

Desafios missiológicos desde os Colóquios de Tlatelolco (1524)

Desafíos misioneros desde los Coloquios de Tlatelolco (1524)

Missiological Challenges since the Colloquies of Tlatelolco (1524)

105

Paulo Suess¹

Resumo

Durante os “Colóquios de Tlatelolco”, no ano de 1524, líderes astecas e doze franciscanos, recém-chegados na chamada Nova Espanha, expuseram traços essenciais de seu respectivo universo religioso. Da parte dos franciscanos, o objetivo desses Colóquios foi a conversão dos astecas ao cristianismo. Por causa da conquista militar, que precedeu esses Colóquios e sustentou o monopólio salvífico dos missionários, desde o início das conversas, a submissão dos interlocutores autóctones já estava decidida. Hoje, o poder militar cedeu a sua influência ao poder econômico e à cultura hegemônica e, em muitas denominações religiosas, a afirmação do monopólio salvífico continua presente e estorva a paz em um mundo no qual a diversidade deveria estar a serviço da solidariedade.

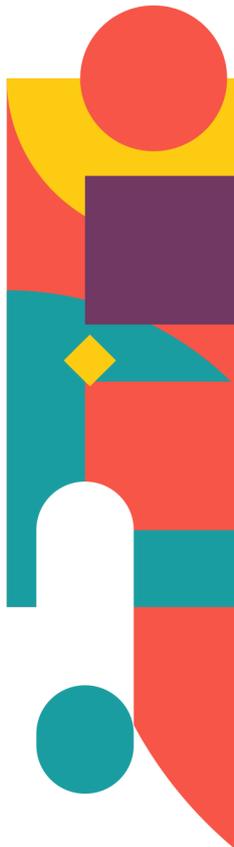
Palavras-chave: Bernardino de Sahagún; conquista espiritual; missão colonial.

Resumen

Durante los “Coloquios de Tlatelolco”, en el año de 1524, los líderes aztecas y doce franciscanos, recién llegados a la llamada Nueva España, expusieron rasgos esenciales de su respectivo universo religioso. Por parte de los franciscanos, el objetivo de estos coloquios era la conversión de los aztecas al cristianismo. A causa de la conquista militar que precedió a estos coloquios y sostuvo el monopolio salvífico de los misioneros, desde el inicio de las conversaciones, la sumisión de los interlocutores indígenas ya estaba decidida. Hoy en día, el poder militar ha cedido su influencia al poder económico y a la cultura hegemónica, y en muchas confesiones religiosas, la afirmación del monopolio salvífico sigue presente y obstaculiza la paz en un mundo en el que la diversidad debería estar al servicio de la solidaridad.

Palabras clave: Bernardino de Sahagún; conquista espiritual; misión colonial.

¹ Possui graduação em Teologia pela Universidade de Muenchen (1964) e doutorado em Teologia Fundamental pela Westfaelische Wilhelms-Universitaet Muenster (1977), Alemanha. Foi presidente da Associação Internacional de Missiologia (IAMS). Assessor teológico do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), e professor convidado de várias instituições acadêmicas. Email suesspaulo@gmail.com.



Abstract

During the “Colloquies of Tlatelolco”, in the year 1524, Aztec leaders and twelve Franciscans, newly arrived in the so-called New Spain, exposed essential traits of their respective religious universe. On the part of the Franciscans, the objective of these Colloquies was the conversion of the Aztecs to Christianity. Because of the military conquest that preceded these Colloquia and sustained the salvific monopoly of the missionaries, from the beginning of the talks, the submission of the indigenous interlocutors was already decided. Today, military power has ceded its influence to economic power and hegemonic culture, and in many religious denominations, the affirmation of the salvific monopoly is still present and hinders peace in a world in which diversity should be at the service of solidarity.

Keywords: Bernardino de Sahagún; colonial mission; spiritual conquest.

1. Introdução

A missão da Igreja dos apóstolos começou com a expulsão dos cristãos helenistas de Jerusalém: “Mas aqueles que se tinham dispersado iam por toda a parte levando a palavra da Boa-Nova” (Bíblia, At 8,4). A missão da América Latina, à sombra do intento de conquista e colonização, começou com a ocupação de territórios e a exploração da mão de obra daqueles que, na intenção de seus missionários, deveriam receber a graça do batismo, o dom da fé e a alegria do bem viver (cf. Suess, 1992, p. 69-82).

Isso nos faz abordar os “Colóquios de Tlatelolco”, os quais nos falam de doze franciscanos vindos em 1524 à Mesoamérica, oriundos de província ibérica, recém-reformados no espírito de Joaquín de Fiore, abade cisterciense da segunda metade do século XII, abordado mais adiante. A chegada dos Doze ao México, em 17 de junho de 1524, deu-se três anos após a derrota do México-Tenochtitlán por Hernán Cortés. “A fase militar da conquista de México termina em 13 de agosto de 1521, com fogo e sangue” (Duverger, 1990, p. 21).

Para enfraquecer a resistência dos sobreviventes e vencidos, a conquista militar necessitava de sua conquista espiritual. Para essa segunda conquista, Cortés pediu o envio de frades mendicantes, sem ambição por bens terrestres ou por poder político. De fato, a Conquista não fez dos “Doze Apóstolos” conquistadores com interesses econômicos. Morreram pobres como chegaram. Defenderam os astecas, viveram “em extrema pobreza” (Motolinía, 1975, p. 163), contra a exploração de sua mão de obra pelo sistema de encomenda e contra sua tributação com dízimos.

