

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL**

ANDERSON ROBERTI DOS REIS

**A COMPANHIA DE JESUS NO MÉXICO:
EDUCAÇÃO, BOM GOVERNO E GRUPOS LETRADOS
(SÉCULOS XVI-XVII)**

Versão Corrigida

**São Paulo
2011**

ANDERSON ROBERTI DOS REIS

A Companhia de Jesus no México:
educação, bom governo e grupos letrados
(séculos XVI-XVII)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História Social do Departamento de História
da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências
Humanas da Universidade de São Paulo para a
obtenção do título de Doutor em História.

Orientadora:
Profa. Dra. Janice Theodoro da Silva

Versão corrigida

De acordo:
Profa. Dra. Janice Theodoro da Silva

São Paulo
2011

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

REIS, Anderson R. dos. **A Companhia de Jesus no México: educação, bom governo e grupos letrados (séculos XVI e XVII)**. Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em História.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____ Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

RESUMO

REIS, Anderson R. dos. **A Companhia de Jesus no México: educação, bom governo e grupos letrados (séculos XVI e XVII)**. 2011. 280 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

Esta tese pretende analisar as particularidades que envolveram a organização da viagem, a instalação e o início das missões da Companhia de Jesus no México a partir de 1572. Tendo em vista a dedicação dos jesuítas à educação e às atividades urbanas durante as três primeiras décadas após a sua chegada, o presente estudo examina os fundamentos que nortearam os projetos de ensino nos colégios da Ordem na capital do vice-reino. Parte-se da premissa que aqueles religiosos compartilhavam certa noção de “bom governo” que embasava suas práticas educativas e missionárias. Valendo-se de tal princípio, propõe-se aqui uma reflexão a respeito da participação e influxo dos jesuítas na sociedade mexicana dos séculos XVI e XVII por meio de suas atividades cidadinas, como jurisconsultos, e colegiais, como professores e formadores de grupos letrados.

Palavras-chave: Companhia de Jesus; México; Educação; América Colonial.

ABSTRACT

REIS, Anderson R. dos. **The Society of Jesus in Mexico: education, good government and literate groups (16th and 17th centuries)**. 2011. 280 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

This thesis aims to analyze the peculiarities involved in the organization of the trip, the installation and the beginning of the missions of the Jesuits in Mexico since 1572. Given the dedication of Jesuit towards education and urban activities during the first three decades after their arrival, this study examines the rationale that guided the teaching projects in their *colegios* in the capital of the viceroyalty. We start with the premise that those religious shared a certain notion of “good government” that supported their educational and missionary practices. Drawing on this principle, we propose here a reflection on the participation and influence of the Jesuits in Mexican society in the sixteenth and seventeenth centuries through their urban activities, as lawyers, and collegians, as teachers and forgers of literate groups.

Key-words: Society of Jesus; Mexico; Education; Colonial America.

AGRADECIMENTOS

À Profa. Dra. Janice Theodoro da Silva, antes de qualquer coisa, pela acolhida na USP e pela orientação precisa e paciente: muito obrigado! Só quem teve a oportunidade de trocar ideias com a Janice sabe o quanto uma conversa pode ser inspiradora. E imaginar que perdi a conta das vezes em que me reuni com ela para bater papo. Sinto-me privilegiado por ter sido seu aluno e compartilhado a elaboração deste trabalho com ela. Cabe lembrar, contudo, que os possíveis defeitos desta tese são de minha responsabilidade.

Aos doutores Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron e José Alves de Freitas Neto pelas valiosas críticas e sugestões feitas no exame de qualificação. Tive a sorte de contar com leituras rigorosas e arguições elegantes. Aproveito, também, para agradecer ao Zeron pela generosidade de ter compartilhado alguns livros sobre os jesuítas na América que, sabemos, só ele possui. E ao Zé Alves, parceiro em numerosos “projetos e utopias”, três palavras que conseguem apenas resumir a minha gratidão: muito obrigado, amigo!

Ao Prof. Dr. Leandro Karnal pela amizade e interlocução ao longo dos últimos oito anos. Boa parte do meu interesse pelo estudo da Companhia de Jesus no México se deve às diversas vezes em que conversamos sobre as trajetórias da evangelização na América. O Karnal também é dono de uma riquíssima biblioteca – muitas vezes desfalcada em razão dos longos empréstimos que fiz. *Mea culpa...* E muito obrigado!

Nos últimos cinco anos, tive a oportunidade e o prazer de conhecer diferentes pessoas que colaboraram para a realização desta tese. A todos sou muito grato. Ao Prof. Dr. Jean-Claude Laborie, da *Université Jean-Moulin – Lyon 3*, pelas ideias propostas ainda na fase inicial da pesquisa. Ao Prof. Dr. Federico Navarrete Liñares, da *Universidad Nacional Autónoma de México*, e a sua esposa, Edith Llamas, da *Universidad Iberoamericana*, pelo auxílio e dicas ao longo do período em que estive no México para pesquisar. Por intermédio de Edith Llamas, conheci o Prof. Dr. Alfonso Mendiola Mejía e o Pe. Rafael Ignacio Rodríguez Jiménez, S. J., que me franqueou o acesso ao *Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús* na Cidade do México. Por fim, agradeço à Profa. Dra. Antonella Romano, do *European University Institute, Florence*, pelas sugestões oferecidas durante curso ministrado na Universidade de São Paulo, em agosto de 2009.

Os amigos que ganhei no período da pós-graduação compensaram as longas jornadas de estudo (quase sempre solitário) e as agruras da pesquisa acadêmica e da burocracia universitária. Com eles, dividi não apenas o transporte e as diárias em viagens e congressos, mas também sonhos e ideias. Por isso, agradeço ao Duda (que alguns teimam em chamar de Luiz Estevam) pelo companheirismo e pelos projetos que partilhamos nos últimos anos. Saudades, meu caro, de nossa estada no México e das infinitas conversas regadas a *rock'n'roll*. O Marcus Vinícius, outro integrante da trupe que foi ao *México mágico* em 2007, é um dos caras mais engraçados que conheci, daqueles que dão leveza até mesmo a visita a um *archivo*. Obrigado, Marquinhos, por nossas conversas e pelo convívio, com os quais aprendi bastante. O Luís Guilherme Kalil também é da turma daqueles que, apesar de sérios, fazem rir e com quem vale a pena conversar, de política a futebol. Valeu, Kalil! Estamos juntos...

À Profa. Cida Basílio, do Grupo Drummond, que compreendeu o meu afastamento das salas de aula ao longo dos anos nos quais minha pesquisa foi financiada. Obrigado pela atenção e generosidade.

À Carô Murgel, pelo auxílio com as questões operacionais na Unicamp durante os meses em que redigi a tese. Sem seu traquejo e espírito prático para resolver impasses, eu teria enlouquecido antes do ponto final.

Aos amigos de toda hora, que, de tão presentes nos últimos anos, são a família de que não abro mão: Andrezão, Edu, Fábio, Joel, Márcio, Montanha, Piuí, Rodrigo, Will, Zé Cláudio... “Gente da melhor qualidade”. Ao Rafael, que também é desta estirpe, pelas constantes palavras de apoio e pelas discussões sobre a “contemporaneidade” que sempre me fizeram pensar e ir além.

À rapaziada do futebol, que nem parece varziano tamanha a organização. Para não correr o risco de, traído pela memória, ser injusto, estendo o meu “muito obrigado” a todo o pessoal do Porto (V. Galvão) e do Raízes (Jd. Cabuçu) pela amizade e camaradagem às quartas e aos domingos, chova ou faça sol. Eles me chamam de “professor”, mas, em geral, quem aprende sou eu.

À Maíra, com quem partilhei os meus segredos nos últimos anos. Obrigado pelo carinho, amor e compreensão, linda! Pessoas especiais, como ela, têm “linhagem”. O Favali, a Ivete e o Johnny são sinônimos de encontros divertidos, regados a bom papo, *bohemia* e, o principal, carinho. *Gracias, amigos...*

Faltam-me palavras para descrever a minha gratidão à D. Maria, minha mãe. Talvez dizer que agradeço por tudo seja o mais simples e adequado a fazer aqui, ciente de que “tudo” é ainda insuficiente para externar o quanto devo a ela. Se pude seguir adiante e alcançar meus objetivos é porque sei que posso contar com ela para o que der e vier. Muitíssimo obrigado, mãe!

À Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo financiamento desta pesquisa durante três anos. A bolsa e a reserva técnica me deram a tranquilidade de que precisava para fazer a tese e participar de reuniões acadêmicas. Obrigado.

*À memória da tia Avelina, que, de tão próxima,
foi muitas vezes minha segunda mãe.*

[...]
Porque sei que o tempo é sempre o tempo
E que o espaço é sempre o espaço apenas
E que o real somente o é dentro de um tempo
E apenas para o espaço que o contém
Alegro-me de serem as coisas o que são
E renuncio à face abençoada
E renuncio à voz
Porque esperar não posso mais
E assim me alegro, por ter de alguma coisa edificar
De que me possa depois rejubilar

T.S. Eliot, *Quarta-feira de Cinzas*, 1930.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
PARTE I – RECORTES HISTORIOGRÁFICOS	24
CAPÍTULO 1 – RUPTURAS E CONTINUIDADES: REFLEXÕES E INTERPRETAÇÕES SOBRE A HISTÓRIA ECLESIASTICA NA NOVA ESPANHA	25
A construção da ruptura.....	26
Outros ângulos, novas perspectivas.....	38
Sobre a ruptura e a Companhia de Jesus.....	51
PARTE II – A COMPANHIA DE JESUS NO MÉXICO	56
CAPÍTULO 2 – O CONCERTO DA VIAGEM E A INSTALAÇÃO NO VICE-REINO	57
Os jesuítas requisitados na Nova Espanha antes de 1572.....	57
Amarrando os fios.....	67
Rumo ao México.....	76
CAPÍTULO 3 – IMPASSES NA PROVÍNCIA MEXICANA: COLÉGIOS OU MISSÕES?	91
As circunstâncias mexicanas.....	104
PARTE III – EDUCAÇÃO E BOM GOVERNO	111
CAPÍTULO 4 – OS JESUÍTAS E O BOM GOVERNO NO MÉXICO	112
Os sentidos do bom governo.....	114
Os significados do bom governo nas Índias.....	120
Aspectos da organização jurídica na Nova Espanha.....	131
Os jesuítas como jurisconsultos.....	135

CAPÍTULO 5 – <i>LETRAS Y VIRTUDES</i> NOS COLÉGIOS JESUÍTAS	157
Aspectos da educação na Nova Espanha.....	158
As latinidades nos colégios jesuítas do México.....	170
PARTE IV – EDUCAÇÃO JESUÍTICA E UNIVERSO LETRADO	193
CAPÍTULO 6 – OS JESUÍTAS E A FORMAÇÃO DE GRUPOS LETRADOS NO MÉXICO	194
<i>A Ciudad Letrada</i> : contribuições para um debate.....	195
Os egressos de San Ildefonso nos séculos XVI e XVII.....	205
CONCLUSÃO	222
FONTES E BIBLIOGRAFIA	229
APÊNDICE	265

INTRODUÇÃO

As missões jesuíticas são, decerto, um dos temas mais estudados pelos historiadores interessados em história moderna e/ou no período colonial do continente americano. Contudo, poucos trabalhos monográficos foram escritos em língua portuguesa sobre a Companhia de Jesus na Nova Espanha, vice-reino que, junto com o Peru, ocupou um lugar central entre as regiões que atraíram a atenção dos pesquisadores estrangeiros. A fim de contribuir com as reflexões mais amplas a respeito da presença jesuítica na América, esta tese tem por objetivo analisar as particularidades da chegada, da instalação e das missões dessa ordem religiosa no México¹ entre o final do século XVI e o início do XVII. E, mais especificamente, o presente estudo pretende examinar as questões ligadas à educação e às atividades urbanas a ela relacionadas.

Desde sua fundação, a Companhia havia se lançado em várias direções do globo: da Europa, passando pela Ásia e África, até a América. No continente americano, porém, os domínios espanhóis permaneceram desconhecidos dos padres até meados dos anos 1560, quando os religiosos iniciaram as primeiras missões na Flórida (1566), seguidas pela instalação no Peru (1568) e no México (1572). Se considerarmos que essas regiões eram povoadas por leigos e missionários havia pelo menos quatro décadas, e que a Companhia de Jesus se estabelecera na América portuguesa em 1549, poderemos concluir que se tratava de uma chegada “tardia” da Ordem. Da curiosidade sobre esse “atraso”, principalmente no caso mexicano, nasceram os primeiros interesses pelo tema desta pesquisa. Afinal de contas, logo após a “conquista” de Hernán Cortés, sucessivas levas de espanhóis e de outros estrangeiros desembarcaram na Nova Espanha, acompanhados por religiosos de diversos ramos. Os franciscanos, por exemplo, estavam no México desde 1523, pioneirismo que dividiram com dominicanos (1526) e agostinianos (1533).

A instalação dos jesuítas no México em 1572 foi marcada por algumas particularidades. Em primeiro lugar, havia uma questão de natureza espacial: onde fixar residência, considerando a presença dos demais grupos religiosos que já se encontravam

¹ A utilização do termo “México” neste estudo refere-se à cidade que se tornou a capital do vice-reino da Nova Espanha durante o período colonial.

naquela cidade? Não se tratava de falta de opções ou de *solares*² disponíveis, mas de uma negociação que envolvia os interesses das ordens religiosas pioneiras, dispostas a manter suas áreas de influência na capital do vice-reino – muitas delas delineadas desde os anos 1520. Em segundo lugar, o começo efetivo das missões era dificultado por determinados obstáculos iniciais: se o México estava povoado por religiosos, por onde começar as atividades pastorais? Em geral, a leitura de qualquer manual de história eclesiástica novo-hispânica nos permite saber que a resposta a essa pergunta enfatizou a dedicação dos jesuítas à educação dos jovens crioulos da capital e às missões entre os indígenas nas regiões ao norte do vice-reino.

A terceira especificidade que caracterizou a acomodação da Ordem após 1572 refere-se justamente à ocupação principal dos padres. Em menos de uma década, os jesuítas eram responsáveis por quatro *convictorios*, abrigos de jovens estudantes no México, e ministravam aulas de gramática latina, humanidades, retórica, artes e teologia no Colégio Máximo – e em outros colégios fundados em cidades vizinhas. A maior parte dos religiosos da Companhia de Jesus na Nova Espanha desempenhava funções vinculadas à vida citadina e à educação dos adolescentes e jovens crioulos nos colégios. Diferentemente das demais ordens mendicantes, os jesuítas começavam seu apostolado nas áreas centrais, urbanizadas e tomando como ponto de partida a organização de uma rede de colégios. A experiência acadêmica dos padres que chegaram sucessivamente ao México, muitos deles notáveis teólogos provenientes dos principais colégios da Ordem ou de universidades europeias, certamente contribuiu para a expansão das atividades educativas em detrimento das missões entre os indígenas. Se pretendemos, pois, compreender como a Companhia chegou ao México e se instalou nessa capital, devemos examinar o processo que resultou nessa escolha inicial.

Há, por fim, outra particularidade que envolveu a gênese dos projetos missionários jesuíticos no México. Trata-se da proximidade temporal entre a chegada da Ordem e outros eventos ligados à organização eclesiástica novo-hispânica. Entre outros acontecimentos, convém sublinhar a instalação do Tribunal do Santo Ofício (1571), a nomeação do diocesano Pedro Moya de Contreras ao arcebispado (1573) e a reiteração do *Real patronato* (1574) por Felipe II, que também enviou cronistas oficiais ao vice-reino e confiscou alguns relatos elaborados por frades franciscanos em 1577. Como veremos

² Conforme seus usos no período colonial, o termo *solar* pode indicar tanto o terreno quanto a própria edificação.

adiante, interpretou-se com frequência que a presença dos jesuítas coincidia com o surgimento de um novo “projeto”, evidenciado por aqueles eventos. Desse modo, a instalação da Companhia no México inseria-se no panorama mais amplo das mudanças de planos capitaneadas pela Coroa espanhola, que, alegando as cláusulas do Padroado, interferia cada vez mais na administração da Igreja.

