 1998, p. 552)

Pierre Duviols também acredita que a extirpação de idolatrias como um processo formal iniciou no Peru no começo do século XVII, época na qual, percebeu-se o quanto a idolatria ainda estava presente no Arcebispo de Lima e de como os trabalhos catequéticos da Igreja Católica tinham sido falhos.

La primera campaña de visitas de idolatrías, con la creación de un cuerpo especializado de “jueces eclesiásticos visitantes de idolatrías”, empezó en 1610, después que el Dr. Francisco de Avila, cura de San Damián de Huarochirí, pretendió haber descubierto que los indios bautizados seguían practicando su religión y debían ser tenidos por ‘apóstatas y herejes’ (DUVIOLS, 1986, p. XXXI) .

Francisco de Avila começou uma intensa campanha de extirpação. Houve uma tentativa de formalizar processos, adotou-se os mesmos procedimentos para se extirpar as idolatrias em quase todo Peru, embora as práticas idolátricas fossem diferentes de região para região. Duviols afirma ser possível tal generalização, uma vez que, a maioria dos documentos existentes sobre a idolatria no século XVII retratam procedimentos semelhantes adotados pelos extirpadores. Segundo o autor:

Parece que las visitas de idolatrías, en equipo con jueces eclesiásticos o las misiones de los padres independientes, fueron los modos predilectos de intervención de la Compañía durante muchos años. Según los documentos a nuestro alcance, habíamos fechado la época de mayor actividad de las visitas de idolatrías, aproximadamente, entre 1610 y 1660. Este periodo coincide con el de los reinados de Felipe III y Felipe IV (1598-1665). (DUVIOLS, 1986, p. LI)

A campanha de Extirpação de Idolatrias no Peru tinha como principal objetivo exterminar todos os rituais e ídolos considerados heréticos. A idolatria, conforme já vimos, ia contra o cristianismo já que a principal característica do cristianismo é a adoração a um único Deus. Portanto, o que se considerava idolatria estava muito preso à visão católica, carregada de juízos de valor, o que Bernand e Gruzinski chamaram de o “*delirio de interpretación*” (BERNAND; GRUZINSKI, 1992, p. 75).

Segundo esses autores o que mais despertava atenção dos cronistas era o visual, o que justifica o porquê da teatralidade estar tão presente na catequese indígena. Os religiosos se valem de uma cultura da observação para então desenvolver estratégias de evangelização. Percebem, contudo que a imagem deveria apoiar a conversão religiosa (BERNAND; GRUZINSKI, 1992, p.75, 77).

Las Casas foi o primeiro cronista, que se tem notícia, que distinguiu o termo idolatria de latria, sendo a primeira uma prática pagã realizada pelos indígenas, na América Espanhola. E a latria o culto a um único Deus, proposto pelo catolicismo. Esse embate levou a uma questão maior entre a verdadeira religião (católica) *versus* a falsa religião americana (idólatra) (BERNAND; GRUZINSKI, 1992, p. 42).

As práticas da idolatria estão em constante mudança, o conceito renova-se a todo o momento. Para Bernand e Gruzinski, estas novas idolatrias são percebidas através da experiência direta entre o observador e o indígena e a sua visão cautelosa, policiada para então, por fim as idolatrias (BERNAND; GRUZINSKI, 1992, p. 131).

Vale lembrar que o extirpador sempre acaba interferindo na prática do outro, seja por meio da tentativa de aculturação ou por aumentar o fato visto, na hora de narrar. Portanto os extirpadores, cada um à sua maneira, entravam na crença indígena independentemente do conteúdo e do sentido que lhe atribuem. (BERNAND; GRUZINSKI, 1992, p. 136)

Isso quer dizer que embora a idolatria se comporte como uma falsa fé, que se opõe ao cristianismo, muito dela permaneceu na América e está intrínseca nas práticas do “catolicismo americano”, que negou muitas vezes de forma indireta o “catolicismo puro” que esperavam os europeus, no início da conquista do Novo Mundo.

Logo após a conquista, os templos e sacrifícios humanos praticamente desapareceram, porém a idolatria ainda se manifesta nos pequenos atos e também começa a ser condenada em ações menores, para isso, investe-se na catequese, nos ensinamentos da religião católica. (BERNAND; GRUZINSKI, 1992, p. 138).

Como a pressão espanhola para o fim das práticas pagãs era cada vez maior, os indígenas começaram a praticar a substituição dos cultos autóctones pelos católicos, muitas vezes de forma imperceptível, assim como, os espanhóis foram aceitando cada vez mais esse sincretismo, também na maioria das vezes de forma sutil e imperceptível.

2.4 Ritos y Fábulas de los Incas – A crônica de Cristobál de Molina

A crônica intitulada “*Ritos y Fábulas de los Incas*”, de Cristobál Molina sofreu influências do primeiro e do segundo Concílio Limense e por consequência do Concílio de Trento. O cronista tenta narrar com detalhes os ritos, as principais crenças e as formas de devoção dos indígenas.

Cristóbal de Molina, também conhecido como “El Cuzqueño”³⁴, nasceu em Baeza, provavelmente em 1529 e morreu 1585, passou a vida toda em Cuzco. Pouco se sabe da sua biografia, no entanto, sabemos que foi um doutrinador de índios, dominava algumas línguas indígenas e auxiliou o Inca Tupac Amaru em algumas tarefas. O texto *Relación de las fábulas*

³⁴ O cronista ficou conhecido como “El Cuzqueño”, pois no Chile, no final do século XV e início do século XVI existiu um cronista homônimo a ele. Deu-se o apelido para facilitar a distinção entre os cronistas. (PORTUGAL, 2009, p.189-190)

y ritos de los Incas foi escrito em 1575, publicado primeiro em inglês por Clements R. Markham, em 1873, e depois em espanhol, em 1913, no Chile. A edição que usamos neste trabalho é Argentina e data de 1959 (PORTUGAL, 2009, p. 189).

A proposta de Molina era a de relatar as idolatrias, os cultos e as cerimônias praticadas pelos indígenas. Para cumpri-la, o cronista escreveu uma obra bastante descritiva que tenta abarcar boa parte dos costumes indígenas. A crônica de Molina demonstra um conhecimento aprofundado de práticas indígenas e propõe a catequese.

Os cronistas buscavam conhecer as práticas indígenas para poder eliminá-las. Segundo Leandro Karnal, era necessário obter um conhecimento profundo do universo religioso indígena, para evitar que os cultos pagãos continuassem acontecendo de forma dissimulada. (KARNAL, 2006, p.17)

Karnal (1998) faz referência à alteridade possível de se perceber nas crônicas coloniais. O olhar sobre o outro, seja para conhecê-lo melhor ou para eliminar aquilo que não lhe interessa, sempre proporciona o discurso de si próprio, referências da cultura de quem fala. Falar do Inca é também falar do Espanhol, por isso a crônica de Molina é tão importante, pois demonstra como o espanhol pensou o indígena.

Segundo Sarissa Carneiro o bispo de Cuzco, Sebastián de Lartaun, simultaneamente a Molina, copilava informações sobre o estado da evangelização na região. Então, Lartaun encomendou a Molina à redação de uma história dos Incas. E desta forma surgiu os *Ritos y Fábulas*. Para a autora, nota-se neste período, um ressurgimento das idolatrias no Peru, o que se faz necessário que haja um catolicismo em língua indígena, já proposto pelo II Concílio Limense. A crônica de Molina surge justamente com a ideia de retomar o catolicismo na região e extirpar idolatrias. (CARNEIRO, 2012)

Cristóbal Molina não retrata Nossa Senhora de Copacabana. No entanto, vale lembrar que a proposta do autor era descrever como ocorriam os cultos, os sacrifícios, os ritos e cerimônias religiosas incaicas. O clérigo faz uma série de narrações da região, na qual vivia a Virgem de Copacabana. Dos ritos que eram praticados pelos Incas e da origem do povo e dos cultos na região andina.

Molina afirma em toda sua crônica que as idolatrias no Peru estavam muito ligadas às *huacas*. A *huaca* se tornou sinônimo de todas as formas de idolatria no Peru. Para o historiador Alexandre Câmara Varella (2008, p. 296), qualquer forma de manifestação da religião indígena se tornou uma *huaca*, o templo, os pequenos ídolos, as fontes, as montanhas, enfim a palavra “[...] condensou uma série de significados da linguagem que aproximou as práticas indígenas da visão de idolatria [...]”.

Molina afirma que no Peru existiam muitas *huacas* e templos, locais pertencentes aos demônios. Havia também os feiticeiros que possuíam várias funções, dentre elas aqueles que eram responsáveis por conversar com o demônio e receber suas respostas, para dizer ao povo as particularidades que eles queriam saber. (MOLINA, 1959, p.30-31)

O primeiro deus Inca era Viracocha, o criador de tudo, segundo Molina: “*Viracocha mandó que luego saliesen el sol, luna y estrellas y se fuesen al cielo para dar luz al mundo[...]*”. (MOLINA, 1959, p.13). O sol e a lua também eram importantes divindades para os Incas, pois a lua representava o feminino e era considerada uma das mais importantes *huacas*, os indígenas a chamavam de Pacsa mama³⁵. Já o sol era um dos principais deuses Incas, o grande pai.

Molina ao fazer a descrição dos ritos tenta colocar o máximo de detalhes possíveis para que a catequese seja mais efetiva e que houvesse compreensão por parte dos espanhóis que não estavam na América, mas precisavam entender o que se passava pelo Novo Mundo. Segundo Todorov, as duas práticas que mais estão presentes nas narrativas de viagens são a inversão e a comparação. “A inversão revela-se uma operação de tradução: trata-se de um dos procedimentos que permite passar do mundo que se conta, ao mundo em que se conta”. (HARTOG, 1999, p. 232). É gerar a compreensão dos fatos para aqueles que não estavam presentes e não possuíam os mesmos signos daqueles que se descreve, por exemplo, traduzir aos espanhóis o universo cognitivo indígena.

Com o intuito de praticar a catequese, o frade investigava as crenças e mitos indígenas com o propósito de reprová-las, demonizá-las e extirpá-las. Molina não deixa tão clara a necessidade da extirpação das idolatrias em sua crônica, porém como vimos o texto foi encomendado com o propósito de construir uma história dos ritos e fábulas indígenas para então extirpá-las.

O papel do Cuzquenho foi fundamental no processo de extirpação de idolatrias e no processo de instauração da fé católica na região Andina. A sua relação encerra-se da seguinte forma:

En esta tierra hay diferentes naciones y provincias de indios, que cada una de ellas tenía por sí sus ritos y actos y ceremonias antes que los Incas los sujetasen, y los Incas quitaron en las dichas provincias algunos de los cultos que tenían, y dieron cultos de nuevo; y no es menos cosa conveniente saber

³⁵ Pacsa em aymara é a Lua. A mitologia quechua, como se vê, conservava o nome da divindade celeste em o antigo idioma originário de os antecessores ao império incaico que, para nós, foram de procedência colla. *Pacsa mama* em aymara, o *Quilla mama* em quechua, se traduz por *la madre luna...* (MOLINA, 1959, p.67)

los cultos y ceremonias [...] para poderles disipar y desarraigar de sus idolatrías y desventuras, y así, mediante Nuestro Señor [...] (MOLINA, 1959, p.104)

Molina era um clérigo que conhecia muito bem o quéchua e lidou com os indígenas durante muito tempo. Ele narrou várias práticas indígenas e de que maneira a catequese foi fundamental para conversão. Molina, em sua relação fala apenas de Deus e de Jesus Cristo, não faz menções a Virgem Maria, isto nos mostra que provavelmente em 1575, quando Molina concluiu sua obra, Maria ainda não era uma figura utilizada na catequese e nem na conversão. Para os autores da época era preciso que os Incas conhecessem primeiro a Deus, para depois conhecer Maria e ela não significar mais uma forma de idolatria.

Optamos por trabalhar com a crônica de Molina para demonstrar que na segunda metade do século XVI o culto mariano não era uma possibilidade de catequese. As santidades, tanto as femininas, quanto as masculinas. Diferentemente da Nova Espanha que o culto mariano, na segunda metade do século XVI, já era uma possibilidade, embora pequena, de conversão indígena.

A seguir analisaremos a crônica do mestiço, Garcilaso de La Vega, cuja formação era bem diferente de Molina, por ter um pé na religião incaica e outro no catolicismo, uma vez que seu pai era europeu e sua mãe indígena. Nosso propósito é analisar o silêncio de Garcilaso em relação ao culto mariano.