Essas ordens mendicantes, com seus ideais de pobreza e itinerância comunitária, foram os grandes reformadores da Igreja no século XIII. Três séculos mais tarde, os franciscanos vieram de uma província reformada no espírito de Joaquín de Fiore, da Espanha, com o renovado ideal da Igreja dos apóstolos, para testemunhar e anunciar o Evangelho. Vieram com pressa escatológica e, por vezes, justificadora de certa violência apocalíptica para fundar a província do Santo Evangelho. Essa pressa e a submissão ao seu monopólio salvífico

pairaram como uma nuvem escura sobre seu projeto missionário franciscano, criando contradições irreconciliáveis.

Os “Colóquios de Tlatelolco” foram submetidos a diferentes leituras de cunho utópico, milenarista, escatológico e messiânico por autores de grande envergadura, como Robert Richard (1986); Silvio Zavala (1937); John Leddy Phelan (1970); George Baudot (1983); Miguel León-Portilla (1986); José Antonio Maravall (1949); Marcel Bataillon (1976); e outros.

Assim, esta produção procura situar sua leitura em um horizonte missiológico que não só vende o “amor maior” na esquina do mal menor, mas que resgata a relevância do Evangelho como terceiro excluído entre o fundamentalismo de uma “guerra santa” e o relativismo do vale tudo. O passado está conectado ao presente. Walter Benjamin diria: “Um encontro secreto está marcado entre as gerações passadas e a nossa” (LÖWY, 2005, p. 48ss).

2. Inspiração apocalíptica

Em 25 de janeiro de 1524, durante a festa da conversão do apóstolo dos gentios, doze franciscanos partiram da pobre Andaluzia para uma Nova Espanha a ser construída. Tiveram duas orientações evangélicas fundamentais para sua empresa missionária: uma ligada ao nome de Joaquín de Fiore e outra ao carisma de São Francisco. Seu projeto missionário é comparável a um trem montado sobre três trilhos: o convite, a tentativa de persuasão e a submissão. A velocidade desse trem foi determinada pelo pensamento apocalíptico e milenarista, inspirado em Joaquín de Fiore. A aceleração do tempo e a obrigação da conversão introduziram contradições e incoerências na execução desse projeto.

2.1. Rastros de Joaquín de Fiore (1135? -1202)

Foi o ministro-geral, Francisco de los Angeles Quiñones, que enviou doze franciscanos no “declínio de la hora undécima”, que é a última hora e o último convite para trabalhar na vinha (Bíblia, cf. Mt 20,6). A hora undécima é a hora da urgência e da gratuidade, da justiça e da misericórdia. O pensamento da “hora undécima” é um pensamento apocalíptico que perpassa praticamente todos os acontecimentos históricos inesperados antes e depois de 12 de outubro de 1492 e 11 de setembro de 2001 (cf. Doran, 2011, p. 159-173; Lubac, 1988; Benz, 1931, 1932). As descobertas marítimas, desde o século XIII, foram interpretadas como eventos apocalípticos de “la undécima hora”. Inspirados pelo pensamento apocalíptico do abade cisterciense Joaquín de Fiore e guiados pelo zelo evangélico de seu fundador, os franciscanos, a caminho da Nova Espanha do século XVI, procuravam reviver o espírito primitivo dos apóstolos e das primeiras comunidades cristãs no terceiro e último milênio e na última, na undécima hora da vinha (cf. Baudot, 1983, p. 83-128).

A história, segundo Joaquín de Fiore, desenvolve-se em três grandes períodos (Fiore, 1964), sendo o primeiro deles o milênio do Antigo Testamento, sob a regência de Deus Pai. O segundo milênio, o tempo do Novo Testamento, é o tempo da Igreja secular e dos sacerdotes, sob a égide de Cristo, até o século XIII. O último tempo é o da “compreensão espiritual”.



Será o tempo da Igreja espiritual, guiada pelo Espírito Santo. Esse Terceiro Milênio será um reinado monástico do “Evangelho eterno”, da caridade pura, da comunhão dos bens e dos pobres como construtores da nova Jerusalém. No México, os frades acreditavam encontrar condições providenciais para a realização do Terceiro Milênio. Os indígenas, por serem realmente pobres, seriam as pessoas escolhidas pela providência de Deus para essa empresa apocalíptica do Terceiro Milênio. Para os frades, substituindo a hierarquia eclesiástica, seria fácil exercer sobre os indígenas um governo tutelar, no campo político e religioso. Mendieta escreve mais tarde, em 1º de janeiro de 1562, ao Frei Francisco de Bustamante, comissário-geral da ordem:

[...] Dios nuestro Señor se sirva, haciéndonos padres desta mísera nación y encomendándonoslos como a hijos y niños chiquitos para que como a tales (que lo son) los criemos y doctrinemos y amparemos y corrijamos, y los conservemos y aprovechemos en la fe y política cristiana, como los primeros que al principio vinieran lo hicieron [...] (Mendieta, 1941, p. 8).

Para os primeiros franciscanos que chegaram ao México, de maioria provenientes da província de San Gabriel de Estremadura, reformada sob a influência milenarista de Joaquín de Fiore, os indígenas praticamente não tinham impedimento para serem salvos, porque seu modo de vida se contenta com muito pouco. A “emergência histórica e salvífica” e a “bondade e maleabilidade natural” dos astecas fizeram os franciscanos optarem pelo batismo de massas. Frei Motolinía calcula que, até 1536, foram realizados cinco milhões de batizados. O discurso do Terceiro Milênio facilitou para os missionários a inclusão dos colonizados em seu imaginário de colonizadores milenarista e permitiu, ao mesmo tempo, idealizar os indígenas como pessoas e demonizar as suas crenças como idolatria, seus ritos como magia e seus ministros como feiticeiros.