Observando esses pormenores, podemos esboçar o seguinte quadro, sobre o qual nos debruçaremos a fim de oferecer contornos mais precisos. Após desembarcar em San Juan de Ulúa, os jesuítas dedicaram-se inicialmente às atividades nos colégios e, apenas em pequena escala, às missões entre os indígenas em razão de sua chegada “tardia” ao México, cuja Igreja havia sido estruturada pelas ordens mendicantes, mas enfrentava um período de mudanças que apontavam o enfraquecimento do clero regular. Essa afirmação sintetiza o consenso que pretendemos examinar, em detalhe, ao longo deste estudo. Isto é: os argumentos que sugerem a coincidência entre a presença jesuítica e o surgimento de um novo projeto para a Igreja novo-hispânica; os motivos que impulsionaram e viabilizaram a viagem daqueles religiosos ao México em 1572; as razões que conduziram os padres sobretudo para os colégios, em detrimento das missões durante as primeiras décadas; e os sentidos e os impactos da educação administrada pela Companhia de Jesus.

A HIPÓTESE, O RECORTE E AS PRINCIPAIS FONTES

Tendo em vista as particularidades que nos motivaram inicialmente, formulamos a hipótese ampla que dá corpo a este estudo e que foi desdobrada nas quatro partes que compõem a tese. Qual seja: a educação jesuítica no México e as atividades urbanas a ela relacionadas na transição do século XVI para o XVII não se restringiam a projetos e interesses da Coroa, mas decorriam, também, de circunstâncias e demandas locais próprias da organização eclesiástica novo-hispânica. Nesse sentido, os ministérios ligados ao ensino e às obras de misericórdia e reconciliação significavam a primeira participação da Companhia de Jesus na sociedade mexicana, não para pôr em marcha um projeto previamente estabelecido, mas para conformar uma noção de bom governo, entendido como um conjunto de normas, valores e práticas morais que deveriam conduzir os homens ao bem comum.

Com base em tal premissa, quisemos enfrentar o debate sobre os resultados iniciais da presença jesuítica no México, sobretudo em razão da dedicação dos padres à

educação e às “missões urbanas”. Embora se tenha anunciado, faz algum tempo, que já é hora de evitar a radicalização da oposição entre “jesuitismo” e “antijesuitismo”³, parece-nos que parte da produção historiográfica sobre a presença da Companhia no México continuou pendendo para um lado ou outro nas últimas décadas, renovando interpretações consagradas ou por literaturas apologéticas ou detrativas. Estamos nos referindo tanto a estudos que vincularam as missões jesuíticas à regeneração moral da Igreja e às bases da formação da nação mexicana (CUEVAS, 1992) como àquelas leituras que tenderam a conceber a presença da Ordem no vice-reino como uma extensão das medidas repressoras da Coroa (CHOCANO MENA, 2000b). Veremos, ao longo deste estudo, exemplos de uma e outra vertente.

O recorte temático do item “bom governo” para examinar a fundação dos colégios jesuíticos no México pareceu-nos duplamente adequado para tal tarefa. Em primeiro lugar, porque se tratava de um termo cujo uso era corrente entre os religiosos nos séculos XVI e XVII. Notamos que, a despeito das diferentes apropriações daquela expressão na Nova Espanha, o “bom governo” apareceu sempre vinculado ao exercício de governança que tinha por objetivo último alcançar o bem comum. Ou seja, a governança resultava de uma prática moral que visava à tranquilidade pública, às soluções justas e à salvação da alma – e não de um exercício tautológico do poder, para utilizar a expressão de Michel Senellart (2006).

Em segundo lugar, porque a noção de “bom governo”, do modo como a definimos, é polissêmica e não está atrelada a um juízo de valor. Se afirmamos, por exemplo, que as atividades jesuíticas nos colégios organizavam-se com base na ideia de “bom governo”, não estamos sustentando que elas eram boas. De outro modo, ao procedermos assim, argumentamos que elas partiam da premissa de que aquela ação (a instrução dos jovens nas escolas) conduziria os sujeitos envolvidos à realização do bem comum por meio de soluções justas e virtuosas aos impasses da vida em sociedade. Entretanto, conforme observamos, nem sempre houve consenso a respeito do que era o

³ José Ignacio Palencia decretou o fim das abordagens apologéticas. E o fez, curiosamente, num artigo que integra a coleção dirigida por Manuel Ignacio Pérez Alonso (1975), por ocasião das comemorações dos quatro séculos de *labor cultural* dos jesuítas no México: “Ha pasado ya el tiempo de la historiografía apologética, sea elegía, panegírica, o épica; sólo la crítica en cuanto es un esfuerzo consciente por trascender el nivel de la crónica, nos permite, a la vez que rescatar, en cuanto posible, el pasado, apropiarnos de alguna manera de él, y asumir el presente de un modo consciente con proyección al futuro [...]” (PALENCIA, 1975, p. 379). No tomo 120 da *Revue de Synthèse*, Pierre-Antoine Fabre e Antonella Romano (1999) fazem um balanço bibliográfico e refletem sobre a posição dos historiadores frente às leituras mais apologéticas ou mais críticas à Companhia de Jesus.

bem comum em determinadas situações. Questionava-se, por exemplo, se a defesa da legitimidade dos *repartimientos*, com os quais se prorrogava o trabalho compulsório dos indígenas, era uma medida relativa ao bom governo. A resposta dependia da forma pela qual se vinculava, necessariamente, o repartimento à realização do bem público. Outra indagação possível dizia respeito à estrutura legal: desobedecer a uma lei qualquer, adaptando-a a circunstâncias específicas, indicava a boa governança? Caso essa “infração” implicasse o ajuste em busca da solução adequada e do bem comum à situação, a resposta poderia ser positiva.

Assim, ao escolher o “bom governo” como porta de entrada para a reflexão sobre a presença da Companhia de Jesus no México, optamos por valorizar a lógica que era própria àqueles religiosos, bem como as tensões que resultavam das disputas em torno dos sentidos cabíveis a cada termo utilizado na definição daquela ideia. Distanciamos-nos, portanto, das interpretações que relacionaram indistintamente as iniciativas jesuíticas, sobretudo aquelas desenvolvidas no âmbito da educação, aos interesses da Coroa espanhola, da Igreja, do vice-rei, do bispo ou de qualquer outro “projeto” definido de modo prévio. O bem comum almejado poderia coincidir muitas vezes com o “bem da monarquia”, com o “zelo pela Fazenda Real”, como ressaltou Mario Góngora (1951). Em outras ocasiões, entretanto, ele poderia ser diferente ou mesmo contrário, conforme se notou nas diversas circunstâncias em que os interesses se opuseram no vice-reino, provocando atritos entre jesuítas, bispos e vice-reis.

A utilização dessa lógica da governança também nos permite sugerir outras leituras a respeito do universo letrado que se vinculava e, em muitos casos, se originava nas redes de colégios e seminários da Companhia. Seguindo a trilha do “bom governo”, podemos indagar acerca da relação entre o ensino jesuítico, os jovens egressos e seus destinos profissionais, a fim de refletir sobre o impacto da educação administrada pela Ordem no México. E, nesse passo, a análise dos fundamentos da formação desses jovens talvez seja tão relevante quanto a apreciação de suas carreiras e suas possíveis inserções na administração pública do vice-reino. Independentemente de seu destino profissional, o jovem instruído nas *clases* da Companhia havia compartilhado, por anos, certo conjunto de saberes responsáveis por sua formação em sentido lato. Logo, podemos sugerir que se observem os vínculos entre a educação jesuítica e os grupos letrados no México menos pelo ângulo das “elites”, políticas, econômicas ou intelectuais, e mais pela senda dos “operários”, aqueles sujeitos que, apesar de não ocuparem postos nos altos escalões do

governo, contribuíram para a governança por meio da participação em diferentes corporações⁴.