2.5 Garcilaso de La Vega - O cronista da transição

Garcilaso de La Vega foi um cronista humanista, mestiço filho bastardo de um conquistador espanhol com uma princesa Inca. Garcilaso de La Vega nasceu em Cusco em 1539, teve uma formação bastante diversa, aprendeu latim e gramática espanhola em uma escola cuzquenha para mestiços, além de tradições incas com seus parentes maternos. O pai de Garcilaso futuramente separou-se de sua mãe e casou-se com uma espanhola. Sua mãe também casou de novo com um Inca. (PORTUGAL, 2009, p. 195)

Em 1559, seu pai ao falecer lhe deixou em testamento um dinheiro para que ele viajasse para Espanha. A viagem ocorreu no ano de 1560, e da lá Garcilaso nunca mais regressou ao Peru. A produção do cronista começa após seus cinquenta anos, o que segundo Ana Raquel Portugal, pode ter dado a impressão de serenidade e nostalgia que a obra produz

no leitor. É autor entre outras obras de *La florida del inca* (1605), *Comentarios reales* (1609). (PORTUGAL, 2009, p. 195- 196)

Segundo os historiadores, Serge Gruzinski e Carmen Bernand, o cronista mestiço percebia que seus parentes maternos, incas, nunca aceitaram a conquista espanhola. Entende-se, portanto, que embora tenha vivido as duas culturas e aprendido falar os dois idiomas, tanto o quechua que conversava com a sua mãe, quanto o espanhol, Garcilaso não era um índio, mas sim um mestiço o que faz diferença na sua escrita. (BERNAND, GRUZINSKI, 2002, p. 559)

Apesar dos escritos de Garcilaso estarem carregados de valores europeus o cronista, se preocupou em relatar um pouco da história inca. Vale lembrar, que as crônicas de Garcilaso foram todas redigidas após os três Concílios Limenses, período no qual a Igreja Católica precisa se fixar na América de qualquer maneira.

Pretendemos com a crônica de Garcilaso demonstrar como o Lago Titicaca era um local de devoção incaica, um espaço já considerado sagrado pelos indígenas, um lugar propício para o catolicismo se instalar, bastando extirpar as idolatrias e construir um catolicismo que fazia sentido aos índios da região, o que segundo Garcilaso não era algo tão complicado.

O cronista afirma que os incas já possuíam valores morais próximos aos cristãos e para provar Garcilaso dividiu a idolatria em duas fases, a anterior aos incas, que ele chamou de a etapa selvagem, cujos índios eram politeístas e cultuavam várias *huacas*. E a segunda, na qual ele afirma que os incas possuíam apenas dois deuses, um visível e um invisível: o Sol e Pachacamac. (SALLES-REESE, 2008, p.141)

Garcilaso considera que o deus Pachacamac não era inspirado pelo demônio, pois se parecia muito com o Deus do cristianismo. Na visão do cronista essa forma de fé dos indígenas abriu caminho para instauração do catolicismo no Peru. Para os espanhóis a única maneira de construir uma religião séria, ou seja, católica era se livrando desses vestígios demoníacos das religiões indígenas. Pois, dessa forma, eles iriam esquecendo os seus cultos sutilmente e se tornando cristãos.

Algo que nos chama bastante atenção é a facilidade que Garcilaso tem para lidar e dialogar com os dois universos simbólicos, o indígena e o espanhol.

Garcilaso não culpa os índios pela idolatria, porém acredita que eles cultuavam o demônio e práticas diabólicas, ao contrário de Arriaga³⁶, por exemplo, que muitas vezes

³⁶ Cronista que trabalharemos no próximo tópico deste trabalho.

afirma que os indígenas não estavam dispostos a se livrar das práticas pagãs. Além disso, Garcilaso afirma que os indígenas tinham altos valores morais, dentre esses vários valores cristãos. Logo a base do cristianismo, na visão do cronista, já estava presente entre os Incas desde o início da formação deste povo.

Uma prova disto é o excerto seguinte, quando o Inca narra o início da história dos Andes:

Nuestro Padre el Sol, viendo los hombres tales como te he dicho, se apiadó y hubo lástima de ellos y envió del cielo a la tierra un hijo y una hija de los suyos para que los doctrinasen en el conocimiento de Nuestro Padre el Sol, para que lo adorasen y tuviesen por su Dios y para que les diesen preceptos y leyes en que viviesen como hombres en razón y urbanidad, para que habitasen en casas y pueblos poblados, supiesen labrar las tierras, cultivar las plantas y mieses, criar los ganados y gozar de ellos y de los frutos de la tierra como hombres racionales y no como bestias. Con esta orden y mandato puso Nuestro Padre el Sol estos dos hijos suyos en la laguna Titicaca [...] (GARCILASO, 1609)

Notamos no trecho acima que a forma que Garcilaso narra a origem no Titicaca já está repleta de valores humanistas e cristãos. Para ele a transição religiosa no Peru não seria uma tarefa muito complicada, pois os indígenas já possuíam valores morais similares e também poderiam manifestar suas crenças através da religião, por meio de outras formas de representação, como por exemplo, a dança, a arquitetura e a pintura (SALLES-REESE, 2008, p. 146). Contudo, Garcilaso não leva em conta que muitas vezes, as danças e as pinturas também foram consideradas manifestações idólatras por parte da Igreja Católica e também deveriam ser punidas e extirpadas.

Segundo Protasio Paulo Langer (2010, p.11) os relatos de Garcilaso não indicam cumplicidade ou apoio a qualquer heresia indígena, pois o cronista sustentava toda a sua doutrina com um sentido teológico. Para ele o Deus cristão autorizou o surgimento da civilização inca para que ela iluminasse os povos andinos, aqueles da primeira fase da idolatria, os selvagens e os preparassem para receber a “verdadeira fé”, trazida pelos espanhóis.

A formação cultural e religiosa do Inca Garcilaso de La Vega é o que torna sua obra mais interessante. Segundo Langer, sustentar que a catequese de La Vega foi cristã e inca, simultaneamente, não quer dizer que ele tenha professado ritos incas, porém a convivência com seus parentes maternos deixaram uma herança no cronista e essa herança muitas vezes é percebida na sua narrativa. (LANGER, 2010, p.10)

Garcilaso de La Vega, por retratar os valores cristãos que os indígenas já possuíam deveria ter abordado a Virgem Maria. O silêncio neste primeiro momento da conquista é algo que nos chama bastante atenção. Os Concílios, já vistos, no início deste capítulo reforçavam a ideia da necessidade de se consolidar o tripé da Igreja: Deus, Jesus e a Virgem Maria, no entanto esse processo não é cumprido no Arcebispado de Lima, ocorre apenas tardiamente.

Na opinião da historiadora Linda B. Hall, Garcilaso de La Vega pode ser visto como o primeiro cronista que iniciou o culto Mariano nos Andes, a crônica de Garcilaso já traz alguns dos adjetivos que foram posteriormente utilizados para se referir a Virgem de Copacabana, como por exemplo, mãe de Deus, princesa de sangue real, rainha, mãe, estrela da manhã, entre outros. (HALL, 2004, p.138-139)

Na visão de Linda Hall, o culto Mariano foi aceito mais rapidamente na Nova Espanha do que nos Andes, provavelmente pelo aparato simbólico utilizado em cada uma das regiões, embora as crônicas da Nova Espanha também tenham apresentado um grande período de silêncio em relação a Virgem de Guadalupe, já era possível notar pequenas menções a Nossa Senhora nas narrativas do início da conquista.

Apesar de Garcilaso utilizar adjetivos e algumas vezes mencionar a Virgem Maria, não ha em sua crônica nenhuma menção direta a Virgem de Copacabana, o consideramos como um cronista da transição por já apresentar alguns itens do culto mariano nos Andes. Uma de suas crônicas foi dedicada a Imaculada Conceição, provavelmente com o intuito de divulgar o quão importante era para a Igreja o culto a Maria e a necessidade de aplica-lo na América.

As crônicas escritas após os três Concílios Limenses já apresentam mais características do catolicismo e uma necessidade de consolidar a religião na América. A partir daí temos a crônica de Pablo José de Arriaga escrita em 1621 com o propósito de criar um manual de idolatrias, extirpar o máximo possível para instaurar o catolicismo e o tripé proposto pelos espanhóis.

2.6 A extirpação de idolatrias: A crônica de Pablo José Arriaga

Pablo José Arriaga, um dos maiores extirpadores de idolatrias do século XVII, nasceu em Vergara na Espanha, não se tem certeza se em 1564, ou em 1574. Estudou no Colégio de Madrid e com quinze anos ingressou no Noviciado da Companhia de Jesus. Cinco anos depois foi para o Peru, onde se dedicou a Extirpação de Idolatrias. (BARBA, 1968, p. LIV)

Arriaga ensinou retórica e se formou sacerdote, foi nomeado reitor do Colégio San Martín, no qual permaneceu por vinte quatro anos. Além disso, foi reitor do Colégio de Arequipa. Suas origens e formação, certamente, influenciaram nas suas concepções e no seu trabalho no Arcebispado de Lima.

Ele escreveu a obra intitulada: *Extirpación de la idolatria Del Perú* em 1621, período este considerado o momento auge das extirpações. Talvez não tenha sido o período de maior prática de religiões indígenas, contudo certamente foi o momento que a Igreja Católica percebeu o quanto as idolatrias ainda eram fortes no Peru e como os indígenas praticavam seus ritos.

A crônica de Arriaga significa um último grande esforço, por parte da Igreja, em combater a idolatria no Peru e consolidar um “cristianismo puro”. Logo, Arriaga ficou responsável pela organização de um manual de extirpação. Depois em 1601, o cronista, regressou à Espanha com a função de procurador da ordem e logo após voltou ao Peru, onde atuou de forma ativa nas Companhas de Extirpação. Em 1622, data da segunda viagem para Espanha, o barco que Arriaga se encontrava naufragou durante uma forte tempestade, levando à sua morte. (BARBA, 1968, p. LV)

Na *Extirpación de la idolatria del Perú*, Arriaga inicia dedicando o trabalho ao rei da Espanha e reconhecendo o poder da Majestade e o prazer que sente em servi-lo. Arriaga também dedica e agradece sua obra a Jesus Cristo e a Deus. Logo depois, afirma que não tinha intenção de fazer história, embora pudesse fazer de forma bastante densa e variada sobre as antigas fábulas, ritos e cerimônias que os incas praticavam e ainda não haviam deixado, para não deixar os índios no paganismo Arriaga optou por fazer uma relação das advertências. (ARRIAGA, 1968, p. 193)

Arriaga considera existir idolatria devido à falta de competência dos ministros europeus, e também estiveram na América. No entanto, os da América, foram considerados mais capazes por Arriaga. Segundo o jesuíta, em noventa anos os ministros que aqui estiveram conseguiram introduzir uma nova religião e apesar de terem deixado falhas, o tempo de trabalho foi menor que na Espanha. (ARRIAGA, 1968, p. 193)

Seguindo o método da alteridade proposto por François Hartog, buscamos ler a crônica de Arriaga nos valendo dos métodos da descrição, da comparação e da tradução. O cronista inconscientemente utiliza esses processos, primeiro ele descreve e em seguida compara, para que a crônica seja inteligível a quem está na Europa, e por fim, faz a tradução que seria, a grosso modo, pegar de um lugar e levar para o outro. (HARTOG, 1999)

Entretanto, o valor dado para essas narrativas variava de acordo com a reputação do cronista e dessa forma eram consideradas mais ou menos verdadeiras.

A crônica de Arriaga é narrada em primeira pessoa, o que reforça a ideia do discurso ocular, “eu vi, é verdadeiro”. Com herança da retórica Renascentista, na época presenciar uma cena ou um relato de alguém consagrado pelo reino Espanhol era de suma importância. Aquilo que era escrito, a partir do testemunho ocular era fundamental na construção da retórica. Enquanto aquilo que era ouvido, segundo Hartog: “o *eu ouvi* reveza com o *eu vi*, quando este último não é possível ou não é mais possível: (...) se conclui que uma narrativa presa a um *eu ouvi* será menos crível ou menos persuasiva que uma outra, vizinha, organizada em torno de um *eu vi*”. (HARTOG, 1999, p.264, 281)

Gruzinski acredita em uma mudança nos métodos de extirpar idolatrias dos católicos em relação aos Incas, pois a Igreja peruana, no último terço do século XVI, começa a perseguir crenças e práticas que ela mesma difundira durante a primeira cristianização dos Andes. Misturas consideradas cristãs passam a ser vistas como idolatria. Trata-se em manipulação dos cultos. (GRUZINSKI, 2001, p.298)

Para cumprir a proposta da extirpação das idolatrias, Arriaga as dividiu em três fases básicas, embora elas não aconteçam sempre na mesma ordem, normalmente os três processos citados pelo cronista ocorriam.