2.2. Contradições

Como equívocos do discurso milenarista, que no decorrer da história se repetem em movimentos messiânicos de cunho político-religioso, podemos apontar:

- A saída da história real, que se compreendeu como uma história programada e, portanto, calculável. O Terceiro Milênio realizou-se para os frades por meio de um providencialismo e pentecostalismo fundamentalistas.
- As mediações históricas da organização da luta pela justiça são desprezadas em benefício de um personagem autoritário, o *dux* (o *duce*, o *Führer*). Os franciscanos reconhecem as “falhas” de Cortés, mas o consideravam como instrumento divino e providencial. Essa avaliação da história distingue os franciscanos dos domínios da época (Bataillon, 1976).
- Por causa da urgência apocalíptica da conversão na véspera da história, os franciscanos desculpam a violência de Cortés, que consideravam o Moisés do Novo Mundo (cf. Mendieta, 1980, p. 173-179).

- O autoritarismo do *dux* é suavizado, porém não abolido pelo paternalismo dos frades: o *frater* (irmão) se torna *pater* (pai, padre).

A valorização dos pobres como destinatários do Terceiro Milênio, o espírito “comunitarista” e o questionamento das estruturas da Igreja e do Estado parecem, à primeira vista, propostas importantes para um projeto de evangelização. Historicamente, porém, todos os movimentos milenaristas fracassaram. Na realidade, são expressão do equívoco do “fim da história” e de um comunitarismo que não aceita discordâncias. Os destinatários desse projeto de evangelização são meros executores das ordens do *dux*. O equívoco dos primeiros evangelizadores desse continente foi o de pensarem que seria politicamente possível realizar um projeto evangélico em “ilhas de salvação”, no meio do mar tempestuoso da colonização. A vida mutilada dos pobres, dos excluídos e dos “outros” é sempre um indicador de que todo o conjunto das relações sociais precisa ser mudado.

3. Orientações franciscanas

A orientação específica recebida pelos doze franciscanos de seu ministro-geral, Francisco de los Angeles Quiñones, para sua missão no México conquistado, consta em dois documentos: na *Instrução*, de 4 de outubro de 1523, que trata da radicalidade evangélica de sua missão e seu modo de vida; e na *Obediência*, de 30 de outubro de 1523 (Suess, 2024, doc. 63, p. 407-413), que representa sua *missio canônica* (cf. Meseguer Fernández, 1955, p. 490-500).

Quem foram o ministro-geral e os Doze? Francisco de los Angeles Quiñones era parente distante do imperador Carlos V e serviu em sua juventude a Cisneros que, por sua vez, era confessor da Rainha e posteriormente cardeal e primaz da Espanha. Pela proximidade com a corte, o ministro-geral dos franciscanos estava bem-informado sobre os desafios da missão nos territórios recém-conquistados e conseguiu amplos poderes canônicos de Roma para realizá-la, sobretudo pelo breve *Exponi nobis feciste*, de Adriano VI, de 10 de maio de 1522, mais conhecido como “bula” *Omnimoda*, que concede às ordens mendicantes da Nova Espanha amplos poderes, na ausência de um bispo (Suess, 2024, doc. 36, p. 250-252).

3.1. A Instrução (4.10.1523)

A *Instrução* enfatiza os ideais franciscanos para a situação missionária que os Doze iriam encontrar na Nova Espanha:

Vosso cuidado não será guardar cerimônias nem ordenações, mas o Evangelho e a regra que prometestes [...]

Não vos falte o alicerce da humildade [...]: Não somos capazes em nós mesmos, mas nossa capacidade e habilidade está em Deus. [...] Porque mesmo que convertais infiel algum, mas vos afogueis no mar ou vos matem [...] tereis feito o vosso trabalho e Deus fará o seu.



Sois enviados [...] auctoritate apostolica. [...] E assim no momento não mais de um prelado com doze companheiros porque este foi o número que Cristo tomou em sua companhia para fazer a conversão do mundo. [...] Já que ides plantar o Evangelho nos corações daqueles infiéis, cuidai que vossa vida não se afaste dele (Suess, 2024, Doc. 36, p. 250-252).

O envio dos Doze trata-se do envio de uma comunidade missionária que deveria concentrar-se no essencial. A nova custódia foi batizada “Custódia do Santo Evangelho”. O sucesso e a glória dessa comunidade do Santo Evangelho estão no dever cumprido, não no número dos batizados. Sua autoridade apostólica está em sua vida comunitária, sua pobreza e sua disposição ao martírio.

3.2. A Obediência (30.10.1523)

No segundo documento, denominado a Obediência, aparecem os nomes dos destinatários dessa missão, genericamente, chamada a missão dos Doze: Fray Martín de Valencia (1474-1534), na época custódio da província de San Gabriel, foi nomeado custódio da comunidade dos Doze. Depois seguem: Francisco de Soto, Martín de Jesús (de la Coruña), Juan Suárez, Antonio de Ciudad Rodrigo, Toribio de Benavente (Motolinía), García de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas, Francisco Jiménez e os frades leigos Andrés de Córdoba e Juan Palos (cf. Lehmann, 1949, p. 31s).