O recorte cronológico mais amplo deste estudo está enunciado em seu título: séculos XVI e XVII. Dedicaremos, no entanto, maior atenção ao período que vai de 1572 à década de 1600, quando a Companhia de Jesus se institucionalizou no vice-reino após a fundação dos principais colégios no México, da Casa Professa e das residências e missões pelas regiões norte e noroeste da Nova Espanha. Pouca coisa mudou em relação à organização “geográfica” e institucional da Ordem no decorrer do século XVII. Como em muitas ocasiões nossa argumentação retroage às décadas anteriores a 1570 e avança até o final dos Seiscentos, optamos por apontar no título o recorte mais amplo, embora devamos ressaltar que não examinamos, ano por ano até 1700, todos os processos relativos às missões jesuíticas ou a suas atividades educativas. O título da pesquisa também aponta para os limites geográficos da tese: abordaremos basicamente as ações dos padres no México, capital e sede das principais instituições políticas e eclesiásticas do vice-reino.

Para atender à hipótese e aos recortes definidos, utilizamos principalmente quatro conjuntos documentais: o jesuítico, composto pela correspondência trocada entre os padres e por outros papéis ligados à organização da Ordem; o das crônicas religiosas; o das cartas, documentos e memoriais diversos, referentes à administração política e eclesiástica do vice-reino; e, por fim, uma relação de alunos egressos do colégio de S. Ildefonso elaborada pelo Dr. Félix Osoreo no início do século XIX. Isolada ou simultaneamente, esses grupos documentais sustentam as reflexões elaboradas nas partes que compõem esta tese, conforme se poderá perceber.

AS PARTES DA TESE

Esta pesquisa está dividida em quatro partes; cada uma delas se assenta sobre argumentos específicos. Na parte I, “Recortes historiográficos”, nosso principal objetivo é analisar aquilo que denominamos “a construção da ruptura”. Isto é, a operação historiográfica, para recorrermos à expressão consagrada por Michel De Certeau (2002), decorrente de interpretações que argumentaram em favor da existência de uma ruptura

⁴ Referimo-nos, indiretamente, à doutrina jurídica dos *corpora*, assentada na convergência da tradição aristotélico-tomista com a afonsina, segundo a qual o reino (e, em nosso caso, o vice-reino) era um corpo político constituído por comunidades que contribuíam para o bom governo. Esse tema será esquadrihado na parte III.

decisiva na história mexicana localizada na década de 1570. Baseamo-nos na premissa de que a compreensão que se tem das missões jesuíticas no México relaciona-se diretamente ao modo como foi construída e concebida a periodização da história eclesiástica do vice-reino. Nesse sentido, entendemos que, antes de examinar o processo de institucionalização da Companhia, é necessário questionar os critérios que fundamentaram a “construção da ruptura”.

O gesto de criar períodos, eras ou idades – muitas vezes acompanhados de adjetivos, a exemplo das já famosas “trevas medievais” – resulta de seleções, comparações e avaliações feitas pelo historiador, que, desde seu lugar no presente, observa e “lê” o passado. Instados a lidar com materiais e fontes que se inscrevem em determinados “lugares de memória” – para utilizar a expressão consagrada por Pierre Nora (1989) –, os estudiosos escolhem, interpretam, contestam ou revalidam os elementos que consideram pertinentes e os fixam em novas narrativas, que, ao longo do tempo, também comporão outros suportes de memória⁵. Essa constatação está na base do argumento que organiza a primeira etapa da tese, qual seja: boa parte da produção historiográfica do século XX reforçou a periodização referente ao século XVI legada pela memória construída, sobretudo, pelos cronistas. Tanto as matrizes jesuíticas como as franciscanas da historiografia dos últimos 100 anos – como veremos – compartilharam o mesmo princípio da ruptura, embora lhe atribuíssem sentidos diferentes. E, ao revalidarem tal periodização, essas matrizes reforçaram a memória da ruptura, que, conforme nossa hipótese, condiciona a interpretação do significado das missões jesuíticas no México.

Cientes da subjetividade inerente ao gesto de estabelecer períodos, queremos indagar as razões e os critérios que fundamentaram o consenso acerca da ruptura em 1570. Veremos que outros recortes e ângulos são plausíveis. Para atender às exigências desse debate, dialogamos com algumas das principais obras produzidas sobre a história eclesiástica mexicana – tais quais os textos já clássicos de Mariano Cuevas (1992) e de

⁵ Para a concepção imediata de memória, e sem a pretensão de entrar em seu debate mais teórico e amplo, tomamos emprestada a formulação de Leandro Karnal (2010, p. 557-558): “Não trabalho com o conceito clássico de ideologia, de uma memória utilizada para encobrir uma relação de dominação, mesmo que essa dominação exista. Trabalho com um conceito de memória como combinação de elementos conscientes e inconscientes, pictóricos e de retórica tradicional, combinados ou fragmentados, que fundem, omitem, redefinem, aprofundam, alegorizam, metaforizam ou simplesmente criam uma visão que estabeleça uma ponte orgânica e instauradora de sentido, combinando os documentos disponíveis com a necessidade institucional do momento. Em suma, utilizo memória num leque amplo de significados e funções, mas sempre garantindo que esses sentidos não remetam a conceitos de falso/verdadeiro”.

Robert Ricard (2005) –, entrecruzando-as com relatos de cronistas e com outros documentos (cartas, memoriais) cujos temas relacionavam-se à construção da ruptura.

A parte II, “A Companhia de Jesus no México”, é dedicada às análises sobre a viagem, a instalação e os impasses entre os jesuítas que integraram as missões durante as três primeiras décadas no vice-reino. Nós a dividimos em dois capítulos: o capítulo 2 trata da organização e das razões que impulsionaram a Ordem rumo à Nova Espanha em 1572, ao passo que o terceiro capítulo aborda os debates em torno da finalidade das missões jesuíticas. Ambos os capítulos valem-se do seguinte argumento: a presença da Companhia e o desenvolvimento de suas atividades no México resultaram também de demandas e circunstâncias locais, próprias da organização eclesiástica encontrada pelos padres, e, portanto, não se limitavam a projetos definidos *a priori*. A trajetória da institucionalização da Ordem evidenciava, sob vários aspectos, a distância existente entre o que se determinava na Europa e suas apropriações pelos padres na Nova Espanha; entre as normas expedidas em Roma ou Madri e as práticas americanas. E, nesse sentido, as condições mexicanas – que não eram as mesmas da China ou do Brasil – tornam-se um fator crucial à compreensão das escolhas feitas por provinciais, reitores e padres em geral.

A argumentação desse capítulo é construída, quase que integralmente, com base na correspondência trocada entre os religiosos no México e em Roma. À exceção da análise sobre o modo pelo qual os cronistas construíram certa memória da organização da missão e de algumas referências a outros documentos, as cartas reunidas na *Monumenta Mexicana*⁶ constituem nossa matéria-prima principal. Já se escreveu sobre a importância que tinha a instituição epistolar na estrutura e no funcionamento da Companhia de Jesus⁷. Várias vezes foram destacadas as particularidades de cada tipo de carta, as distinções entre as *hijuelas* e as edificantes⁸, as características das ânuas e a relevância da escrita de maneira geral para a Ordem.

⁶ A fim de facilitar a leitura, a citação dos textos (introduções e notas) e dos documentos que integram a *Monumenta Mexicana* respeitará o seguinte padrão: MM, número do volume, número do documento, número da página. Nas referências bibliográficas encontram-se os anos de cada volume, bem como o nome dos editores.

⁷ A título de exemplo, podemos citar os seguintes fragmentos: “A Companhia de Jesus nasceu e se estendeu no século XVI a quatro continentes sob o domínio da escrita” (LONDOÑO, 2002, p. 13). “Os discípulos de Inácio de Loyola permanecem os mais interessantes [missionários], espalhando-se sobre todas as terras e, sobretudo, organizando paralelamente aos seus deslocamentos físicos um sistema de correspondência único e extremamente sofisticado, que se estendia à escala do mundo conhecido” (LABORIE, 2005, p. 12). “A instituição epistolar era a espinha dorsal da empresa missionária jesuítica no século XVI” (EISENBERG, 2000, p. 49).