La primera, qué ídolos y huacas³⁷ tienen los indios, qué sacrificios y fiestas les hacen, qué ministros y sacerdotes, abusos y supersticiones tienen de su gentilidad, e idolatria, el día de hoy. La segunda, las causas de no haberse desarraigado entre los indios, pues son cristianos, e hijos y aun nietos de padres cristianos, y los remedios para extirpar las raíces de este mal. La tercera la práctica, muy en particular, de cómo se ha de hacer la visita para la extirpación de estas idolatrias. (ARRIAGA, 1968, p.194)

Com esses três passos, provavelmente, o extirpador conseguiria se livrar das idolatrias. O jesuíta foi responsável por formalizar os processos de visitação das Extirpações de Idolatrias que ocorriam nos Andes. Desta forma, esses processos se tornavam mais mecânicos e menos subjetivos, o manual criado por Arriaga foi retomado e utilizado por vários outros cronistas.

A idolatria na visão do jesuíta era vista como um mal que deveria ser combatido a qualquer custo. Para Arriaga, o que mais contribuía para continuidade das idolatrias era a falta

³⁷ “[...] o guaca, templo del ídolo o el mismo ídolo”.

Para saber mais: PORTUGAL, Ana Raquel. **O Ayllu andino nas crônicas quinhentistas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009, v. 1.

de padres na América e também a falta de entendimento dos povos autóctones. O mal da idolatria era um fato e muito maior do que pensavam os europeus. (ARRIAGA, 1968, p. 195)

Quem começou a descobrir o “dano encoberto”, nas palavras de Arriaga, foi Francisco de Ávila, um padre da província de Huarochiri. Iniciou uma investigação e observou algumas práticas e superstições de alguns índios e percebeu o quanto eles ainda eram idólatras. Francisco de Ávila tomou algumas providências contra os indígenas, os castigou publicamente, utilizou santos mártires como testemunho de fé, entre outras medidas que reforçavam a fé católica. (ARRIAGA, 1968, p. 196)

Francisco de Ávila foi responsável pela criação de alguns princípios para se descobrir a idolatria, princípios estes que depois foram retomados e formalizados por Arriaga. O cronista afirma que muitos indígenas acabaram se entregando aos padres católicos, na maioria das vezes por medo, algumas por conversão ao catolicismo outras sem querer. (ARRIAGA, 1968, p.195-195). Afirmar que na sua época as Extirpações foram mais sólidas é uma maneira de valorizar o trabalho dos jesuítas naquele período e de desmerecer o trabalho dos primeiros missionários que estiveram na América. Uma forma de provar a Coroa que era necessário um processo de conversão.

Logo, Arriaga utilizou desta retórica para construção desse manual, vale ressaltar que em sua fala já observasse a utilização de santos para a catequese e Extirpação de Idolatrias, nota-se que os santos começam a ganhar um novo sentido nos Andes e serem vistos como uma possibilidade a mais de conversão.

O processo de catequese ganha uma nova força no século XVII com os padres da Companhia de Jesus, que seguiram pelo Peru predicando, confessando e catequizando o maior número de indígenas possível. Entretanto, a partir do século XVII, além da quantidade de índios era necessário atentar-se à qualidade das catequeses, já que as idolatrias não seriam mais toleradas. (DUVIOLS, 1986)

As idolatrias estavam em todas as partes, segundo Arriaga:

Hallóse que en todas partes tenían sus huacas comunes de todos los pueblos y aylllos, y particulares de cada uno, que les hacían sus fiestas y ofrecían sacrificios y tenían todos guardados ofrendas para ellos, sacerdotes mayores y menores para los sacrificios y diversos oficiales para diversos ministerios de sus idolatrias, muchos abusos, supersticiones y tradiciones de sus antepasados, y lo que causaba más lástima, sumo ignorancia de los misterios y cosas de nuestra fe, que es una de las causas principales de todo este daño. (ARRIAGA, 1968, p.199)

As cerimônias e as festas para as *huacas* eram comuns, eram nesses dias de exibições que os Incas levavam os objetos para oferendas. Durante esses momentos os missionários conseguiam capturar e extirpar um maior número de idolatrias. Arriaga faz também em sua crônica uma espécie de contabilidade da catequese, oferece dados numéricos da Conquista.

Podemos notar, logo no início do capítulo dois, a visão generalizante de Pablo José Arriaga, quando o cronista afirma que vai relatar o que adoram os povos visitados, afirmando ser o mesmo que adoram os povos não visitados, exemplificando com um trecho da crônica do jesuíta podemos perceber melhor. (ARRIAGA, 1968, p.201)

O capítulo II da obra de Arriaga é intitulado: “*Qué cosas adoran hoy en día los indios y en qué consiste su idolatría*”, o autor retrata a adoração a vários ídolos indígenas, como por exemplo,

A Mamapacha, que es la Tierra, también reverencian, especialmente las mujeres, al tiempo que han de sembrar, y hablan con ella diciendo que les dé buena cosecha, y derramaran para esto chicha³⁸ y maíz molido, o por su mano, o por medio de los hechicheros. (ARRIAGA, 1968, p.20)

Na visão da historiadora Verônica Salles-Reese o culto a esta deusa ocorreu na região do Titicaca, mesmo local de adoração a Copacabana, podendo perceber uma associação de imagens entre a deusa indígena e a Virgem católica. (SALLES-REESE, 2008, p.40-41). Para melhor explicar esses cultos Arriaga busca uma aproximação entre os elementos indígenas e os católicos por meio da comparação, isto é, trazendo elementos europeus para se compreender o universo cognitivo inca.

Anderson Roberti dos Reis, ao falar de Toríbio de Montolinia, explica um processo de inversão proposta pelos frades em relação ao demônio, essa teoria também pode ser aplicada à crônica de Arriaga. Reis afirma que “a presença do demônio nas narrativas do frade vai indicar a “inversão” do mesmo sobretudo no sentido dado de que há uma ruptura entre a natureza/essência semelhante (que pode ser comparada) e a cultura/acidente que deve ser vista como o inverso”. Todavia, seguindo o raciocínio do autor, apoiado nas ideias de Laura Mello e Souza e Robert Muchembled, encontramos duas faces da mesma moeda, ao pensar o demônio representado no Novo Mundo, temos como possibilidade pensar essa imagem na Europa, ou seja, as semelhanças entre esses dois mundos. Há portanto, uma aproximação

³⁸ Pablo José Arriaga fala sobre a questão da bebida, para ele, os feiticeiros sempre iniciavam as cerimônias bebendo. A *chicha*, uma bebida típica dos Incas, que segundo o cronista jesuíta era bebida ruim e muito forte, feita de milho, dá início às festas para as huacas. Arriaga diz que os feiticeiros bebem demais e ficam loucos. (ARRIAGA, 1968, p. 209).

conceitual: “se existe o diabo (categoria da cultura cristã) e ele age na Nova Espanha, é porque tanto indígenas como missionários (tantas vezes provados pelas artimanhas demoníacas) partilham da mesma essência”. Com isso, os missionários justificam a admissão dos nativos à sociedade cristã, justificando que o problema não está na essência, na natureza, mas sim na inversão de valores provocada pelo diabo”. (REIS, 2007, p.79)

Portanto, a partir do momento que se considera o indígena um ser semelhante em natureza ao europeu ele é passível de catequese, logo a extirpação de idolatrias significa livrar-se do diabo naquela sociedade. No entanto, percebe-se que com o passar do tempo os indígenas começaram a fazer suas cerimônias escondidos e Arriaga interpreta que o demônio deixou de agir em público dificultando a catequese.

Para suprir estes problemas, Arriaga propõe uma solução que já havia sido dada pelo Concílio de Trento, a de preparar melhor os missionários para a catequese. Dessa forma, o jesuíta foi buscar as origens e as causas da idolatria, e concluiu que o que mais gerou idolatria na América foi à falta de doutrinas e ensinamentos que povoassem o imaginário dos nativos. (ARRIAGA, 1969, 218). Com missionários mais bem preparados as doutrinas seriam melhor difundidas e a idolatria se extinguiria através do fortalecimento dos ensinamentos cristãos.

Arriaga também afirma que o trabalho de muitos doutrinadores foi feito de forma errada, passaram-se valores equivocados, e assim, não se podia esperar que os indígenas agissem diferentemente. Desvalorizar o processo inicial da catequese e as ordens anteriores foi uma maneira encontrada pelos cronistas jesuítas deste período para fortalecer o seu trabalho junto a Coroa e mostrar a necessidade deste processo.

A falta de doutrina e ensinamentos resulta em ignorância, portanto, os índios tinham menos culpa que os nobres, pois não se pode aprender algo que nunca foi ensinado. Segundo Arriaga, os indígenas ao serem questionados sobre os ensinamentos católicos diziam: “*Nunca me han enseñado esto, nunca me han dicho esto*”. Todos os jesuítas dirão isso! (ARRIAGA, 1969, 219)

Arriaga afirmava que os indígenas nem sequer conheciam os sacramentos básicos da Igreja, nunca ouviram falar na ressurreição dos corpos. E nesse momento acreditamos que exista uma mudança no pensamento de Arriaga, pois ele começa a incorporar os santos na prática da catequese, para que segundo ele, os nativos passem a ter um melhor conhecimento da fé, não ocorrendo negligências. (ARRIAGA, 1969, 220-221)

A partir de uma necessidade católica de extirpar idolatrias, também se iniciam os batizados em grandes escalas, (BERNAND e GRUZINSKI, 1997, p.419). No entanto, Arriaga via um problema nessas conversões em massa, os índios contavam com um nome de batismo

(nome cristão) e um indígena. Para Arriaga, isso é um abuso e deve ser extirpado, pois os nativos cometiam muitos abusos, tanto nos rituais de nascimento, assim como, nos de morte. (ARRIAGA, 1969, 215)

Arriaga afirma que depois de muitas práticas de conversão e de queima de *huacas* os indígenas faziam festas para Nossa Senhora. Segundo este jesuíta, o primeiro motivo para as idolatrias era conforme já foi dito, a ignorância dos indígenas em relação às práticas da fé católica, enquanto a segunda causa era por não terem eliminado até o momento as *huacas*, e nem as *conopas*³⁹. (ARRIAGA, 1968, p.234)

Arriaga escreveu sua obra em 1621, ou seja, pós Concílio de Trento e Reforma Católica, logo os santos são uma possibilidade de conversão na sua obra. No entanto, ainda não se fala estritamente da Virgem de Copacabana, a santa ainda não significa uma possibilidade de catequese, apenas a Virgem Maria é citada, os outros santos estão presentes de forma mais geral.

O silêncio de Arriaga nos chama atenção, por não mencionar nenhuma vez a Virgem de Copacabana, nem em suas longas narrações sobre a idolatria e nem como santidade e forma de conversão. É como se o culto a Virgem ainda não existisse nessa época, porém sabemos que a prática já era comum e disseminada.

Acreditamos que o silêncio de Arriaga está ligado a proposta jesuíta de catequisar. Tal proposta normalmente seguia a seguinte lógica, primeiramente os indígenas precisariam dominar as doutrinas católicas, compreender as bases do cristianismo, crer em um único Deus, católico no seu filho Jesus Cristo e na Virgem Maria, para depois praticar qualquer outro culto católico.

2.7 O fim do silêncio e o despertar do culto mariano nos Andes

A colonização peruana contou com a ação de pelo menos, quatro ordens distintas com propostas de evangelização diferenciadas, os dominicanos, os franciscanos, os jesuítas e os agostinianos. Segundo Fernando Armas Asín, nestes documentos iniciais não se menciona Cristo, nem Maria e nem a Trindade. Vimos a herança deste pensamento na crônica de Cristóbal Molina e na de Garcilaso de La Vega. Para Asín, os cronistas do século XVI tinham como principal objetivo introduzir a fé católica por meio de explicações simples sobre a criação. Evitou-se temas de ruptura total com o universo cognitivo indígena, fala-se pouco de

³⁹ Ídolos que as huacas menores que se tem em casa.

condenação, do inferno e busca-se mais a salvação, através da catequese. (ASÍN, 2009, p. 120)

Todos os cronistas analisados neste trabalho escrevem após o I Concílio Limense (1551), que de maneira geral pregava que os padres deveriam utilizar apenas instrumentos ligados a criação, ressurreição e a salvação na catequese, evitando desta forma, confusões por parte dos indígenas. Asín afirma que dois anos após o I Concílio Limense ser oficializado, há uma mudança nos Andes na forma de catequisar, a partir de então se pode condenar um senhor indígena ao inferno por idolatria, ou seja, é preciso catequisar, antes de condenar. (ASÍN, 2009, p. 120)

Os jesuítas que estiveram nos Andes no século XVII demonstraram uma preocupação com a extirpação das idolatrias indígenas. Segundo Josep Ignasi Saranyana, nota-se a partir da segunda metade do século XVI uma mudança no Peru, isso de dá devido ao surgimento de uma sociedade *criolla*. (SARANYANA, 2007, p.36)

Com o surgimento dessa sociedade *criolla*, os jesuítas passam a se preocupar com a conversão e a formação dos indígenas. Esses padres já estavam sustentados pelo Concílio de Trento, que permitia aos jesuítas visitar qualquer paróquia, de qualquer diocese. Iniciou-se, portanto, uma caça as idolatrias ainda mais forte do que aquela vista em Cristobál de Molina e Garcilaso de La Vega. Pablo José de Arriaga, cronista que tratamos acima é convocado, neste período a vir para a América para ensinar filhos de *criollos* e trabalhar na conversão religiosa.