Também a Obediência é um documento pastoral, além de ser um texto jurídico do direito canônico. Em cada linha se sente o calor do zelo de seu redator pelas almas e a herança do seráfico pai Francisco, tentando “arrancar as almas redimidas pelo precioso sangue de Cristo, iludidas pela esperteza satânica [...], das presas do dragão” (Suess, 2024, p. 410). Essa empresa missionária não tem tempo para perder, porque está pressionada pelo tempo apocalíptico:

Agora, porém, que já declina o dia pela undécima hora, fostes chamados pelo Pai de família para irdes à sua vinha, não contratados por algum preço, como os demais, mas como filhos do verdadeiro Pai, procurando não o que é vosso, mas o que é de Jesus Cristo.

[...] O Pai quis que fósseis vós e os demais seus filhos que desprezam a glória do mundo, possuidores da sublime pobreza que o mundo veria com desprezo, julgando louca a sua vida, tendo um fim sem honra, e assim considerados estultos, querendo converter o mundo pela estultícia de sua pregação [...]

E se até agora como Zaqueu no sicômoro procurastes ver quem é Jesus, agora descei depressa para uma vida ativa.

No projeto missionário dos primeiros franciscanos que vieram ao México, convive com a urgência apocalíptica a disposição para o martírio. O perigo no qual se encontravam as almas

não permitiu perder tempo com catequeses prolongadas. A iminência do Terceiro Milênio justificou a violência de um Cortés e a sacramentalização batismal apressada. Munidos da *Instrução* e da *Obediência* para a vida cotidiana de sua missão, os Doze embarcaram em Sanlúcar e Barrameda (província de Cádiz), comunidade autônoma da pobre Andaluzia, no dia 25 de janeiro de 1524, festa da conversão de São Paulo.

4. Os Colóquios

Os colóquios históricos tiveram certa informalidade e seu resultado, previamente determinado, era a conversão dos interlocutores indígenas. Com a redação dos “papéis e memórias” que documentam essas conversações entre líderes indígenas e franciscanos, e com a metodologia de Fray Sahagún que, em 1564, os encontrou e reconstruiu, os Colóquios suscitaram um grande interesse. Com a ordem de seu confisco pela coroa espanhola, que considerou a fala dos líderes indígenas perigosa, esses “papéis” caíram na clandestinidade, sendo redescobertos somente no início do século XX no Arquivo Secreto do Vaticano.

4.1. Cenário prévio aos Colóquios

Os Doze chegaram a San Juan de Ulúa, em Veracruz, porta de entrada para o México, no dia 13 de maio de 1524. A mando de Cortés, foram recebidos com muita festividade, porque seriam eles os responsáveis por atender ao pedido que, em 10 de julho de 1519, o conquistador expressou em sua primeira Carta-Relação à rainha Dona Joana e ao imperador Carlos V (cf. Cortés, 1963, p. 25). Na Carta datada de 30 de outubro de 1520, Cortés relata como, em um ataque preventivo e por sua ordem, “em poucas horas morreram mais de três mil homens” (Cortés, p. 50).

Na expectativa de querer cumprir a sua missão espiritual, os Doze caminharam descalços sessenta léguas até o México. Mendieta descreve como os *náhuas* se maravilharam com a simplicidade dos frades:

Y decían unos a otros: ¿Qué hombres son estos tan pobres? ¿qué manera de ropa es esta que traen? No son estos como los otros cristianos de Castilla. Y menudeaban mucho un vocablo suyo diciendo: motolinea, motolinea (*sic!*). Y uno de los padres llamado Fr. Toribio de Benavente preguntó a un español, qué quería decir aquel vocablo que tanto lo repetían. Respondió el español: Padre, motolinea quiere decir pobre ó pobres. Entonces dijo Fr. Toribio: Ese será mi nombre para toda la vida; y así de allí adelante nunca se nombró ni firmó sino Fr. Toríbio Motolinea (Mendieta, 1980, p. 211).

Quando os frades chegaram à Tenochtitlán, Cortés, seus chefes militares e autoridades civis, seguidos pelos indígenas, foram ao seu encontro, ajoelharam-se e beijaram as mãos dos franciscanos. Com certa ingenuidade, Mendieta continua:

Este celeberrimo acto está pintado en muchas partes de esta Nueva España [...] para eterna memoria de tan memorable hazaña, que fué la mayor que Cortés hizo, no como hombre humano sino como angélico y del cielo, por cuyo medio el Espíritu Santo obraba aquello para firme fundamento de su divina palabra (Mendieta, 1980, p. 211).

Ainda no fim do século XVI, quando Mendieta escreveu sua *História*, o mito do dux, enviado por Deus, continuava hegemônico na interpretação da história de salvação. Os povos indígenas, por serem os convertidos de última hora (cf. Bíblia, Salmo 59,7: *Convertentur ad vesperam*), foram considerados particularmente agraciados por Deus.

4.2. O evento dos Colóquios e sua documentação

Depois da chegada dos frades em Tenochtitlán, Cortés organizou algumas reuniões entre os doze franciscanos e representantes das autoridades tradicionais indígenas. Nelas, os religiosos explicavam a razão de sua vinda ser a conversão dos seus interlocutores indígenas ao cristianismo, enquanto mostravam os fundamentos da fé católica. Sobre isso, os sábios e sacerdotes astecas “respondem defendendo suas crenças ancestrais. Os Colóquios continuam durante vários dias até os astecas, que neste conflito teológico lutaram com determinação, se rendem ante os argumentos dos frades e aceitam o batismo” (Duverger, 1990, p. 7).