⁸ As edificantes eram endereçadas tanto ao público interno quanto ao externo à Ordem e tinham a pretensão de relatar as notícias importantes das missões e, principalmente, o desenvolvimento das virtudes decorrente

Diante disso, convém sublinhar duas questões relativas à correspondência, de modo geral, e à *Monumenta Mexicana*, especificamente Tomados os cuidados para identificar o tipo de documento, analisamos as cartas – assim como as demais fontes – com base na premissa de que elas representam uma **determinada** visão, construída desde um lugar **específico**, e destinada a **certo** público. Em cada caso, embora nem sempre enunciemos, buscamos compreender o que significavam os vocábulos “determinada”, “específico” e “certo” que serviram para generalizar a afirmação anterior. Esse exercício tem o mérito de afastar nossa análise da perspectiva do “testemunho daquilo que realmente aconteceu” à medida que nos aproxima de conceitos como os de representação e lugares de produção⁹. Isto é, os textos produzidos por missionários, bispos e vice-reis expressavam sua percepção sobre algum evento e/ou processo, construindo uma ideia (ou imagem) que deveria representar aquela realidade ante os olhos de seus leitores. Nesse passo, a identificação do lugar – que, sabemos, extrapola a dimensão geográfica – onde foram gestadas tais representações também é crucial à interpretação, pois é ela que permite atribuir sentidos aos processos descritos. Diferentes dos “corpos flutuantes” a que se referiu Michel De Certeau (2002), as representações estão ligadas a um lugar de produção e às práticas que o constituem, não como “reflexo da realidade”, mas influenciando-os e sendo por eles influenciadas. A análise dos impasses existentes entre as normas expedidas em Roma pelo Pe. Geral Claudio Aquaviva e os modos como elas foram apropriadas no México pode exemplificar tal procedimento.

Ao utilizar os volumes da *Monumenta Mexicana*, estamos cientes da lógica que presidiu sua organização. Trata-se, como a etimologia de seu nome sugeria, de uma coleção dedicada à construção e à perpetuação de uma determinada memória sobre as

dos trabalhos da Companhia de Jesus. As *hijuelas* continham informações e comunicações internas e podiam veicular, portanto, outros assuntos ligados aos problemas, às dificuldades e às divergências entre os inicianos. Para uma análise interessante a esse respeito, ver Eisenberg (2000).

⁹ Sobre a noção de representação, é importante remarcar a definição apresentada por Roger Chartier (1988, p. 23). O historiador enfatiza que ela “permite articular três modalidades da relação com o mundo social: em primeiro lugar, o trabalho de classificação e de delimitação que produz as configurações intelectuais múltiplas, através dos quais a realidade é contraditoriamente constituída pelos diferentes grupos; seguidamente, as práticas que visam fazer reconhecer uma identidade social, exibir uma maneira própria de estar no mundo, significar simbolicamente um estatuto e uma posição; por fim, as formas institucionalizadas e objectivadas graças às quais uns representantes (instâncias colectivas ou pessoas singulares) marcam de forma visível e perpetuada a existência do grupo, da classe ou da comunidade”. Quanto à ideia de “lugar de produção”, nós a utilizamos à semelhança de Michel De Certeau, que, ao refletir sobre a elaboração do discurso historiográfico, enfatizou a impossibilidade, ou pelo menos imprudência, de analisar os textos como se fossem “corpos flutuantes”, pois, nesse caso, eles seriam a-históricos. Para torná-los históricos e, por conseguinte, objetos de estudo do historiador, seria necessário pensar que eles só têm valor à medida que são entrecruzados com as práticas sociais (daí a necessidade de se examinar o “lugar de produção da fala” e as relações de poder envolvidas) das quais eles resultam (DE CERTEAU, 2002, p. 32).

missões no México – que integra o conjunto *Monumenta Historica Societatis Iesu*, composto por dezenas de tomos com documentos relativos às atividades jesuíticas nas diversas partes do mundo entre os séculos XVI e XVII. O Pe. Félix Zubillaga dedicou-se por cerca de quatro décadas à edição daquela obra, cujo oitavo volume foi organizado em 1991 por Miguel Ángel Rodríguez, que substituiu Zubillaga, recentemente falecido. O traço “monumental” desse tipo de coleção exigia cuidados e ponderações à medida que indicava determinada seleção, entre um sem-número de documentos, daquilo que deveria ser reunido e publicado “organicamente”. Contudo, se complementada e “limitada” por outras fontes, tal qual procuramos fazer neste estudo, a *Monumenta* pode ser uma ferramenta útil ao historiador, ainda que este se encontre diante de um “lugar de memória” cuja organização pressupõe uma coerência cuidadosamente construída.

Dividimos a parte III, “Educação e bom governo”, em dois capítulos: “Os jesuítas e o bom governo no México” (capítulo 4) e “*Letras y virtudes* nos colégios jesuítas” (capítulo 5). Neles, examinamos as questões conceituais referentes à noção de bom governo e a suas representações na América espanhola, além de “testarmos” o argumento que sustenta a terceira parte desta tese. Qual seja, logo após se instalar no vice-reino, a Companhia de Jesus participou da conformação do bom governo no México de duas formas principais. Primeiramente, pela atuação dos padres como jurisconsultos, mediando conflitos, solucionando contendas, advogando nos tribunais, elaborando pareceres e ajustando as normas expedidas pela Coroa a situações específicas vivenciadas no México. Em segundo, pelas atividades educativas, ensinando *letras y virtudes* aos jovens por meio de um plano curricular metódico que privilegiava o estudo de gramática, humanidades e retórica nos cinco primeiros anos após o ingresso. Veremos como a centralidade das lições de latinidades na formação dos alunos implicava os termos “letras”, “virtudes” e “bom governo”.

Para analisar os dois casos, buscamos dialogar com as tradições do pensamento filosófico e teológico às quais se vinculavam os padres. Retomamos, entre outras, premissas aristotélicas, ciceronianas, tomistas e humanistas a fim de examinar o modo pelo qual aqueles religiosos compreendiam suas atividades nas áreas urbanas e em seus colégios. Quanto às fontes, recorreremos basicamente às cartas ânuas e a documentos “institucionais”. Pela análise daquelas, pretendemos perceber como seus autores, em geral os padres provinciais, construíram a imagem dos jesuítas como conciliadores, manejando as concepções de bom governo e bem comum. Com a apreciação dos documentos,

notadamente das Constituições da Companhia de Jesus e da *Ratio Studiorum*, desejamos entender a organização, seus métodos e o funcionamento dos planos de ensino jesuíticos, bem como os valores atribuídos a cada parte do currículo, especialmente às classes inferiores.

Por fim, a parte IV, “Educação jesuítica e universo letrado”, aborda as relações entre a rede de colégios administrada pela Companhia no México e a formação de grupos letrados. Estruturamos a argumentação do último capítulo sobre a seguinte premissa: sob a lógica do bom governo, os colégios jesuíticos formaram grupos letrados cujos destinos profissionais poucas vezes coincidiram com postos e cargos no alto escalão do governo civil ou eclesiástico. Nesse sentido, questionamos os vínculos estabelecidos por alguns historiadores entre a educação jesuítica, as elites letradas e intelectuais e os “círculos de poder”, da *Ciudad letrada*, de Ángel Rama (1985), à *Fortaleza docta*, de Magdalena Chocano Mena (2000b).

Além de nos valermos dos debates historiográficos, construímos o capítulo 6, “Os jesuítas e a formação de grupos letrados no México”, com base nas *Noticias bibliográficas de alumnos distinguidos del Colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso de México*. Trata-se de uma listagem elaborada no início do século XIX pelo erudito e ex-aluno daquele colégio, Dr. Félix Osoreo, com os dados relativos aos egressos de S. Ildefonso, o principal seminário jesuítico da capital do vice-reino. Esse documento nos permitiu mapear os destinos dos jovens formados pelos jesuítas no México, entre os séculos XVI e XVII, e propor algumas reflexões acerca do impacto da educação oferecida pela Companhia e da constituição de grupos letrados.