Com a chegada do vice rei Toledo, denunciou-se certas irregularidades e abusos cometidas pelos dominicanos, inclusive a denúncia de trabalhos indígenas, além de tensões entre os religiosos e os funcionários coloniais. Os dominicanos perderam suas propriedades e expulsos de Copacabana, a partir de então a catequese estava nas mãos dos clérigos. (CASTILLA, 2010, p. 40)

Julia Castilla afirma que o ponto crucial para a consolidação do culto no Títica foi a expulsão dos dominicanos dos Andes e a chegada dos agostinianos, além de uma trégua na ideia de combater as idolatrias a todo custo. Os agostinianos investiram na imagem e na introdução de santos no Titicaca. O padre Montoro, que viveu na região por muito tempo, passou a aconselhar os indígenas a colocar a sorte nas mãos de um santo ou uma santa intercessora. (CASTILLA, 2010, p. 42)

A Ordem de Santo Agostinho foi fundada no século XIII, sua proposta evangelizadora estava ligada a formação pastoral, ou seja, combinavam os princípios básicos de uma vida fraterna como condição para servir a Igreja e vice versa, o serviço a Igreja deveria ser uma manifestação de vida fraterna. Portanto, os agostinianos que estiveram nos Andes, vieram

com a proposta de civilizar. Um importante cronista agostiniano do século XVII, Antonio de La Calancha, afirma que a primeira fase da catequese, quando os frades da Ordem de Santo Agostinho ainda não estavam nos Andes, os catequizadores tiveram uma missão de converter selvagens e não homens e ao mesmo tempo tinham que entender detalhadamente todos os aspectos da religiosidade autóctone e apenas foram capazes de iniciar a cristianização andina. (BERG, 2013)

Segundo Hans van den Berg, os agostinianos se perguntavam: uma vez que os habitantes dos Andes já haviam sido convertidos ao cristianismo, no século XVI, como era possível ter tanta idolatria nos Andes, e para eles a resposta estava em sataná, o diabo sem muito espaço na Europa, já cristianizada, começou a agir na América. Tal ideia é reforçada por Calancha, que afirma as estátuas de pedra e ouro provavam que os indígenas já conheciam a Santíssima Trindade, o Santíssimo sacramento e a adoração da cruz. O que faltava aos autóctones era consolidar o catolicismo, era preciso dar continuidade e melhorar o processo que já havia sido iniciado pelos primeiros catequizadores. (BERG, 2013)

No entanto, ao se perguntar porquê os Incas ainda eram idólatras após tantos anos de catequese, Calancha conclui que evangelização inicial havia deixado muitas falhas, o que fez com que os milagres não começassem logo no início da catequese. O agostiniano encontra alguns motivos para esta falta de milagres do período inicial:

1. “Dirá [la Virgen] que porque los indios conociesen que las imágenes de sus manos las honraba con hacerlas miraculosas, y no las que hacían los españoles. Y esto, porque los españoles, distraídos, hollaban, abatían y desnudaban a los humildes y miserables indios.”

2. “También podrá responder que no quiso entrar a hacer maravillas en Copacabana antes que aquel pueblo y comarca se empezase a convertir, sino cuando ya había algunos convertidos; por imitar en esto a lo que trazó Dios cuando entró con su Arca y su pueblo en la tierra de promisión; que advierte el texto que era tiempo en que se podían comer los primeros racimos de las uvas, aquellos que se dieron más priesa a madurar. Así quiso entrar la Virgen cuando ya en Copacabana había racimos [...] maduros por estar bautizados.”

3. “También quiso esta celestial Emperatriz aguardar a que se acabasen las guerras, y gozase el Perú la quietud de la paz: que medran poco las maravillas del cielo con el tráfico de la inquietud y con el alboroto de la disensión.”

(CALANCHA apud BERG, 1972, p. 7)

Era comum uma ordem religiosa criticar o trabalho das anteriores, todavia, neste caso, a crítica era ainda mais ferrenha, pois os dominicanos tinham deixado uma imagem muito ruim na América.

O culto a Nossa Senhora de Copacabana é considerado como o culto de salvação do catolicismo nos Andes, talvez isso tenha ocorrido, pois a articulação do culto aconteceu em um mesmo espaço sagrado, de fragmentos de tradições indígenas e tradições cristãs americanizadas. Para Bouysse–Cassagne, houve um claro processo de substituição, não somente em relação a Virgem de Copacabana, mas também a outras *huacas*. O autor afirma que:

Vinculado a la taryectoria de estos santos, y simultáneo al de la Virgen de Copacabana se desarrolló el culto a la imagen milagrosa Cruz de Carabuco, que también implicaba la sustitución de una antigua deidade. Es posible que la huaca de Carabuco, al igual que Copacabana haya sido un destacado centro de culto prehipánico del Titicaca, y que ambas huaca locales hayan sido habilmente sustituidas por dos imágenes cristianas. (BOUYASSE-CASSAGNE apud COSTILLA, Julia, p.40, 2010)

Portanto, o culto a Nossa Senhora de Copacabana foi uma forma encontrada por dois cronistas agostinianos, Alonso Ramos Gavilán e Antonio de La Calancha, para uma conversão indígena mais efetiva, além da construção do santuário de Copacabana ao redor do Lago Titicaca. O Titicaca já tinha sido um lugar importante na época incaica, como um centro religioso, houve um trabalho significativo dos padres para extirpar os cultos indígenas da região e consolidar o catolicismo.

Berg afirma que com a chegada da Imagem feita por Titi Yupanqui a devoção a Virgem de Copacabana cresceu ainda mais, havendo a necessidade de solicitar a Audiencia de Charcas que mandasse uma comunidade religiosa para atender a demanda dos novos peregrinos que se dirigiam a região para frequentar o santuário. Desta forma os primeiros religiosos entraram na região em Janeiro de 1589. (BERG, 2013)

Segundo Avencio Villarejo os religiosos que estiveram nos Andes “[...] tomaron posesión propagaron con tanta intensidad su culto que el santuario de la Virgen de Copacabana llegó a ser el santuario mariano más importante de toda América en la época colonial” (VILLAREJO apud BERG, 2013).

Desta maneira a Virgem de Copacabana também desempenhou um papel importante na evangelização dos indígenas proposta pelos agostinianos, pois com a ajuda da Virgem tentaram combater o demônio e converter os indígenas a “verdadeira fé”, a fé católica. Berg

afirma que os agostinianos além de terem sido grandes governadores eclesiásticos, também foram grandes defensores dos índios. (BERG, 2013)

O cronista agostiniano, Alonso Ramos Gavilán, escreveu em 1621 e além da necessidade de extirpar as idolatrias ele busca catequizar e povoar o imaginário indígena de figuras católicas. A maior inspiração do cronista foi a Virgem de Copacabana, pois ela apareceu para um índio e o culto iniciou em um importante local de devoção indígena, o Lago Titicaca.

A crônica de Gavilán representa um importante marco na santidade dos Andes. Uma mudança de concepção, pois a construção da santidade passa a ser o foco desses cronistas e não mais a extirpação das idolatrias. O indígena havia sido pré-catequisado, segundo os agostinianos era necessário reforçar essa catequese e incorporar aos nativos valores cristãos, como por exemplo, o culto a Nossa Senhora.

2.8 A chegada dos Agostinianos e a construção do culto a Nossa Senhora de Copacabana no Titicaca

Copacabana y el lago Titicaca son indubitablemente el centro espiritual y devocional de esta región de los Andes para los católicos de hoy, devotos de la Virgen de Copacabana, como en tiempos precolombianos lo fueran para aquellos que le rendían culto al Padre Sol, a la diosa Luna, al Ídolo Copacabana o a cualquiera de las otras divinidades que allí adoraban (SALLES-REESE, 2008, p. 27).

Segundo Verónica Salles-Reese, a Virgem Copacabana foi para os indígenas uma forma de substituição dos cultos que antes eles praticavam no Titicaca, a Virgem pode ser vista como uma nova forma de adoração no espaço sagrado Inca. O texto de Alonso Ramos Gavilán é o que melhor retrata essa transição da idolatria à santidade. Na obra de Gavilán e posteriormente na de Antonio de La Calancha, podemos perceber que o culto a Copacabana foi considerado uma forma de livrar os indígenas da idolatria. (SALLES-REESE, 2008, p.27)

Vale lembrar que a religião inca havia modificado a estrutura social e política da região do Titicaca, os habitantes originais do Titicaca foram deslocados e substituídos pelos encargos do culto do Sol. Copacabana havia sido sempre um importante local de peregrinação que continuamente se realizava ao Santuário de Titicaca. Os peregrinos deveriam passar por ali, para realizar ritos de purificação e então estavam aptos a ingressar ao *Sanctum Santorum* da ilha do Titicaca. (SALLES- REESE, 2008, p.158)

Na visão de MacCormack, propor um culto mariano no o lago Titicaca, ou seja, em um espaço sagrado desde os pré-incaicos, resultava em uma assimilação mais rápida, por já ser um espaço de devoção. Portanto, o local escolhido para professar a fé à Virgem de Copacabana, não era aleatório, os católicos pretendiam se valer de um imaginário já presente na região (MACCORMACK apud SALLES- RESSE, 2008, p.158)

MacCormack, ainda afirma que, a Virgem era a padroeira dos conquistadores espanhóis e o Deus Sol, padroeiro dos indígenas, facilitando a aproximação dessas figuras para a assimilação do culto. MacCormack (apud SALLES- RESSE, 2008, p.158) afirma que,

The Virgin as patron of Copacabana could be connected with the Virgin who had miraculously intervened and the siege of Cuzco on behalf of the Spaniard and their allies, among whom could be counted the Incas of Copacabana. The Virgin whom Anansaya wanted for Copacabana wanted for Copacabana, then was the Virgen who had brought the Spaniards victory, just as the Sun had brought victory to Incas. In this way, one may view the Incas of Copacabana interacting themselves into the new ruling class. They did this by using a time-honored Inca method: seeing that the Sun could no longer be an imperial deity, the victorious Virgin of Cuzco succeed the Sun in this role, and this way became the Sun's successor at Copacabana [...].

Para que os indígenas e os europeus passassem a entender de que maneira o Titicaca foi visto como um espaço sagrado, Gavilán e Calancha relatam em suas crônicas uma série de milagres. Segundo Julia Costilla, o milagre pode atuar como uma ferramenta simbólica, se tornando um mecanismo de coesão social, logo o milagre foi visto como uma maneira de construção e consolidação dos cultos cristãos. (COSTILLA, 2010, p.36)

A autora ainda divide os milagres em grupos, os impessoais, os individuais e os coletivos. Os impessoais são aqueles que as imagens sagradas realizavam sobre si mesma, ou a outros elementos que não estivessem diretamente ligados a uma pessoa ou a pessoas. Os individuais são aqueles ligados ao benefício do próprio sujeito. E os coletivos, a autora afirma que são os prodígios, que a imagem executava a favor de um determinado grupo, gerando significados e atingindo a proposta da Igreja Católica de cristianizar com mais rapidez. (COSTILLA, 2010, p.36)

Alonso Ramos Gavilán escreveu a crônica intitulada: *Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros y la invención de la cruz de Carabuco*, em 1621. Gavilán nasceu em San Juan de la Victoria de Huamanga, no ano de 1570, foi sacerdote agostiniano e estudou no Colégio Real de San Martín de Lima. Frei Gavilán se dedicou a catequese indígena e ao estudo das crenças nativas. Segundo Carlos Arispe o frade tinha

conhecimento da língua aymara y quéchua e possivelmente da yunga ou muchiz o que lhe permitiu conversar com anciãos e entender melhor sobre os deuses antigos. (ARISPE, 2011)

Gavilán também viveu em um convento agostiniano em Copacabana, no entanto, não se encontra os dados cronológicos de sua chegada e permanência nele. Além disso, o cronista afirma que se ocupou de doutrinar os índios. O cronista afirma que foi justamente este contato diário com os habitantes de Copacabana e de seus arredores que fez com que ele sentisse a necessidade de ficar na região e ajudar aquele povo tão idólatra. Gavilán foi nomeado vigário do Santuário e decidiu servir à Virgem e ao santuário.