Alguns anos depois, anotações dessas conversações (“Colóquios”) foram organizadas em um livro por Fray Sahagún (1499?-1590). No reinado de Filipe II (1577), os escritos de Sahagún foram confiscados pela Coroa, que considerava seus conteúdos perigosos, por incitarem o reavivamento de antigos costumes e crenças astecas (cf. Suess, 2024, doc. 149 e 192). Bernardino de Sahagún chegou à Nova Espanha, como missionário, no ano de 1529. Desde a fundação do Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, em 1536, Sahagún, com fama de ser um bom conhecedor da língua asteca, ali trabalhou como professor. No ano 1564, portanto, 40 anos depois do evento dos Colóquios, Sahagún descobriu, muito provavelmente na biblioteca do Colégio, papéis de memórias em *náhuatl* tosco, dos Colóquios de 1524. Nesses papéis, encontrava também uma “*Doctrina Cristiana*”, igualmente em *náhuatl*. Com a ajuda de quatro colegas nativos e quatro anciãos, Sahagún reconstruiu o texto dos Colóquios de 1524 e os traduziu a um *náhuatl* mais polido e ao latim. Depois dessa reconstrução, organizou-os em dois livros, o primeiro em 30 capítulos, dos quais se conservou 14, e o segundo em 21 capítulos, que se perderam por completo. Somente nos anos 20 do século passado, o franciscano Pascual Saura descobriu partes desses manuscritos de Sahagún, em castelhano e *náhuatl*, no Arquivo Secreto do Vaticano, armário I, vol. 91, Código *miscelánea*, folio 26r. a 41v. As duas versões não coincidem. O título dos textos encontrados é:

Libro de los Colóquios y la Doctrina Cristiana, compuesto en *náhuatl* y castellano por Bernardino de Sahagún, en el que se refieren todas las pláticas, confabulaciones y sermones que hubo entre los Doce religiosos y los principales, y señores y sátrapas (*sic* por sacerdotes) de los indios, hasta que se rindieron a la fe de nuestro Señor Jesucristo y pidieron con gran insistencia ser bautizados (Gómez Cannedo, 1988, p. 65-70).

Dispomos hoje de uma edição desses 14 capítulos feita por Walter Lehmann (1949) e outra por Miguel León-Portilla, que contém: *edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas, que nos permiten concentrar-nos sobretudo nas respostas dos náhuatl* (León-Portilla, 1986). Nos capítulos de um a cinco recolhe-se a exposição dos Doze: a razão de sua vinda, a fé em um Deus único, em Cristo e na Igreja, como também a falsidade da religião dos astecas. Nos capítulos seis e sete, que correspondem a uma segunda reunião, constam a resposta dos líderes astecas, que afirmam não poder abrir mão de seus costumes e ritos. Também explicam o papel dos seus sacerdotes e sábios. Nos capítulos 8 a 12, os frades reiteram seus argumentos e acrescentam justificativas bíblicas de suas doutrinas, falam dos anjos caídos (demônios), que seriam os deuses adorados no México. Finalmente, nos capítulos 13 e 14 escutamos “novas explicações sobre a criação do mundo, até chegar ao dilúvio e a confusão das línguas” (León-Portilla, 1986, p. 22). Do restante dos textos temos somente os títulos. O que foi realmente dito nesses Colóquios não sabemos. Muito rápido e contra suas convicções e tradições, os astecas aceitaram o batismo.

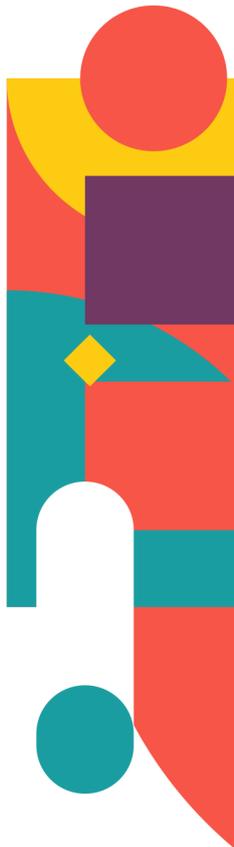
4.3. Considerações dos astecas

A voz resignada dos indígenas desses Colóquios, as escutamos, basicamente, nos capítulos seis e sete. Depois, uma introdução muito gentil, sincera e diplomática, a resposta dos líderes astecas se resume em poucas palavras (León-Portilla, 1986, p. 139-154):

(750) Nosotros, ¿qué es lo que ahora podremos decir?
Aunque obramos como señores,
somos madres y padres de la gente,
¿acaso aquí, delante de vosotros,
debemos destruir la antigua regla de vida?
¿La que en mucho tuvieron,
nuestros abuelos, nuestras abuelas,
la que mucho ponderaron,
la que mantuvieron con admiración
los señores, los gobernantes? [...]

Os astecas procuravam explicar como falavam ao “Doador da vida” e como se relacionavam com o “Dono do perto e do junto”. A destruição de sua cultura abalou profundamente sua autoestima. Em suas palavras, perguntavam a si mesmo e aos Doze:

(905) Somos acaso algo?
Porque sólo somos macehualuchos (“pobres do povo”),
somos terrosos, lodosos,
raídos, miserables,
enfermos, afligidos. [...]
(930) Vosotros dijisteis
que nosotros no conocíamos
al Dueño del cerca y del junto,
a aquél de quien son el cielo, la tierra.



Habéis dicho
que no son verdaderos dioses los nuestros.

Depois falavam dos ensinamentos dos ancestrais e do tempo bom que as tradições herdadas lhes proporcionavam:

(1005) Y ahora, nosotros,
¿destruiremos
la antigua regla de vida? [...]
(1035) Tranquila, pacíficamente,
considerad, señores nuestros,
lo que es necesario.
No podemos estar tranquilos,
y ciertamente no lo seguimos,
eso no lo tenemos por verdad,
aun cuando os ofendamos. [...].
(1050/1055) Haced con nosotros,
lo que queráis.
Esto es todo lo que respondemos,
lo que contestamos [...]
a vuestra reverenciada palabra,
oh señores nuestros.