PARTE I

RECORTES HISTORIOGRÁFICOS

CAPÍTULO 1

RUPTURAS E CONTINUIDADES: REFLEXÕES E INTERPRETAÇÕES SOBRE A HISTÓRIA ECLESIAÍSTICA NA NOVA ESPANHA

Como estabelecer periodizações sem ser arbitrário ou sem partir de critérios parcialmente subjetivos? Essa é uma das questões com as quais se enfrentam os historiadores em seu ofício, sobretudo ao determinar recortes analíticos ou tópicos organizadores de sua escrita. A ideia de que se pode medir, mapear e definir “períodos”, “idades” ou “eras” é tão presunçosa quanto necessária. Afinal de contas, trata-se de um instrumento de trabalho do historiador, impossibilitado de observar “toda a história” e ansioso por interpretar “desde seu próprio lugar” um determinado período previamente escolhido. Convém lembrar, aqui, as palavras de Michel de Certeau a respeito dos recortes no tempo feitos pelo historiador:

Inicialmente a historiografia separa seu presente de um passado. Porém, repete sempre o gesto de dividir. Assim sendo, sua cronologia se compõe de períodos (por exemplo Idade Média, História Moderna, História Contemporânea) entre os quais se indica sempre a decisão de ser *outro* ou de *não ser mais* o que havia sido até então (Renascimento, a Revolução). Por sua vez, cada tempo “novo” deu lugar a um discurso que considera “morto” aquilo que o precedeu, recebendo um “passado” já marcado pelas rupturas anteriores. Logo, o corte é o postulado da interpretação (que se constrói a partir de um presente) e seu objeto (as divisões organizam as representações a serem reinterpretadas). O trabalho determinado por este corte é *voluntarista*. (DE CERTEAU, 2002, p. 15-16, grifo do autor)

Essa passagem d’A *escrita da história* é conhecida, pois nela De Certeau consagrou a noção da escrita como um “discurso de separação”. *Separação, disjunção, divisão e corte* que, segundo o autor, são postulados da interpretação e pertencem, portanto, ao âmbito da operação historiográfica – ligada a um determinado lugar de produção do conhecimento. Se os recortes integram a prática do historiador – e não são, pois, elementos dados pela natureza, como pode parecer em alguns casos –, é necessário analisar quais são os parâmetros que permitiram às tradições historiográficas criar, valendo-se da escrita, um tempo histórico (as eras, as idades) com base em cortes feitos no

tempo cronológico. E é exatamente esta a proposta deste capítulo: examinar como alguns historiadores interpretaram a história do México no século XVI e, mais particularmente, como eles estabeleceram cortes no tempo cronológico, sobretudo na década de 1570, a fim de construir determinadas interpretações dos eventos anteriores e posteriores àquela data.

A historiografia, *grosso modo*, quase sempre recortou a história mexicana do século XVI em duas etapas: a primeira, a “era” das ordens mendicantes e das missões, que ia dos anos 1520 às décadas de 1560/70; e a segunda, a “fase” da consolidação da Igreja e do fortalecimento do clero secular, que se iniciava nas quatro décadas finais do século XVI e se estendia pelo XVII. Se lembrarmos que os jesuítas chegaram ao México em 1572, teremos motivos suficientes para, de um lado, esmiuçar as interpretações historiográficas a respeito desse corte e, de outro, examinar as mudanças ocorridas na Nova Espanha, sobretudo no que concernia às missões e à administração eclesiástica mexicanas. Sem esses dois exercícios analíticos, acreditamos que estaria incompleto o esforço para compreender a presença da Companhia de Jesus no México, bem como sua instalação e suas atividades educativas, objeto desta pesquisa.

A CONSTRUÇÃO DA RUPTURA

Várias narrativas sobre a história “mexicana” do século XVI estabeleceram dois recortes cronológicos que se tornaram canônicos e muitas vezes naturais. O primeiro, localizado em 1521, referia-se à concretização da “conquista militar” e, pois, ao fim da “época indígena”, que era, também, o início do período colonial. O segundo, que nos interessa aqui, incidia na década de 1570 e indicava um momento de inflexão na administração civil e na eclesiástica marcado pelos impulsos centralizadores da Coroa e da Igreja Católica. As principais evidências desse corte estavam nas restrições à autonomia das ordens religiosas mendicantes (franciscanos, dominicanos e agostinianos), que deveriam então se submeter ao clero secular e alinhar-se às demandas castelhanas. Alguns aspectos, tomados de maneira geral, sustentavam esse ponto de vista: a instalação do Tribunal do Santo Ofício (1571); a presença do diocesano Pedro Moya de Contreras no arcebispado da Nova Espanha (1573); o envio de cronistas oficiais e o confisco de crônicas produzidas pelos frades (1577); a reafirmação do *Real patronato* (1574); a passagem dos padres jesuítas ao México (1572), entre outros. Como se pode notar, esses eventos se sucederam num curto período, sinalizando mudanças.

A percepção de que havia câmbios significativos foi acompanhada pelo esforço, por parte dos historiadores, para estabelecer o sentido daquelas alterações. Portanto, além de evidenciar as transformações, os estudiosos se dedicaram a compreender e definir os significados desses processos. Essa atividade interpretativa é o que chamamos aqui de “a construção da ruptura”, que se dá por meio da adjetivação dos processos históricos sobre os quais se construíram aquelas leituras. Por exemplo, se afirmamos que, a partir de 1570, iniciou-se um período de regeneração da Igreja no México, insinuamos então que se tratava de uma melhora em relação aos anos antecedentes. Pelo contrário, se defendemos que aquela década significava o fim de certa “idade de ouro”, sugerimos, pois, que o período subsequente não poderia ser melhor. Em ambos os casos, deparamo-nos com valorações elaboradas com base no sentido que se atribuiu à ruptura. Se lembrarmos que os jesuítas desembarcaram na costa da Nova Espanha justamente nesse momento de transformações, concluiremos que convém analisar quais foram os significados atribuídos a tal ruptura. Para tanto, selecionamos três perspectivas para focalizar esse tema: a dos historiadores de “matriz jesuítica”; a dos pesquisadores de “matriz franciscana”; e a das análises que partilharam a hipótese da “crise” da Nova Espanha.

Matrizes jesuíticas

A *Historia de la Iglesia en México* (1921), de Mariano Cuevas¹⁰, é indubitavelmente uma das principais referências, tanto pelo pioneirismo como pela influência que exerceu sobre os demais historiadores do século XX interessados nos assuntos relativos à história eclesiástica. Publicada no início da década de 1920, ela foi dividida em três tomos. O primeiro deles (que veio à luz em 1921) dedicou-se às origens da Igreja e cobria o período de 1511 a 1548, anos em que as atividades missionárias das ordens religiosas eram predominantes. O segundo tomo (de 1922) propunha dois recortes: 1548-1572, considerado o momento da “consolidação e das atividades das instituições fundadoras”; e 1572-1600, vista como a época dos “elementos regeneradores”. O último volume (publicado em 1924) tratava do século XVII, abordando as “instituições e trabalho da Igreja organizada”, além das missões e seus frutos naquela centúria.

¹⁰ Mariano Cuevas era jesuíta e, segundo nos informam suas notícias biográficas na apresentação da obra, membro da *Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* e da *Academia Mexicana de la Historia*.