O frade dizia que a Virgem de Copacabana havia despertado em muitas pessoas a necessidade de estudá-la, então ele afirma que ele queria satisfazer o desejo do Reino e quis buscar a origem verdadeira da Imagem de Nossa Senhora de Copacabana. Gavilán tinha como objetivo mostrar ao mundo a imagem que estava tão escondida e as maravilhas que a “rainha dos céus” havia feito. (GAVILÁN, 1988, p.210, 234)

Em outro momento Gavilán volta afirmar os motivos que o fizeram conhecer e pregar na região do Titicaca. Segundo ele, era um local de muitos milagres e maravilhas notáveis, todavia também havia coisas que não eram dignas de memória, a idolatria. Para Gavilán apenas um trabalho árduo na região poderia salvá-la da idolatria e a “Soberana Senhora” por ter conhecimento das coisas que ali tinham acontecido era uma figura forte na conversão e catequese da região. (GAVILÁN, 1988, p.420)

Segundo Hans van den Berg, resumidamente, os motivos que levaram Gavilán a pesquisar a região do Titicaca era atender a solicitação daqueles que queriam conhecer a história da Virgem de Copacabana, divulgar a devoção e proclamar as maravilhas e milagres que a Virgem fizera. (BERG, p.04) Além disso, o autor afirma, que o padre quis fazer uma homenagem à Virgem e agradecer pelos favores prestados. Gavilán diz: “*Y de mi parte también confieso aver recebido de aquesta Soberana Señora, mil favores, y mercedes, no siendo la menor aver querido que yo, el más mínimo de aquesta Agustiniiana familia, sea el cronista de sus gloriosas hazañas*”⁴⁰. (GAVILÁN, 1988, p.04)

Já a obra de Antonio de La Calancha foi escrita em 1653, em Lima, e se intitula: *Coronica moralizada dela Provincia del Perú del Orden de San Agustín Nuestro Padre. Tomo Segundo*. Essa obra contém três livros, o primeiro deles é o que vamos trabalhar e se intitula: *Historia del Santuario e Imagen de Ntra. Sra. de Copacabana*. Os outros dois livros

⁴⁰ Ibidem: 424. Para detalles sobre la vida de Alonso Ramos Gavilán, véase: ESPINOZA SORIANO.

abordam outros temas que não estão vinculados ao Santuário de Nossa Senhora de Copacabana.

Calancha nasceu na cidade de La Plata em 1584, quando tinha quatorze anos entrou para Ordem de Santo Agostinho e para o noviciado, onde afirma que recebeu uma impressão concreta da Virgem de Copacabana, ou seja, um milagre. (BERG, p.05). Segundo Arispe, Copacabana foi muito importante na vida de Calancha, pois *“la mamita de Copacabana había obrado un milagro en su vida: le curó de una grave enfermedad que sufrió entre el 21 y el 28 de octubre de 1627”*. (ARISPE, 2011, p.132)

O Agostiniano narrou o milagre que recebeu da Virgem da seguinte forma:

“[...]me dio tal aire que me debió resfriar el cerebro o pasmar la cabeza”. Las monjas recurrieron a oraciones y le enviaron “una medida de nuestra Señora de Copacabana” que el fraile se puso en la cabeza. Apretando con la mano suplicó a la Virgen su sanación, “y al mismo instante y punto me levanté de la silla sano y bueno”. (CALANCHA apud ARISPE, 2011, p.132)

A partir da experiência pessoal narrada acima, Calancha resolve fazer a crônica sobre a Virgem, criar seu próprio documento e seu relato dos milagres feitos por ela. Então, em 1627 o cronista dedica seu tempo e toda a composição da obra a Nossa Senhora de Copacabana. Podemos entender que Calancha sente que é seu dever escrever sobre a santa.

Com o intuito de dar um testemunho ocular, o cronista no decorrer da narrativa aborda sua experiência pessoal, as provas milagrosas que obteve em sua vida, sempre buscando suportes bíblicos para explicar a santidade de Nossa Senhora de Copacabana. Portanto, ao narrar os milagres, Calancha os fundamenta no Antigo Testamento e diz que: *“Yo siempre repetiré tus dádivas sin que mi memoria se envilezca con olvidos, y haré que sepa la tierra y aun mi sepultura mis reconocimientos”*. (CALANCHA apud BERG, 1972, p.05)

Hans van den Berg, afirma que, foi justamente essa prova de milagre que fez com que Calancha dedicasse parte de sua crônica a Virgem de Copacabana. Calancha escreveu uma crônica repleta de devoção e amor a Virgem. Ele narra como foi difícil o processo de consolidação da santidade de Nossa Senhora de Copacabana, desde a criação da imagem da Santa pelo índio Tito Yupanqui até a consolidação da devoção. Pretendemos, portanto, demonstrar como o cronista retrata esse processo. (BERG, p.05)

Da obra de Gavilán o livro que mais nos interessa é o segundo, pois trata especificamente do Santuário de Nossa Senhora de Copacabana e de seus principais milagres. A crônica inicia narrando a primeira imagem da Virgem de Copacabana feita por Francisco Tito Yupanqui, um índio catequisado, em 1582. A imagem foi feita em uma talha e baseada

na Virgem da Candelária, no entanto, ela não teve imediata aceitação. (SALLES-REESE, 2008, p.27). Ramos Gavilán demonstra a determinação do projeto de Tito Yupanqui:

Avía (según el Indio confesso, y sus hermanos, y parientes que oy día viven, afirman, certifican del) acompañado esta promesa, con afectuosas oraciones, y ayunos, pidiendo gracia para acertar y hazer la Imagen, conforme su devoción, y no olvidado de su desseo, y promesa, anduvo con cuydado, visitando las Iglesias, y registrando las capillas, y altares en busca de las Imágenes de nuestra Señora, enterándose en la advocación de cada una, hasta que alló la que dixieron era de la Candelaria, puso en ella los ojos con estraña atención, desseando se le quedasse impressa una idea al natural de aquella Imagen, para después conforme al prototipo, y estampa, que tenía, sacar a luz su desseada obra. (GAVILÁN, 1988, p.219)

Embora Gavilán atribua a Tito Yupanqui o desejo e aceitação de fazer uma imagem com suas próprias mãos para o seu povo, imediatamente, move a atenção para o caráter piedoso do projeto. A talha de Tito Yupanqui é vista pelo agostiniano como a expressão mais genuína da devoção pela Virgem de Copacabana.

Gavilán incentiva a devoção à imagem ao longo da crônica, ao contrario de Arriga que afirmava as autoridades eclesásticas das manifestações religiosas cristãs praticadas pelos indígenas, por acreditar que eram práticas idólatras. Há uma mudança na forma de perceber o culto entre Arriaga e Gavilán, que se da pela proposta catequética agostiniana. (SALLES-REESE, 2008, p.29).

Para Gavilán não existe possibilidade da talha de Tito Yupanqui ser considerada idólatra, acredita que o projeto é louvável e verdadeiramente cristão, pois a imagem era vista como algo que podia livrar os nativos da idolatria. Segundo o cronista: “[...] *los de Copacabana, antes que la Virgen descubriese milagros en su pueblo, se estaban en su Gentilidad, porque como avía sido cabeça de Idolatría durava todavía en ella*”. Após um período de culto, os indígenas fizeram penitências e continuas confissões. (GAVILÁN, 1988, p.227)

Calancha também conta ao longo de sua crônica as peripécias que a imagem da santa feita por Tito Yupanqui passou até ser aceita pelos bispos locais. A crônica de Calancha apresenta todo o processo de resistência que o indígena sofreu com a Santa. A Imagem da Virgem, além de ter sido feita com materiais considerados inadequados pela igreja e pelos seus representantes, também foi vista como feia e totalmente fora dos padrões europeus.

Logo, a imagem criada por Tito Yupanqui não foi considerada idolatria nem para Gavilán, nem por Calancha, pois os agostinianos eram grandes defensores dos índios e já não estavam mais tão preocupados em extirpar idolatrias, além disso estavam pautados nos III

Concílio Limense, quando a necessidade de conversão é ainda maior devido a Reforma Religiosa. Portanto, os missionários deveriam prestar mais atenção na forma como ocorriam os cultos às imagens, os indígenas não podiam, de maneira nenhuma, entender o santo ou a santa como mais um de seus ídolos. Essa distinção faz com que os santos não sejam perseguidos como idolatria a partir desta época.

Gavilán acreditava em uma necessidade de Tito Yupanqui em tornar a religião católica imposta pelos catequizadores algo mais próximo das religiões incaicas, ou seja, que fizesse sentido aquele povo. Outro ponto que nos chama atenção é a diferença de padrão estético entre os europeus e os indígenas. A estátua feita por Tito Yupanqui não foi considerada uma estátua bem feita para os padrões europeus. (SALLES-REESE, 2008, p.31-32).

A historiadora da arte Teresa Gisbert diz que apesar de Yupanqui ter se inspirado em uma imagem espanhola, deve-se advertir que existe uma distância grande em relação a Virgem de Santo Domingo⁴¹, que serviu de base para a imagem de Copacabana. Para a autora, isso é notável, no momento que Tito Yupanqui vai pedir ao bispo que o reconheça como pintor e escultor de imagens, nesse momento o padre Montoro, bispo da época, afirma que a imagem não se encaixa nos padrões estéticos europeus. (GISBERT, apud, SALLES-REESE, 2008, p.32-33).

Tito Yupanqui precisava provar que a Virgem não era mais uma das suas deusas e das suas estátuas, para isso, era necessário adequar a imagem ao padrão artístico hispânico. Somente com essa prova ela seria aceita e bem vista pelas autoridades. (SALLES-REESE, 2008, p.30-31)

Calancha comenta em sua crônica que a primeira estátua saiu “feia, tosca e desproporcional”. (CALANCHA, 1653, p. 135). Porém, mesmo assim a imagem foi para o altar, sob o consentimento do padre Antonio de Almeida, que na visão de Calancha, autorizou, por dó e pena, para consolar o índio, ou ainda pela escassez de imagens que havia no Peru.

A falta de habilidade como escultor de Tito Yupanqui é narrada ao longo de toda a crônica de Calancha, que afirma que o índio sofria com isso e chegou a fazer vários jejuns, longos períodos de oração e também visitou diversos altares com o intuito de conseguir mais inspiração. (CALANCHA, 1653, p. 135)

Para Calancha, o último modelo feito em 4 de Junho de 1582 foi o milagroso, feito em maguey, assim como a da Virgem de Guadalupe. Segundo o agostiniano, foi unida com uma

⁴¹ Há controvérsias em relação a qual imagem inspirou a Imagem de Yupanqui, se foi a Virgem de Santo Domingo ou a Virgem da Candelária.

pasta negra, sem arte alguma, como algo simples, seu rosto era irregular e sem candura, uma obra grosseira e mal disposta. (CALANCHA, 1653, p. 136)

Tito Yupanqui procurou o Bispo com a tentativa de abrir sua própria confraria e poder talhar e pintar novas imagens, para isso, levou a imagem feita com as próprias mãos. Não obteve sucesso, pois tanto “*el obispo como los demás que veían la obra de aquel simple y nuevo pintor, la reían mucho, satirizándole todos. Y refiere don Francisco que el obispo le decía que pintase monas y no imágenes, y dejáse el pintarlas para españoles maestros*”. (CALANCHA, 1943, p. 13)

D. Francisco teve que se mostrar paciente, e essa paciência somada à perseverança de produzir uma boa imagem demonstraram traços de sua personalidade e veleidade, para Calancha. O cronista afirma que o indígena possuía uma “consciência santa”. Ele permaneceu com suas promessas, rogava aos céus, pedindo a Virgem e a seu Filho que fossem humildes e facilitassem aquilo que os espanhóis tanto lhe negavam, por ele ser um índio rude e ignorante. (CALANCHA, 1653, p. 137)

Por fim, Francisco Tito Yupanque consegue concluir uma imagem e começa sua peregrinação para colocá-la em um altar merecido. Assim, três meses mais tarde, a imagem estava acabada e foi aprovada pelo bispo Alonso Granero, que além de aceitá-la concedeu o reembolso do ouro utilizado para dourá-la. Com a aprovação do bispo a talha foi considerada obra de arte, mas demorou anos para ocupar um altar. (SALLES-REESE, 2008, p.34).