Trinta anos mais tarde, em uma Relação de 20 de setembro de 1545, o dominicano Fray Domingo de la Anunciación descreve o que é voz corrente entre os indígenas: “Nunca durante o tempo de sua “infidelidade” tiveram tão excessivos tributos como agora têm, nem lhes foram exigidos tantos e tão grandes pagamentos de impostos como depois que se tornaram cristãos (Anunciación, 1554. *In*: Bataillon, 1976, p. 239).

5. Destruição da religião e alternativas possíveis

Ainda hoje, setores da Igreja justificam práticas missionárias violentas com o “espírito da época”. A isso, no entanto, contrapõe-se o fato de que cada época também oferece alternativas à margem da história oficial.

5.1. Resultado da destruição

Frei Bernardino de Sahagún, em sua “Relação etnográfica” de 1576 (cf. Suess, 2024, p. 211-218), que faz parte de sua “*Historia general de las cosas de Nueva España*”, apresenta uma autocrítica realista do projeto missionário, na qual a missão, como conquista espiritual com horizonte apocalíptico, estaria atrelada a uma conquista militar visando a incorporação de territórios e a exploração do trabalho indígena. Escreve Sahagún sobre os impasses e resultados dessa missão:

(9). Foi necessário destruir todas as coisas idolátricas, todos os edifícios idolátricos e também os costumes da república que estavam misturados com ritos de idolatria e acompanhados de cerimônias idolátricas, o que havia em quase todos os costumes que tinha a república com que se regia, e por este motivo foi necessário desbaratar tudo e pô-los em outra maneira de civilização que não tivesse nenhum vestígio de coisas de idolatria.

(10). Mas, vendo agora que esta maneira de civilização cria gente muito viciosa, de inclinações muito más e muito más obras, as quais os tornam odiosos a Deus e aos homens, e até lhes causam grandes enfermidades e vida breve, será preciso pôr remédio. A todos nós parece que a causa principal disto é a bebedeira [...]; se matam uns aos outros estando bêbados, e se maltratam por obras e palavras, e causam-se grandes dissensões na república (Suess, 2024, p. 212).

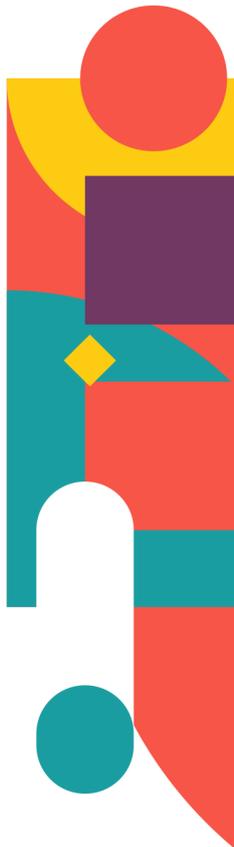
Sahagún coloca o dedo na ferida da missão colonial que exigiu a destruição da religião dos *náhuatl* e a redução de suas vidas ao estilo de vida dos pobres na Espanha.

5.2. Alternativas possíveis?

No final de suas conversações, ambas as partes, astecas e franciscanos, chegaram aos limites de suas consciências absolutas. Nessa situação, restavam duas soluções: a justaposição plural das duas posições ou a submissão de uma das duas pelo poder político-militar da outra. Em 1524, ainda estávamos longe das tentativas de descolonização do Vaticano II (1962-65) e do desenvolvimento de “uma cultura do encontro numa harmonia pluriforme”, da *Evangelii gaudium* (EG 220) do Papa Francisco (2013).

Invocação do espírito da respectiva época como justificativa de barbaridades é uma meia verdade. A consciência quinhentista de muitos autores esclarecidos desse mesmo período foi muito mais longe do que a tolerância missionária hegemônica. A consciência possível encontra-se, por exemplo, na consciência leiga de Michel de Montaigne (1533-1592) e Gil Vicente (1465-1536). De Gil Vicente, o jesuíta José de Anchieta aprendeu a arte de escrever Autos, porém não aprendeu o espírito crítico dele ante a sociedade feudal.

Michel de Montaigne era um contemporâneo do Frei Motolinía (1482-1569) e do Frei Bernardino de Sahagún (1500-1590), mas não caiu na cilada da destruição “necessária” de uma suposta mentira para salvar as aparências de uma suposta verdade. Em seus Ensaios, de 1580, Montaigne comenta os mais diferentes costumes e procura entendê-los a partir de sua lógica interna quando escreve: “Não são os bárbaros motivo de maior estranheza para nós do que nós para eles”. Montaigne opinava sobre os tópicos mais comentados da cultura tupinambá na Europa, como a antropofagia, a poligamia, a nudez, o ser guerreiro, e chega a uma conclusão surpreendente para a sua época: “Não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra” (Suess, 2024). Nós, conclui Montaigne, “os excedemos em toda sorte de barbaridades”. E os três índios que estiveram em Ruão, na França, estranharam,



segundo Montaigne, que “há entre nós gente bem alimentada, gozando as comodidades da vida, enquanto metades de homens emagrecidos, esfaimados, miseráveis mendigam às portas dos outros” (Suess, 2024). A sensibilidade humanista do “leigo” Montaigne foi além da compreensão dos missionários quinhentistas que pensaram o mundo como extensão monocultural da hegemonia ibérica. Eis o dilema da Igreja missionária e de sua catequese na época colonial: a dissociação entre amor, conhecimento e reconhecimento. Não basta ser pobre e abnegado. É preciso também ser despojado, corajoso, lúcido e verdadeiramente inspirado pelo Evangelho.