Amparando-se nas crônicas coloniais e na correspondência trocada entre os religiosos (na América e na Europa), Cuevas propôs aquela que se tornou a principal síntese da história eclesiástica mexicana. Os recortes cronológicos que organizaram a narrativa de sua *Historia de la Iglesia* pautaram invariavelmente os historiadores que o sucederam, em especial as ideias constantes das subdivisões destacadas no tomo II. Acreditamos que Cuevas foi o primeiro a delimitar com clareza a ruptura nos anos 1570. No prólogo ao segundo volume, o jesuíta escreveu:

Se impone la subdivisión cronológica de este gran período en las dos partes que hemos adoptado, no ya tan sólo por razones de metodología y usanza, sino por la misma objetividad de las instituciones y sucesos que presentamos: como que todo pareció cambiarse radical y súbitamente, en el gran y memorable año de 1572. (CUEVAS, 1922, t. II, p. 10)

Não por acaso, a Companhia de Jesus instalou-se no México no “memorável” ano de 1572, quando tudo parecia mudar radical e repentinamente. O autor fez questão de explicitar que o recorte não se justificava tanto pelo método ou pela *usanza* da obra, mas sim pela objetividade das instituições e pelos sucessos próprios daquela época. Sob o ponto de vista de Cuevas, quais eram o cerne e o sentido das alterações em curso nos anos 1570? De acordo com o religioso, tratava-se da passagem de um período, “carcomido por mil dolencias”, para outro, cuja vida se renovava:

Hasta entonces la historia de nuestra sociedad es la de un organismo, joven sí, pero por mil dolencias carcomido; desde 1572, su historia es la de la vida que vuelve. En efecto, sus elementos primitivos de civilización cristiana: los obispos con cabildo y clero, los religiosos franciscanos, dominicos y agustinos, habían actuado hasta entonces con un trabajo de *conjunto*, laudable ciertamente y eficaz, mayormente entre los indios, pero ya era insuficiente para lo que con urgencia requería la sociedad como la de entonces tan compleja y tan aviesa. Hacía falta inyección de vida nueva, una mano enérgica que desarraigase tanta maleza, y nuevos sembradores de la viña del Señor. (CUEVAS, 1922, t. II, p. 10, grifo do autor)

Está claro, pois, qual era o sentido conferido pelo Pe. Cuevas à ruptura sublinhada em sua narrativa. A metáfora utilizada é bastante elucidativa: a sociedade era até então um corpo doente que começava a recuperar sua saúde a partir de 1572. A interpretação oferecida por esse autor para os processos históricos do século XVI estava nitidamente marcada por suas convicções a respeito do estado da Igreja e da sociedade mexicanas do início do século XX. Segundo Cuevas (1922, t. II, p. 9):

En la actualidad crece de punto la importancia del periodo que ahora historiamos por la semejanza de nuestra situación, con las de aquellos

antepasados de a mediados del siglo XVI: decadente y ruinosa. ¡Ojalá que reaccionando como ellos, serenándonos, ordenándonos y trabajando como ellos hicieron, lograsen nuestros esfuerzos restauración social tan sólida y verdadera, como la que nos legó la valiente generación de las postrimerías de la décima sexta centuria.

A referência feita pelo autor à *nuestra situación* decadente e *ruinosa* ecoava as circunstâncias desfavoráveis pelas quais passavam a Igreja mexicana e a Companhia de Jesus no início do século XX, especialmente após as reformas de Benito Juárez e os desdobramentos constitucionais da Revolução Mexicana¹¹. As injunções do presente marcaram as interpretações do passado e possibilitaram a Cuevas sobrepor seus anseios como padre do século XX à narrativa acerca do XVI. Desse modo, as memórias consagradas nas crônicas jesuíticas (que examinaremos na próxima parte) lhe eram úteis, em especial aquelas que apontavam a “regeneração do corpo doente” a partir de 1572. Cuevas esperava que ocorresse em 1920 aquilo que sucedera com as diversas missões da Companhia no México havia mais de 300 anos.

As instituições responsáveis pela regeneração, segundo a *Historia de la Iglesia*, eram três: o Santo Ofício, a Real Universidade¹² e a Companhia de Jesus. Cada uma delas teria seu papel na sociedade, embora todas “las nuevas fuerzas” estivessem direcionadas para uma reforma moral, inclusive no interior do clero. A vigilância inquisitorial e as missões jesuíticas no México e nas áreas ao norte da capital eram sopros de nova vida no vice-reino. E, como os religiosos participavam ativamente das cátedras, a Universidade também se tornou ao longo da segunda metade do século XVI, de acordo com o Pe. Cuevas, mais um canal de influência da Igreja sobre a sociedade que deveria ser renovada.

O quadro esboçado por Mariano Cuevas na década de 1920 estabeleceu uma espécie de interpretação canônica entre outros historiadores jesuítas que escreveram posteriormente. Gerard Decorme, por exemplo, apropriou-se nos anos 1940 da proposição esboçada por Cuevas: a decadência teria sido sucedida por um movimento de regeneração a partir da presença jesuítica no México. Ao explicar por que a Companhia havia se instalado na Nova Espanha, Decorme escreveu:

Quien quiere tener idea exacta de la oportunidad de la venida de los Jesuitas le en Alegre el estado de ignorancia religiosa del pueblo, la

¹¹ Segundo Leandro Karnal (2010, p. 558), os jesuítas preocuparam-se em defender a memória da Companhia de Jesus contra os ataques e as críticas constantemente direcionados à Ordem no início do século XX, procedentes das “ondas de laicização” presentes na sociedade mexicana desde meados do século XIX e reforçadas pela Constituição de 1917.

¹² A Real Universidade do México foi fundada em 1551, mas só iniciou suas atividades acadêmicas em 1553.

insuficiencia del clero secular y regular y, a pesar de la naciente Universidad, la carencia de establecimientos de educación y de enseñanza y, finalmente, la poca frecuencia de sacramentos en aquellos trabajosos años de la formación de la nacionalidad mexicana. (DECORME, 1941, t. I, p. 8)

Tal como Cuevas, Decorme se baseou nas crônicas do período colonial e, nesse caso específico, naquela composta pelo Pe. Francisco Javier Alegre nos anos 1760 enquanto os jesuítas enfrentavam as tensões com a Coroa espanhola. Dessa maneira, a narrativa de Decorme também enfatizava a descontinuidade entre um período de ausência, de vazios, que terminava nos anos 1570, e as décadas seguintes, marcadas pela presença, pela renovação. Não por acaso, os historiadores jesuítas posteriores a Cuevas utilizaram com frequência os verbos e substantivos com o prefixo “re”, indicando repetição e reforço: regenerar, renovar, reformar, reconstruir. Os padres Leon Lopetegui e Félix Zubillaga (1965, p. 570-571), ambos jesuítas, referiram-se mais de uma vez aos colégios jesuítas como “factores de renovación espiritual” e como promotores do processo de “regeneración y reconstrucción moral” que penetrava nas famílias dos estudantes.

Essas obras de síntese formaram um tripé que serviu de referência a quase todos os estudos e pesquisas sobre a história cultural e social mexicana – sobretudo quando o objeto de análise era a Companhia de Jesus. É improvável encontrar um opúsculo sequer sobre a história eclesiástica do México colonial que não tenha pelo menos um desses livros em suas referências bibliográficas. Editadas e reimpressas em momentos diferentes, aquelas obras contribuíram para a “construção da ruptura” no século XVI. A década de 1570 havia sido decisiva para a história novo-hispânica, pois representava a descontinuidade entre dois períodos: o anterior a ela, marcado pela decadência de um “organismo doente”; e o que a ela se seguia, sintetizado pelas noções de regeneração, reforma e renovação. No primeiro, as ações estiveram sob a responsabilidade das ordens religiosas pioneiras, que gozaram de grande autonomia. No segundo, os principais atores eram os jesuítas, o clero secular “renovado” e as “instituições regeneradoras”. Em suma, esse foi o panorama desenhado pelos historiadores que compartilharam aquilo que chamamos aqui de “matrizes jesuíticas”.

Matrizes franciscanas

Uma década após a publicação da *Historia de la Iglesia en México*, do Pe. Cuevas, o religioso francês Robert Ricard apresentou sua tese de doutorado na Sorbonne sobre a conquista espiritual do México. Nela, o autor dedicou-se ao apostolado das ordens mendicantes entre 1523 e 1572, consagrando a expressão “conquista espiritual” para nomear o processo de fundação da Igreja no México e de evangelização dos indígenas. A obra de Ricard tomou como fonte privilegiada os cronistas do século XVI e, quase sempre, os franciscanos – “erro” que o próprio autor reconheceu no prólogo à segunda edição em espanhol (RICARD, 2005, p. 27).