Segundo Calancha, Tito Yupanqui saiu em peregrinação para conseguir colocar a imagem no altar e assim fez-se o milagre narrado abaixo. Segundo o agostiniano o indígena

Camina la procesión; llegan a la hora dicha a Copacabana aquellos nuevos atlantes, llevando sobre sus hombros, no el globo esférico del mundo, mentira que creyeron los antiguos de sus atlantes soñados, sino la imagen de aquélla que en su vientre y en las manos sustentó al que en tres dedos tiene todo el orbe; aquélla que fue el cielo que encerró en su virginal claustro y dio el descansado hospedaje al mismo que la crió inmensa. Al entrar los dichosos indios con la imagen sobre sus hombros, la transfiguró Dios, o le hizo el rostro de nuevo, pues resplandeció con tan extraña belleza que se arrebató los ojos de todos, llevándoles las almas con tanta dulzura, que la mostraban en los gozos y en la reverencia. Decían admirados los que veían entonces a los que la habían vis to antes, ¿cómo nos decíais que esta imagen no era hermosa, siendo tan hermosísima? Y respondían más admirados: o no es ésta la que estaba en San Pedro o ha mudándose toda. (CALANCHA, 1653, p.148)

Para Gavilán o rosto da Virgem também era milagroso. Segundo Gavilán:

[...] resplandeció tan estraña, que se arrebató los ojos de todos, no con menos dulçura que reverencia, por ser esta Santa Imagen un assombro de naturaleza, un pasmo de humanos ojos, y un éxtasi de qualquier entendimiento, que no acaba de entender tanta grandeza, como encierra en sí aquel rostro sobre natural, a cuya vista titubean todos los que la miran, por los más y más aventajados primores de peregrina belleza, que por instantes parecen en aquel rostro divino. (GAVILÁN, 1988, p.238)

Gavilán afirma que muitos devotos ao observar o “santo” rosto da Virgem encontraram alívio dos seus pecados, consolo para os sofrimentos e cura pra algumas doenças. E quanto mais se olhava para esse rosto, mais as pessoas ficavam rendidas e depositavam mais amor. (GAVILÁN, 1988, p.242)

Além do rosto, Gavilán, narra um outro milagre associado a imagem, Nossa Senhora de Copacabana apresenta na mão direita um anel bastante rico que foi doado por um soldado. No entanto, os dedos dela estavam todos unidos, não sendo possível colocar o anel. Um pouco depois Gavilán afirma que os dedos da Virgem se abriram, da mesma maneira que estão hoje, para que se pusesse colocar o anel oferecido, esse foi um dos primeiros milagres narrados que a Virgem concedeu. (GAVILÁN, 1988, p.419-420)

Antonio de La Calancha afirma que era impossível descrever a devoção que aquele humilde povo demonstrou naquele dia. A festa era simples, porém a fé era gigantesca. O povo aumentou a sua devoção e muitos índios que ainda não haviam se convertido se converteram. Para Gavilán os milagres feitos pela imagem se multiplicaram e a Santa ganhou fama também na Espanha, muitos dos espanhóis que passavam pelo Peru iam com o desejo de visita-la e quando chegavam a sua presença eram muito devotos, doavam ouro e prata (GAVILÁN, 1988, p.242). Gavilán afirma que as visitas eram comuns e as pessoas que ali iam buscavam os chamados “favores y mercedes” tão expressadas pelo cronista, ou seja, as maravilhas e os milagres e o Reino dos Céus.

A Virgem é vista pelo frade como medianeira entre Deus e os homens, logo recebia uma grande quantidade de esmolas e doações, as pessoas sentiam necessidade de agradá-la, pois dessa forma, estavam agradando também a Deus. Quanto mais milagres eram atribuídos a Nossa Senhora de Copacabana, mais aumentava o número de devotos, segundo Gavilán esses milagres passaram de cem, desde a chegada da imagem no Titicaca.

Portanto, é justamente neste período e com Gavilán que o culto toma forma no Arcebispado de Lima. A devoção é cada dia maior, as idolatrias continuam, mas Copacabana se torna mais uma forma de combate a elas, através da catequese, das orações e do exemplo, o Titicaca se tornava, na visão do agostiniano, cada vez mais católico e menos idólatra.

Calancha diz que a beleza da Virgem era algo inexplicável e que ela sempre mudava de expressão, uma espécie de espelho interior, pois bastava olhar por um tempo e com um pouco de devoção, mesmo os indivíduos de pouca fé poderiam reconhecer seus pecados. Segundo Calancha:

Llegan simples indios y gentes ignorantes, llegan grandes pecadores, y todos se ven a sí mismos en aquel rostro milagroso; porque mientras la están mirando, conocen la gravedad de sus pecados; los indios ponderan la falsedad de sus ídolos, y todos ven en ella el remedio de sus almas.
(CALANCHA apud BERG, 1972, p.13)

Já àqueles que não eram devotos, que eram incrédulos ou curiosos que iam a Igreja apenas observar as diferenças do seu rosto ou por dúvida e/ou curiosidade, Calancha afirmava que a Virgem nem queria mostrar a maravilha de seu rosto e nem fazer milagres, deveriam estar na sua igreja apenas aqueles que realmente desejavam vê-la (CALANCHA apud BERG, 1972, p.15).

Logo depois que a imagem começou a atrair devotos e estes começaram a experimentar seus milagres, os responsáveis pelo santuário produziram uma documentação tentando relatar esses milagres. Criou-se, portanto, um arquivo para documentar tudo o que acontecia no santuário, as atas que relatavam os milagres e os documentos oficiais (CALANCHA apud BERG, 1972, p.15).

Todo milagre relatado traz uma série de testemunhas. Outra coisa que também era comum, segundo Calancha, era o envio de cartas por pessoas que não tinham condição de ir até o Santuário. O cronista afirma que todas as vezes que foi a Copacabana se preocupou em documentar todos os apelos, cartas e milagres da melhor forma possível (CALANCHA apud BERG, 1972, p.18).

Os cronistas normalmente comparavam os milagres às narrativas bíblicas, pois isto dava maior credibilidade ao texto, além do que, dizer que algo estava prescrito na Bíblia é semelhante a afirmar que o culto é católico, logo válido e deve ser praticado.

Calancha acredita que um dos milagres feito por Nossa Senhora de Copacabana estava ligado a conversão dos infiéis, ela foi capaz de separar os idólatras, os feiticeiros e os converter ao cristianismo. Tal passagem é inspirada na separação dos Hebreus e dos Egípcios, no livro de êxodos do antigo testamento. Calancha narra da seguinte forma: “*Nuestros Frailes, favoreciéndolos la Virgen Santísima, apartaron bautizados de sospechosos,*

honraban a los buenos castigando con afrentas a los distraídos, socorrían a los católicos y perseguían a los idólatras”. (CALANCHA apud BERG, 1972, p.305)

O segundo milagre considerado muito importante por Calancha era inspirado no livro de Números, capítulo XVI, quando se aborda os traidores e as blasfêmias. Novamente, o cronista retrata da extirpação das idolatrias e do milagre da conversão indígena, que para ele foi o grande milagre, o agostiniano o narra da seguinte forma:

¡Oh gran milagro!, y ¡qué de ellos hizo y hace la Virgen por mano de nuestros Religiosos! Habían perecido los padres de aquellos indios en su ciega gentilidad, y obraron la Virgen y sus ministros de manera que, habiendo perecido aquéllos, convertían, bautizaban, reducían y enmendaban a los hijos, con que no perecieron. (CALANCHA apud BERG, 1972, p. 305).

Havia também um milagre inspirado no livro de Isaías, que diz o seguinte: “Portanto eis que continuarei a fazer uma obra maravilhosa no meio deste povo, uma obra maravilhosa e um assombro; porque a sabedoria dos seus sábios perecerá, e o entendimento dos seus prudentes se esconderá. (Is.29:14)

El tercero milagro es confundir la ciencia de los que ignoran a Cristo y son sabios del mundo, y que conozcan a Dios y sean buenos los idiotas, los ignorantes indios. Este milagro obró la Virgen por mano de los ministros, haciendo que cuando los sabios de Inglaterra y Alemania se despeñaban en su perdición, en Copacabana y en sus islas los bárbaros conociesen la fe, los ignorantes la virtud y los idiotas confesasen a Cristo y se rindiesen a su Iglesia. (CALANCHA apud BERG, 1972, p. 305).

A tabela abaixo, proposta por Julia Castilla, demonstra uma série de milagres, realizados por Nossa Senhora de Copacabana. A tabela deixa claro quais eram os tipos de milagre e aqueles mais comuns. A autora trata mais os milagres individuais, mas vale lembrar que Calancha e Gavilán narram diversas vezes às chuvas que a Virgem proporcionou em períodos tão complicados de seca, encerrar uma tempestade para que houvesse uma procissão, entre outros.

Quadro 2 – Esquema de milagres narrados por Gavilán e Calancha

Año	Beneficiado	Milagro	Informaciones, testigos
1587	Un indio uro	Sanado de su tullidez	Narrado por el Licenciado Diego de Flores en uno de sus libros, donde enfatiza mucho su carácter de testigo presencial del milagro
Abril, 1589	Una india de Yunguyo	Salvada de la muerte	Cura de Yunguyo, el Licenciado Villalta
1599	Un español	Sanado de una pierna	Corregidor de La Paz, Peralta Cabeza de Vaca.

1614	El padre Ángulo Guardián del Convento de San Francisco de Cochabamba	Sanado de una dolencia física	El mismo dejó en Copacabana una certificación de un milagro obrado por ella en la ciudad de Salta en 1603: milagrosa duración por tres días del escaso aceite que quedaba para la lámpara de la imagen de Copacabana que había en el altar mayor de la iglesia
1617	Un hombre del reino de Chile	Recuperó la vista al invocarla durante una misa en la iglesia mayor de Arica	Las informaciones del caso fueron hechas por el vicario, y nuevamente, por orden del Padre Prior, cuando el hombre llegó a Copacabana en tanto se hallaban allí muchas personas que lo habían conocido ciego y que estuvieron presentes durante el milagro
1618	Un religioso de la Compañía de Jesús	Curado de un oído al ponerse algodones tocados por la imagen	El mismo religioso se lo refirió a Ramos Gavilán, en ese momento Vicario Prior del convento, escribiéndole desde Juli.
1630	Un esclavo negro de una estancia de Chucuito	Recuperó su vista y fue socorrido dos veces por unos indios	Hizo las informaciones ante el arzobispo de Chacras que se encontraba allí en Copacabana camino a Chuquisaca.

Fonte: (COSTILLA, 2010, p.46)

No entanto, para Calancha o maior milagre feito por Nossa Senhora de Copacabana foi à conversão indígena. A mudança da devoção que ocorreu inicialmente no Titicaca, mas logo se espalhou por todo o Peru, como era desejo de Calancha que afirma “*conozca el mundo la imagen de más milagros, y que si es la que en primer lugar llama este Perú la miraculosa, la adore con el mismo renombre, no sólo la cristiandad católica, sino la nación más gentilica*”. (CALANCHA apud BERG, 1972, p.5)

O culto ganha grandes proporções na América e em pouco tempo se tem notícias de Copacabana em La Plata, na Cidade do México, na cidade de Salta, no Equador, Espanha, Nova Granada, entre outros narrados nas crônicas dos agostinianos.

Na visão de Salles-Resse, a presença da Virgem de Copacabana e a difusão do culto e dos milagres, proporcionaram laços de continuidade culturais e religiosas nos Andes, suavizando a transição entre o passado andino e o presente cristão, permitindo desta maneira, a permanência, mesmo que ressignificada, da sacralidade no lago Titicaca. (SALLES-RESSE, 1997)

Concordamos com a autora quando ela afirma a importância da difusão dos milagres e da crença, fazer com que os indígenas aceitassem Copacabana era fundamental para os agostinianos que tinham como missão implantar o catolicismo de uma vez por todas no Peru. Porém discordamos que a Virgem de Copacabana tenha dado continuidade no processo religioso nos Andes, Copacabana significou aos indígenas uma série de rupturas, primeiramente com um passado indígena considerado idólatra, depois com a tentativa de acabar com qualquer culto indígena, e por fim em extirpar o maior número de idolatrias possíveis e eliminar as *huacas*. Não acreditamos que houve uma suavização do processo, o

que houve foi uma ressignificação e com a chegada dos cristãos uma mudança na sacralidade do Titicaca.

Ramos Gavilán também reconhece o importante papel dos indígenas nesse processo, para o cronista eles foram emissores de um relato que originalmente pertencia somente à tradição europeia, o culto a Virgem de Copacabana vai paulatinamente enraizando-se na cultura andina e acaba sendo uma das possibilidades discursivas. Segundo Veronica Salles-Resse, “*Ramos Gavilán nos muestra haber sido muy consciente de que la apropiación del discurso cristiano por parte de los indios era la condición de posibilidad para recuperar la coherencia y el orden perdidos durante la Conquista*” (SALLES-RESSE, 2008, p.157).