6. Epílogo: Desmontar a tragédia anunciada

A incompatibilidade entre boa vontade, autenticidade e imaginário cultural dos franciscanos, por um lado, e o choque com a identidade e a herança ancestral do imaginário do outro apontam, no interior do sistema colonial, para a impossibilidade de uma convivência harmoniosa. Em cada época, a ingenuidade de poder salvar almas independentemente das condições econômicas, culturais e políticas, ou contra a sua própria vontade, desencadeou guerras ideológicas ou submissão, às vezes, simulada e traumática de uma das partes. Ainda hoje há microrregiões onde essas contradições, entre a ideologia de um cristianismo fundamentalista e os condicionamentos de sua base material, são apenas difusamente percebidos ou até negados.

Por conseguinte, mesmo sendo a missão, antes ou concomitantemente, uma tarefa *ad extra* (*ad gentes*), ela será sempre uma tarefa interna, uma luta pela reta interpretação do Evangelho, por sua descolonização e desideologização nas respectivas Igrejas que vivem temporalidades heterogêneas entre pré-modernidade, modernidades difusas ou pós-modernidade.

Há poucos anos, foi publicado um livro escrito pelo xamã yanomami Davi Kopenawa e o antropólogo francês Bruce Albert (Kopenawa; Albert, 2015), no qual o antropólogo registra, como um Sahagún redivivo, as narrativas que escutou de Kopenawa por mais de 30 anos. O livro dá voz ao sofrimento e às tentativas de colonização dos yanomami hoje, e, como tal, é uma contribuição à verdade que nasceu da escuta.

Davi Kopenawa nasceu por volta de 1956, em Marakana, grande casa comunal situada na floresta tropical, no norte do Brasil, próximo à fronteira com a Venezuela. Os primeiros não indígenas que Kopenawa chegou a conhecer foram pastores da Missão Novas Tribos de Igrejas sumariamente qualificadas como protestantes da Inglaterra, dos Estados Unidos e do Canadá. Kopenawa conta: “Pastor chegou com mulher e filho, aprendeu nossa língua e começou a dar aula de religião e ler Bíblia em yanomami, mas a gente não conseguia entender” (Kopenawa, p 35 2012). Quando Kopenawa percebeu que o pastor queria colocar o evangelho e a catequese no lugar do pajé, começou a sua resistência: “A catequese era para acabar com os mitos, a cosmologia e o modo de ser yanomami” (Kopenawa, 2012). A conversão proposta pelo pastor era a desapropriação de sua medicina, religião e identidade. Como poder-se-iam defender contra as epidemias introduzidas pelos 40 mil garimpeiros de ouro e diamantes que invadiram seu território? Depois de uma campanha internacional por longos anos, Davi e seus aliados conseguiram, em 1992, a demarcação e homologação da Terra Indígena Yanomami. Hoje, Kopenawa é xamã (pajé) yanomami, faz curas e realiza

rituais. Em várias ocasiões, o xamã Kopenawa fala, iluminado em sonho, da ameaça comum do mundo indígena pelo mundo não indígena:

Nós, habitantes da floresta [...] temos poucos bens e estamos satisfeitos assim. Não queremos possuir grandes quantidades de mercadorias. [...]. Então, a nós basta o pouco que temos. [...]. Os espíritos do céu que chamamos hutukarari ainda estão segurando seu peito longe de nós. Porém, mais adiante, depois que eu e os outros xamãs morrermos, talvez sua escuridão desça sobre nossas casas e, então, os filhos de nossos filhos não verão mais o sol (Kopenawa; Albert, 2015, p. 419s).

A teologia yanomami poderia ser também o aprendizado do Colóquio de Tlatelolco para o século XXI. A escuta do outro é sempre um convite para mudar o estilo de vida e ampliar o horizonte do ouvinte. A verdade não se encontra somente no retrovisor do passado, mas também na revelação do futuro e no realismo da esperança, pois, tanto quanto o passado, o futuro e a esperança têm raízes ancestrais. Hoje, os desafios dos “Colóquios de Tlatelolco” continuam: são ecumênicos e inter-religiosos, enquanto denominações religiosas continuam com a afirmação de seu monopólio salvífico. O xamã yanomami não dissocia a solidariedade da diversidade humana, não dissocia a sina de seu povo da sina do restante da humanidade. *Fratelli Tutti* lembrou o Papa Francisco em sua Encíclica de 2020. Todos serão arrastados pela mesma catástrofe, a não ser que se compreenda que o respeito pelo outro, por suas crenças, seus ritos e territórios, é a condição de sobrevivência de cada um. O desafio permanece: navegar juntos, com autenticidade do próprio credo, entre os excessos de um zelo missionário marcado pela intolerância religiosa e o relaxamento desse zelo no relativismo, como praga do vale tudo.

7. Referências

Anunciación, Domingo de la. Relación acerca del tributar de los indios. In: Bataillon, Marcel. Estudios sobre Bartolomé de Las Casas. Barcelona: Ed. Península, 1976.

Bataillon, Marcel. Estudios sobre Bartolomé de Las Casas. Barcelona: Ed. Península, 1976.

Baudot, Georges. Utopía e historia en México: Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569). Madrid: Espasa-Calpe, 1983.

Benz, Ernst. Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 50, Stuttgart, 1931, p. 24-111.

Benz, Ernst. Die Kategorien der religiösen Geschichtsdeutung Joachims. In: Zeitschrift für Kirchengeschichte, 51, Stuttgart, 1932, p. 415-455.

Catalá Sala, Jose; Reyes Vilchis, Jaime. Apocalíptica española y empresa misional en los primeros franciscanos de México. In: Revista de Indias, 1985, vol. XLV, n. 176, 421-447.

Cortés, Hernán. Cartas y documentos. México: Ed. Porrúa, 1963, p. 3-32.

Cuevas, Mariano. Documentos inéditos del siglo XVI. México: Ed. Porrúa, 1975.

Doran, Robert. Pensamento apocalíptico após o 11 de setembro – entrevista a René Girard, in: Comunicação & Cultura, nº 11, 2011, p. 159-173.

Duverger, Christian. La conversion de los indios de la Nueva España: Texto dos Colóquios dos Doze, compilado por Bernardino de Sahagún. Quito: Ed. Abya-Yala, 1990.

Fiore, Joaquín de. Concordia Novi ac Veteris Testamenti. Venecia, 1519. Frankfurt a.M.: Minerva, 1964.

Fiore, Joaquín de. Expositio in Apocalypsim (com Liber introductorius in Apocalipsis). Venecia, 1527. Reedição fac-símile, Frankfurt: Minerva, 1964.

FRANCISCO, Papa. Exortação Apostólica Evangelii Gaudium: Sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual (EG). São Paulo: Paulus, 2013.

Gómez Canedo, Lino. Pioneros de la Cruz en México: Fray Toribio de Montolinía y sus compañeros. Madrid: La Editorial Católica, 1988, 65-70.

Kopenawa, Davi; Albert, Bruce. A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami. Prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. 3ª Edição, São Paulo: Ed. Cia das Letras, 2015.

Kopenawa, Davi; Entrevista de Davi Kopenawa Yanomami. Revista Trip, vídeo publicado em 13 de julho de 2012. Disponível em: <http://revistatrip.uol.com.br/revista/212/paginas-ne-gras/davi-kopenawa-yanomami.html#10>. Acesso em 02.05.2025.

Lehmann, Walter. Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft: Wechselreden indianischer Vornehmer und spanischer Glaubensapostel in Mexiko 1524. Spanischer und mexikanischer Text mit deutscher Übersetzung. Stuttgart: Kohlhammer, 1949.

León-Portilla, Miguel. Los diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas. Edición Facsimilar: Universidad Nacional Autónoma (UNAM) / Fundación de Investigaciones Sociales, AC, 1986.

Löwy, Michael. Walter Benjamin: Aviso de incêndio, uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". São Paulo: Boitempo, 2005.

Lubac, Henri de. La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore. Vol. I: De Joaquín a Schelling. Madrid: Encuentro Ediciones, 1988.

Maravall, José Antonio. La utopia politico-religiosa de los franciscanos en Nueva España. Estudios Americanos: Revista de síntesis e interpretación. Vol. 1, nº 2, Sevilla, 1949, p. 199-227.

Mendieta, Gerónimo de. Carta del Padre Fray Gerónimo de Mendieta al Padre Comisario



General Fray Francisco de Bustamante. In: Cartas de Religiosos de Nueva España (1539-1594). Nueva Colección de Documentos para la Historia de México. México, D.F.: Salvador Chavez Hayhoe, 1941.

Mendieta, Gerónimo de. História Eclesiástica Indiana (1596). México: Biblioteca Porrúa, 1980.

Meseguer Fernández, Juan. Contenido misionológico de la Obediencia y Instrucción de Fray Francisco de los Ángeles a los Doce Apóstoles de México (Apéndice de documentos em latín). In: The Americas. Vol. 11, nº 3, jan. 1955, p. 473-500.

Motolinía, Toribio de. Carta, México, 15 de mayo de 1550. In: Cuevas, Mariano. Documentos inéditos del siglo XVI. México: Biblioteca Porrúa, 1975, p. 235-242.

Phelan, John Leddy. The millennial kingdom of the franciscans in the new world. 2ª Ed., California: University of California Press Berkeley and Los Angeles, 1970.

Richard, Robert. La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523/1524 a 1572. México: Ed. Fondo de Cultura Económica, 1986.

Sahagún, Bernardino de. Historia general de las cosas de Nueva España. 4 Volumes, México: BP 8-11, 1981.

Sahagún, Bernardino de. Relación etnográfica sobre la degeneración de la disciplina y de las costumbres indígenas causada por la destrucción de sus idolatrías. In.: Suess, Paulo (org.). A conquista espiritual da América espanhola: 200 documentos – Século XVI, 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2024.

Suess, Paulo (org.). A conquista espiritual da América espanhola: 200 documentos – Século XVI, 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2024.

Suess, Paulo (org.). La conquista espiritual de la América Española: Doscientos documentos del siglo XVI. Quito: Abya-Yala, 2002.

Suess, Paulo. Bekehrungsauftrag und Conquista: Zur missionarischen Identität und Legitimität gestern und heute. In: Sievernich, Michael; Camps, Arnulf; Müller, Andreas; Senner, Walter. Conquista und Evangelisation: Fünfhundert Jahre Orden in Lateinamerika. Mainz: Grünewald, 1992, p. 201-222.

Zavala, Silvio. La utopia de Tomás Moro en la Nueva España y otros ensayos. México: Ed. Antigua Librería Robredo, de J. Porrúa, 1937.

Recebido: 30/04/2025

Aprovado: 28/05/2025