A Virgem de Copacabana significou nos Andes uma forma de conversão e aceitação do catolicismo, a Virgem é vista como uma continuidade do sagrado na região do Titicaca, que teve ao longo da história diferentes ciclos de devoção. No entanto, Nossa Senhora de Copacabana já chegou ao Arcebispado de Lima como uma Santa católica, os que não acreditavam na Virgem ou na devoção indígena apenas não a mencionaram, foi o caso de Milina, Garcilaso e Arriaga, esses cronistas buscaram combater idolatrias e o culto a Virgem de Copacabana pelo que fica evidenciado nas crônicas, não era uma delas.

Valendo-se de apropriações e reconstruções das antigas religiões indígenas o catolicismo se instalou nos Andes, possibilitando uma nova ordem social e cultural para a região. O que os cronistas não perceberam é que a religião incaica foi fundamental para instaurar a católica, pois claramente houve nos Andes uma apropriação simbólica. O culto a Copacabana era católico, mas continuava sincrético o que para Igreja era considerado idolatria.

CONCLUSÃO

Ora, é uma ilusão procurar uma ruptura clara na trama contínua do tempo.
(BLOCH, Raymond)

A hipótese inicial deste trabalho era analisar de que forma se deu a transição do culto Mariano na Nova Espanha e no Arcebispado de Lima, ou seja, compreender de que maneira um culto considerado idólatra se tornou católico. Inicialmente tanto na Nova Espanha, quanto ao Arcebispado de Lima houve um combate às manifestações sincréticas, que tinham um cunho católico, mas que também herdavam características indígenas, as chamadas idolatrias.

Notamos que na Nova Espanha o culto a Virgem de Guadalupe aconteceu da seguinte forma: inicialmente houve um silêncio por parte dos cronistas que mais se esperava que abordasse o assunto, depois notamos pequenas menções a Guadalupe, porém como idolatria, um culto mal visto pela Igreja, por acreditar que eram reflexos da deusa Tonantizin. Por fim a consolidação da santidade e o florescer de um processo de devoção.

Em relação ao Arcebispado de Lima nossa hipótese inicial foi rompida. Assim como no México, houve um período de silêncio por parte daqueles que mais se esperava que abordasse o assunto. Logo após percebemos nas crônicas pequenas menções a Nossa Senhora de Copacabana. Em seguida, tem-se no Peru um forte período de extirpação de idolatrias, contudo não encontramos nenhum combate específico a Copacabana, diferentemente do que ocorre no capítulo I, com a Virgem de Guadalupe. Por fim, vemos a ascensão do culto e o aumento da devoção nos Andes.

Acreditávamos que pelo fato de ambas as colônias serem espanholas, o culto aconteceria de forma semelhante nas duas regiões, no entanto ao levarmos em conta as regionalidades percebemos que houve uma diferença nos processos de construção das santidades. As propostas evangelizadoras variaram de uma região para outra.

Segundo Rubial García (2009, p. 46), a conquista armada, a exploração econômica e a dominação política sobre os indígenas, só podiam se justificar se fossem meios para alcançar a conversão ao cristianismo e desta maneira, a salvação eterna. Notamos que a conversão ao cristianismo foi uma preocupação constante das autoridades, dos teólogos e dos conquistadores na América.

No início do século XVI, chegaram à Nova Espanha, franciscanos, dominicanos e agostinianos, com uma proposta evangelizadora pautada nas ideias de Erasmo, tinham como base levar a mensagem evangélica às multidões. O trabalho dessas primeiras ordens religiosas

foi eficaz dentro daquilo que se propunham; massificar o cristianismo e levar as doutrinas para o Novo Mundo, vale lembrar que esse processo inicial também aconteceu no Peru.

A ideia dos Franciscanos que chegaram ao México era de conhecer a cultura dos indígenas antes de destruí-la, pois desta forma poderiam suplantá-la com os valores cristãos. Os franciscanos acreditavam que era possível reestabelecer a ordem divina através do trabalho humano, especialmente na América que era uma região que ainda não havia sofrido influências das religiões protestantes (Aínsa, 1993, p. 99).

As três ordens tinham passado pela Reforma dos Cisneiros, na Europa, cuja proposta era trabalhar apenas com frades convencidos de sua vocação, com uma sólida preparação teológica e filosófica, com seus votos de pobreza, castidade e obediência. (RUBIAL GARCIAL, 2009, p. 46)

Durante este período, o combate às idolatrias na Nova Espanha foi maior, assim como o controle aos cultos considerados sincréticos, os mendicantes queriam instaurar na América uma fé pura, um catolicismo pautado nas origens e nas ideias Humanistas. Por isso, o culto a Nossa Senhora de Guadalupe foi tão condenado neste período, ele apresentava alguns traços de religiões indígenas e o da Virgem de Copacabana, nem mencionado.

No início do século XVII, com a chegada dos jesuítas na Nova Espanha, há uma mudança na maneira de evangelizar. Os padres da Companhia de Jesus tinham como propósito instaurar o catolicismo de uma vez por todas na Nova Espanha. Como vimos, no capítulo I, os jesuítas foram os maiores responsáveis pela consolidação do culto Mariano na Nova Espanha, principalmente aquele ligado a Guadalupe.

Esses padres que estiveram na Nova Espanha sofreram grande influência das Reformas e do Concílio de Trento, nesse período, os santos foram incentivados pela Igreja Católica, como uma forma de consolidar as devoções e conquistar um maior número de cristãos. Outro ponto importante era a facilidade que os indígenas tinham em lidar com as imagens.

No Arcebispado de Lima inicialmente estiveram presentes os dominicanos, cujo propósito era extirpar o maior número de idolatrias possíveis e conhecer as práticas indígenas. Esses frades receberam muitas críticas dos jesuítas que estiveram nos Andes posteriormente, os padres da Companhia de Jesus diziam que os dominicanos haviam deixado passar muitas idolatrias, que os índios não estavam plenamente convertidos e continuavam com os cultos pagãos.

Portanto, quando os jesuítas chegaram no Arcebispado de Lima iniciaram um processo de caça as idolatrias e controle dessas práticas, na visão deles enquanto os indígenas não

estivessem plenamente catequisados era necessário extirpar idolatrias e convertê-los. Devido a “falha” no processo catequético deixada pelos dominicanos os jesuítas foram obrigados a catequisar.

O processo final de catequese ocorreu na segunda metade do século XVII, com a chegada dos Agostinianos e a consolidação da devoção à Virgem de Copacabana. O culto Mariano passou a ser mais uma ferramenta de conversão indígena. O culto ganhou maiores proporções na região do Titicaca, sempre apoiado pelos agostinianos.

Portanto, o que mudou do México para o Peru foram às propostas evangelizadoras e consequentemente a maneira que cada um lidou com as idolatrias. No Arcebispado de Lima não se perseguiu nenhuma idolatria específica, já na Nova Espanha o combate estava ligado às divindades que poderiam ser confundidas com figuras católicas.

Ambas as regiões caminharam da idolatria à santidade, tanto o Peru quanto o México são hoje países de maioria católica, no entanto as religiões carregam consigo um forte caráter sincrético. Sabemos que catolicismo puro não existe em lugar nenhum no mundo e tanto a Virgem de Guadalupe, quanto a de Copacabana são hoje reconhecidas como santas católicas e símbolos de devoção nas suas respectivas regiões.

REFERÊNCIAS

Fontes

ARRIAGA, P. J. Extirpación de la idolatría en el Perú. In: **Crónicas peruanas de interés indígena**. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, v.209, 1968.

BÍBLIA: **A Bíblia de Jerusalém**, São Paulo: Paulinas, 1981.

BUSTAMANTE, F; MONTÚFAR, A. Información por el sermón de 1556. In: **Testimonios históricos guadalupanos**, Ed. 2, México: 2004 [1556]

CALANCHA, A. **Crônica moralizada**. Lima: UNMSM, 1974 [1584-1654].

_____. **Historia del santuario de Nuestra Señora de Copacabana (1653)**. Tomo II. Disponível em: http://www.scielo.org.bo/scielo.php?pid=S2077-33232011000200006&script=sci_arttext. Acesso em: 30 jul. 2013.

FLORENCIA, F. La estrella del Norte de México. In: **Testimonios históricos guadalupanos**, Ed. 2, México: 2004 [1688].

GARCILASO, L. V. **Comentarios Reales**, 1610. Disponível em: <<http://www.staff.uni-mainz.de/lustig/texte/antologia/garcilas.htm>> . Acesso em: 10 set. 2013.

GAVILÁN, A. R. **Historia del célebre santuario de Nuestra Señora de Copacabana y sus milagros y la invención de la cruz de Carabuco**. Peru, 1621. Disponível em: <<http://200.87.17.235//bvic/index.html>>

_____. **História del Santuario de Nuestra Señora de Copacabana**. Edición de Ignacio Prado P. Lima, 1988 [1589].

LASSO, L. V. *Hueitlamahuizoltica*: El gran acontecimiento. In: **Testimonios históricos guadalupanos**, Ed. 2, México: 2004 [1649].

MENDIETA, G. **Historia Eclesiastica Indiana**. Ed. 4. Facsimilar. México DF: Porrúa, 1993.

MOLINA, C. **Ritos y fábulas de los Incas**. Editorial Futuro. Buenos Aires, 1959. [1529-1585].

MOTOLINIA, T. B. Historia de los indios de la Nueva España. México. Disponível em: <http://www.biblioteca-antologica.org/wp-content/uploads/2009/09/MOTOLIN%C3%8DA-Historia-de-los-indios-de-la-Nueva-Espa%C3%B1a-YA.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2013.

NICAN mopohua: Historia de las apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe. In: **Testimonios históricos guadalupanos**, Ed. 2, México: 2004 [1552-156?]

SÁNCHEZ, M. Imagen de la Virgen María Madre de Dios de Guadalupe milagrosamente aparecida en México. In: **Testimonios históricos guadalupanos**, Ed. 2, México: 2004 [1648].

SAHAGÚN, B. **Historia General de Las Cosas de Nueva España**. Edição de Juan Carlo Temprano, v. II. Madrid: Dastin Historia, 2001 [1570].

TANCO, B. Origen milagroso del santuario de Nuestra Señora de Guadalupe. In: **Testimonios históricos guadalupanos**, Ed. 2, México: 2004 [1666].

VARGAS UGARTE, R. **Concédios Limenses (1551-1772)**. Tomo I. Lima: 1951.

Referências Bibliográficas

AÍNSA, F. **De la Edad de Oro a El Dorado – Génesis del discurso utópico americano**, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

ALBERRO, S. **Del gachupín al criollo: O de cómo los españoles de México dejaron de serlo**. 3ed. México: Jornadas 122, 2006.

_____. **El águila y la cruz: orígenes religiosos de la consciencia criolla**. México, siglos XVI – XVII. México: FCE, 1999.

AMAYA, A; LARRAÑAGA, P. **Indigenismo y humanismo en México**. México: UNAM, 2012. Disponível em: < http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2064305 > . Acesso em: 10 nov. 2013.

ASÍN, F. A. **La invención del catolicismo em América: Los procesos de evangelización**, siglos XVI – XVIII. Peru: Universidad Mayor de San Marcos, 2009.

AZEVEDO, C. “A nova história intelectual de Dominick LaCapra e a noção de raça”, IN: Rago, Margareth & Gimenes, Renato, *Narrar o passado, repensar a História*, Campinas, IFCH, 2000.

BAILYN, B. **Atlantic History: concept and contours**. EUA, 2005.

BARBA, F. **Crónicas Peruanas de Interés Indígena**. Madrid: Biblioteca de autores Españoles, 1968.

BARNADAS, J. Igreja católica na América Espanhola Colonial. In: Bethell, L. (Org.). **História da América Latina**. 2. Ed. São Paulo: EDUSP; Brasília: Fund. Alexandre Gusmão, 1998, v. I, p. 521 – 551.

BASTIAN, J. R. **Protestantismo y modernidad latino americana**. México: FCE, 1994.

BAUDOT, G. **Utopia e historia en México: los primeros cronistas de la civilización mexicana**. [1520 – 1569]. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.

BATAILLON, M. **Erasmus y España**. Ed. 3. México. DF: FCE, 2007.

BERNAND, C.; GRUZINSKI, S. **De la idolatria: una arqueología de las ciencias religiosas**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____. **História do Novo Mundo**. São Paulo: EDUSP, 2001.

_____. **História do Novo Mundo 2.** São Paulo: EDUSP, 2006.

BOUZA, F. **Corre Manuscrito:** Una historia cultural del siglo de oro. Madrid: Marcial Pons Historia, 2001.

BLOCH, M. **Apologia da História ou o ofício do historiador.** Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 2002.

_____. **Pour une histoire comparée des sociétés européennes.** Revue de Synthèse Historique, 1928. Disponível em:
<https://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CDAQFjAA&url=http%3A%2F%2Fwww.iheal.univ-paris3.fr%2Fsites%2Fwww.iheal.univ-paris3.fr%2Ffiles%2FMarc%2520Bloch%2520%2520Comparaison.pdf&ei=wxeeUoKtLMGhkQf19oGACw&usg=AFQjCNFPbYr3nEUgd4w8fPA7sJAjseNtUg&sig2=Z4nAQHyLtEthNa0zqmGEfg&bvm=bv.57155469,d.eW0&cad=rja>>. Acesso em: 18 out. 2012.

_____. **Os Reis Taumaturgos,** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BRADING, D. A. **La Virgen de Guadalupe:** Imagen y tradición. México: Taurus, 2002.

BRUIT, H. **Apresentação Geral das crônicas.** Revista Idéias, ano 11(1), Ed. UNICAMP, 2004.

CAÑIZARES-ESGUERRA, J. **Como Escrever a História do Novo Mundo.** São Paulo, EDUSP, 2011.

_____. **Católico y Puritanos en la colonización de América.** Madrid: Fundación Jorge Juan, 2007.

_____. **Historia atlántica e intelectualidad:** una entrevista con Jorge Cañizares-Esguerra. [nov. 2011]. Entrevistadores: L. E. Fernandes e L. G. Kalil. Ouro Preto, 2011. Disponível em:
<https://webpace.utexas.edu/jc5543/www/interview%20brazil.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2013. P. 14-28.

_____. **Católicos y puritanos en la colonización de América.** Madrid, Fundación Jorge Juan, Marcial Pons Historia, 2008.

CARNEIRO, S. Cristobal de Molina. Relacion de las fabulas y ritos de los incas. Revista Chilena de Literatura, 2012.

CLAROS ARISPE, E. **Tunupa–Apóstol. Encuentros y desencuentros entre el discurso mítico y el discurso teológico.** Antología de textos. Tesis de Licenciatura, Cochabamba, UCB, 1986.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História.** 2ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

COSTILLA, J. **El milagro en la construcción del culto a Nuestra Señora de Copacabana (virreinato del Perú, 1582 – 1561).**

- CHARTIER, R. **A História Cultural: Entre práticas e representações**. Lisboa: DIFEL, 1990.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300-1800 uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- DEUSEN, N. E. **Entre lo sagrado y lo mundano: la práctica institucional y cultural del regimiento en la Lima virreinal**. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2007.
- DUSSEL, E. **Historia general de la Iglesia en América Latina**. Argentina, 2005. Disponível em: < <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/dussel/iglesia3/cap7.pdf>>. Acesso em: 29 jan. 2013.
- DUVIOLS, Pierre. **La destrucción de las religiones andinas (Conquista e Colonia)**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.
- _____. **Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII**. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos, 1989.
- ELLIOTT, J. H. **O Velho Mundo e o Novo; 1492 - 1650**. Lisboa: Quercus, p. 52, 1984.
- ESPINOZA SORIANO, W. **Alonso Ramos Gavilán. Vida y obra del cronista de Copacabana**. In: *Historia y Cultura [Lima]*, N° 6, 1972: 121-194.
- _____. **Copacabana del Callao un documento de 1548 para la etnohistoria Andina**. In: Instituto Francés de estudios Andinos. n. 1, p. 1-16.
- FAVRE, Henri. **Os incas**. São Paulo: Difel, 1974.
- FERNANDES, L. E. O.; KALIL, L. G. A. **A historiografia sobre as crônicas americanas: a criação de um gênero documental**. Campinas: UNICAMP, 2011.
- _____. **Histórias de um silêncio: as leituras de *historia eclesiástica indiana* de Frei Jerônimo de Mendieta**. Campinas: IFCH, Dissertação de Mestrado, 2004.
- _____. **Pátria Mestiza: Memória e história na invenção da nação mexicana entre os séculos XVIII e XIX**. Campinas, IFCH, Tese de Doutorado, 2009.
- FOUCAULT, M. **O que é um autor?** 3ed. Lisboa: Passagens, 1992.
- FLORESCANO, E. **Memória mexicana**. 2ed. México: FCE, 1999.
- FREITAS, J. A. N. **Bartolomé de Las Casas: a narrativa trágica, o amor cristão e a memória americana**, São Paulo, Annablume, 2003.
- _____, **“O resgate da crônica, questões sobre etnia e a identidade na América hispânica do XIX”**, IN: Karnal, Leandro et alli (Orgs.), *Revista Idéias – dossiê: Cronistas da América*, Campinas, IFCH, 2004.

FROST, C. **El guadalupanismo**. Estudios. Filosofía, Historia, Letras, México DF, 1986. Disponível em: <http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio07/sec_7.html>. Acesso em: 20 jul. 2012.

GONZÁLEZ, C. L. **Fray Jerónimo de Mendieta, pensador político e historiador**, *Revista de Historia de América*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, dez. 1949.

GAREIS, I. **Extirpación de idolatrías e Inquisición en el virreinato del Perú**. Boletín del Insituto Riva-Agüero, n.16, p.55-74, Lima, 1989.

_____. **Brujos y brujas en el antiguo Perú: apariencia y realidad en las fuentes históricas**. *Revista de Indias*. v. LIII, n.198, p. 583-616, Madrid, 1993.

_____. **La “idolatria” andina y sus fuentes históricas: Reflexiones en torno a *Cultura Andina y Represión***, de Pierre Duviols. *Revista de Indias*. n.189, p.607-626, Madrid, 1990.

GREENBLATT, S. **Possessões maravilhosas**. São Paulo: EDUSP, 1996.

GRUZINSKI, S. **La colonización de lo imaginario; sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII**. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

_____. **O pensamento mestiço**. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

_____. **A guerra das imagens: de Cristovão Colombo a Blade Runner (1492 – 2019)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. Os mundo misturados da Monarquia Católica e outras connected histories. **Topoi**, RJ, mar. 2001, p. 175-195.

_____. O historiador, o macaco e centaura: a “Histórica Cultural” no novo milênio. **Estudos Avançados**, 17 (49), 2003, p. 321 – 342.

GUTIÉRREZ, R. A. **Cuando Jesús llegó, las madres del maíz se fueron: Matrimonio, sexualidad y poder en Nuevo México, 1500-1846**. México: FCE, 1993.

HALL, L. B. **Mary, mother and warrior: The virgin in Spain and the Americas**, EUA: University of Texas, 2004.

HANS VAN DEN BERG, OSA. **La orden de San Agustín en Bolivia**. Disponível em: <<http://www.oala.villanova.edu/historia/bolivia.html>>. Acesso em: 15 nov. 2012.

HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto – Ensaio sobre a representação do outro**. Minas Gerais: Ed. UFMG, 1999.

LAFAYE, J. **Quetzalcóatl y Guadalupe**. Fondo de Cultura Económica, México 1992.

LANGER, P. P. **Piores que bestas feras: Garcilaso de La Vega e o imaginário hispano-inca sobre os Guarani Chiriguano**. **Topoi**, São Paulo, v.11, n.21, jul. – dez., 2010, p. 5-22.

LE GOFF, J; SCHMITT, J. C. **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Bauru, EDUSC, 2006.

_____. **História e Memória**. 3ed. Campinas: UNICAMP, 2008.

LEON – PORTILLA, M. **Tonantzin Guadalupe**: pensamiento náhuatl e mensaje cristiano en el “Nican mopohua”. 2 ed. México: FCE, 2001.

LUQUE ALCAIDE, E.; SARANYANA, J. I. **La iglesia católica y América**. Madrid: Editora Mafre, 1993.

KARNAL, Leandro. **Teatro da fé – representação religiosa no Brasil e no México do século XVI**. São Paulo: Hucitec, 1999.

MARZAL, M.; BACIGALUPO, L. **Los jesuitas**: y la modernidad en Iberoamérica 1549-1773. Lima: Instituto francés de estudios andinos, 2007.

MCCARL, C. **An indigenous Sculptor on the Spanish stage**: Calderon’s rewriting of Tito Yupanqui in La Aurora en Copacabana, LL Journal proceedings of the Twelfth Annual Graduate Students’ Conference, não datado.

NEBEL, R. **Santa Maria Tonatzin Virgen de Guadalupe**: continuidad y transformación religiosa en México. México: 3 ed. FCE, 2005.

NOGUEZ, X. **Documentos guadalupanos**: um estudo sobre las fuentes de información tempranas en torno a las mariofanías en el Tepeyac. 2 ed. México: FCE, 1995.

O’GORMAN, E. **A Invenção da América**: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir. São Paulo: UNESP, 1992.

POOLE, S. History versus Juan Diego. **The Americas**, v. 62, n. 1, 2005, P. 1-16. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu/journals/tam/summary/v062/62.1poole.html>> Acesso em: 13 Abr. 2012

PORTUGAL, Ana Raquel. **O Ayllu andino nas crônicas quinhentistas**. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

_____. Mexican Phoenix. Our lady os Guadalupe: Image and Tradition, 1531-2000. **The Catholic historical review**, v. 87, n.4, 2001, p. 773-777. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu/journals/tam/summary/v087/87.4poole.html>> Acesso em: 13 Abr. 2012

_____. O jesuíta anônimo e a paródia demoníaca. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 10, n. 3, 2009.

PRADO, Maria Ligia C. Repensando a História Comparada da América Latina, **Revista de História – Departamento de História da Universidade de São Paulo**, n.153, 2005.

PURDY, S. **A história comparada e o desafio da transnacionalidade**. Disponível em: < dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3970521.pdf > . Acesso em: 20 out. 2013.

REIS, A. R. **A companhia de Jesus no México: Educação, bom governo e grupos letrados (século XVI – XVII)**. São Paulo: USP, Tese de Doutorado, 2011.

_____. **Da idolatria indígena a conversão cristã no México do século XVI: Uma análise da obra de Frei Toríbio Motolinia**. Campinas: UNICAMP, Dissertação de Mestrado, 2007.

RICARD, R. **La conquista espiritual de México**. 9 ed. México: FCE, 2005.

RICCOEUR, P. **A memória, a história o esquecimento**. 3 ed. Campinas: UNICAMP, 2010.

RUBIAL GÁRCIA, A. **Profetisas y solitarios: espacios y mensajes de una religión dirigida por los ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España**. México: FCE, 2006.

_____. **La santidad controvertida**. México: FCE, 1999.

_____. **El paraíso de los elegidos: Una lectura de la Historia Cultural de Nueva España (1521 – 1804)**. México: FCE, 2010.

_____. **Estudio preliminar – Fray Gerónimo de Mendieta: Tiempo, vida, obra y pensamiento**”, IN: Mendieta, F. G., *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997.

_____. La evangelización Novohispanica (1523-1750). In: **La invención del catolicismo em América: Los procesos de evangelización, siglos XVI – XVIII**. Peru: Universidad Mayor de San Marcos, 2009.

SALLES-REESE, V. **De Viracocha a la Virgen de Copacabana: representación de lo sagrado en el Lago Titicaca**. Peru: Plural, 2008.

SEBASTIÁN, S. **Contrarreforma y barroco: Lecturas iconográficas e iconológicas**. 2 ed. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

SILVA Kalina V. e SILVA Maciel H. **Dicionário de conceitos históricos**. Editora: Contexto, SP. 2008.

SIRACUSANO, G. **El poder de las colores: De lo material a lo simbólico en las prácticas culturales andinas. Siglos XVI – XVIII**. México: FCE, 2008.

TODOROV, Tzevetan. **A conquista da América: A questão do outro**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1991.

TORRE VILLAR E.; NAVARRO DE ANDA R. **Testimonios históricos gradalupanos**. México: FCE, 2004.

THEODORO, Janice. **América Barroca – Tema e Variações**, Edusc, São Paulo, 1992.

VAINFAS, Ronaldo – “**Idolatrias e milenarismos: a resistência indígena nas Américas**”. Revista: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, número 9, 1992.

VARELLA, A. C. **Substâncias da idolatria**: as medicinas que embriagam os índios do México e Peru em Histórias dos sécs. XVI e XVII. 390f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual de São Paulo, 2008. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-29092008-174959/pt-br.php>>. Acesso em: 15 mar. 2012.

WECKMANN, L. **La herancia medieval de México**. 2ed. México: FCE, 1994.

ZIRES, M. **Los mitos de la Virgen de Guadalupe**. Su proceso de construcción y reinterpretación en el México pasado y contemporáneo. México, vol. 10, n. 2, 1994. p. 281-313). Disponível em: <www.jstor.org/stable/1051899>. Acesso em: 15 mar. 2011.