Apresentada em 1933 e impressa em espanhol no México pela primeira vez em 1947, *La conquista espiritual* lançou as bases daquilo que denominamos “matrizes franciscanas” no que concerne às percepções dos recortes temporais na história eclesiástica mexicana. Como se pode notar já no subtítulo da obra, “Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572”, Ricard delimitou o período de sua pesquisa entre os anos de 1523 e 1572. O primeiro par de datas refere-se ao momento em que os primeiros missionários franciscanos chegaram ao México: três irmãos em 1523; e os doze frades pioneiros em 1524. Nos anos seguintes, religiosos dominicanos (1526) e agostinianos (1533) também aportaram no vice-reino. A outra ponta do fio temporal que se inicia na década de 1520 encontra-se em 1572, quando os jesuítas se juntaram àqueles frades. Tal como o Pe. Cuevas, Ricard identificava nesse ano sinais que apontavam para a descontinuidade na história da Igreja novo-hispânica:

En la historia de la Iglesia en México el año 1523 inaugura el periodo que, por tradición ya, se llama “periodo primitivo”. Periodo que viene a cerrarse en el año 1572 con el advenimiento de los primeros padres de la Compañía de Jesús. Raro será hallar en la historia una etapa definida cronológicamente con tanta naturalidad y claridad. (RICARD, 2005, p. 34)

Para o religioso francês, tratava-se de uma etapa definida cronologicamente com “naturalidad y claridad”. Os jesuítas, continuava Ricard:

[...] traen un espíritu distinto y preocupaciones propias: no que dejen a un lado a los indios, pero sí en Nueva España la Compañía habrá de consagrarse con especial esmero a la educación y robustecimiento

espiritual de la sociedad criolla, un tanto descuidada por los mendicantes, así como a la elevación en todos sentidos del clero secular, cuyo nivel era más que mediocre. En tal sentido, la actividad de los hijos de San Ignacio habrá de contribuir a la preparación necesaria para que las parroquias de indios sean progresivamente entregadas al clero secular, y con ello, las órdenes primitivas eliminadas y forzadas a dejar el ministerio parroquial para recluirse en sus conventos, o bien, para emprender la evangelización de remotas regiones aún paganas. Ninguna arbitrariedad hay, por consiguiente – hasta donde es posible que divisiones de esta índole puedan no serlo –, en tomar el radicarse de los jesuitas en México, en 1572, como clausura de un periodo y puerta de otro nuevo. [...] El año 1572 nos da una nueva muestra que las órdenes mendicantes ceden el lugar, pues llega a la sede metropolitana un arzobispo del clero secular, don Pedro Moya de Contreras. En resumen: estudiamos en este trabajo la edad de oro de los religiosos mendicantes. (RICARD, 2005, p. 34-35)

A longa citação se justifica porque esse fragmento evidencia as principais ideias do autor com relação ao recorte de sua pesquisa e, igualmente importante, ao sentido que ele atribuiu à ruptura identificada em 1572. Em primeiro lugar, Ricard assume para si a perspectiva consolidada pelos cronistas e pela historiografia jesuítica de que os “filhos de Ignacio de Loyola” tinham preocupações próprias, especialmente aquelas consoantes à educação e ao *robustecimiento* espiritual dos crioulos¹³ – sem discutir se isso era parte de um projeto da Companhia anterior às missões mexicanas ou fruto das circunstâncias do vice-reino na década de 1570. Em segundo lugar, o autor estabelece qual era a alteração capital que sinalizava a ruptura: com a chegada dos jesuítas, as ordens mendicantes perderam o lugar que ocupavam na sociedade – na administração das paróquias indígenas e da Igreja –, ao passo que o clero secular e os padres da Companhia de Jesus ascenderam. Por fim, o mais importante desse trecho: cabe perguntar pelo sentido atribuído por Robert Ricard a essas mudanças.

Como se quisesse se opor às proposições de Mariano Cuevas¹⁴, o autor de *La conquista espiritual* considerava as décadas entre 1523 e 1572 como a *edad de oro* das

¹³ O termo *criollo* remete, inicialmente, aos espanhóis nascidos na América. Porém, já faz algum tempo que essa noção foi ampliada e passou a definir também aqueles peninsulares que se fixaram deste lado do Atlântico: “Por otra parte, no hay que fiarse demasiado del concepto tradicional de criollo que los caracteriza como españoles nacidos en América, concepto cuestionado ya varias veces, pero que se sigue utilizando. Más razonable parece la definición que caracteriza al criollo como persona cuyo centro de vida social y económica estaba en América. Según esta otra definición, también los funcionarios nacidos en la península, pero residentes ya mucho tiempo en América, casados aquí, a veces en cargos permanentes de la burocracia – por ejemplo como oidor de audiencia u oficial de una caja real – y sin muchas perspectivas de ascenso y traslado, pasarían por criollos” (PIETSCHMANN, 1994, p. 88). De nossa parte, utilizaremos o termo crioulo de maneira geral, apontando, caso seja necessário, para distinções dessa natureza.

¹⁴ Ricard conhecia e recorreu diversas vezes à *Historia de la Iglesia en México*. Em uma apreciação respeitosa, porém crítica, o religioso francês escreveu que “ya es tiempo de hacer resaltar la importancia de la

ordens mendicantes. A Igreja primitiva mexicana vislumbrada por Ricard, à semelhança daquela narrada na Bíblia, não comportava os elementos decadentes sugeridos pelo autor jesuíta. Pelo contrário, como “idade de ouro”, aquela etapa significava o auge de um período, cuja fase subsequente, portanto, tendia a ser pior. Segundo Robert Ricard, a predominância dos mendicantes em relação aos diocesanos se justificava quantitativa e qualitativamente:

Y como en México los religiosos eran mucho más numerosos que los clérigos sometidos a los obispos; como tenían más disciplina y mejor organización; como, en fin, representaban un nivel intelectual y hasta moral muy superior, no hay por qué sorprenderse de que, mirado el conjunto de las cosas, su acción haya aventajado a la de los obispos y hasta la haya oscurecido en muchos casos, y resulta natural, por lo tanto, que una historia de la fundación de la Iglesia mexicana se reduzca esencialmente al estudio de los métodos misionales de las órdenes mendicantes. (RICARD, 2005, p. 22)

O sentido dado à descontinuidade é claro: tratava-se de uma Igreja – administrada por ordens religiosas que tiveram sua idade de ouro até a década de 1570 – substituída por outra – comandada pelo clero secular a partir da presença jesuítica. A primeira era a Igreja primitiva, fruto da fundação liderada pelos “doze apóstolos” franciscanos que desembarcaram em 1524 em San Juan de Ulúa; a segunda era um desdobramento prateado, resultado da marginalização dos frades em seus conventos ou em missões entre indígenas de regiões distantes. A interpretação de Ricard, nesse passo, contrapõe-se às ideias de Mariano Cuevas, embora os dois autores concordem quanto à existência de uma ruptura decisiva na história religiosa do México.

O recorte e o sentido apresentados em *La conquista espiritual* perpassaram as análises de outros historiadores que, de maneira geral, tomaram para si aquela perspectiva. Devemos lembrar, a título de exemplo, do estudo de John Leddy Phelan sobre os franciscanos do México e, em particular, a respeito da obra de frei Mendieta. Escrito em 1956 e editado em espanhol em 1972, *The millennial kingdom of the franciscans in the New World* assumiu o recorte implícito na crônica do frade¹⁵ e reverberado pelas análises de Ricard como a idade de ouro da Igreja indiana:

Mendieta reconstructed the history of the New World around three organizing ideas. One was that the inner meaning of New World history was eschatological. The second idea was that the period between the

Historia de la Iglesia en México, del padre Cuevas, S. J., tentativa de síntesis, cuyos defectos no deben llevarnos a desconocer su verdadera utilidad” (RICARD, 2005, p. 42).

¹⁵ Trata-se da *Historia Eclesiástica Indiana* (1993).

arrival of the twelve Franciscan “apostles” in 1524 and the death of Viceroy Luís de Velasco the Elder in 1564 was the Golden Age of the Indian Church. His third idea was that the decades between 1564 and 1596 (when he stopped writing) were the great time of troubles for the new Church. (PHELAN, 1970, p. 41)

Apesar de antecipar o momento de ruptura para 1564, Phelan adotava o mesmo princípio exposto em *La conquista espiritual*. Isto é, uma alteração na administração do vice-reino, com a morte de Luís de Velasco, implicava o fim da *golden age* e o início da *silver age*. Passava-se de uma idade para outra, e o período posterior, marcado por problemas, era qualitativamente pior. Em linhas gerais, esse é o mesmo princípio da organização cronológica de *Utopía y historia en México* (1983), do historiador Georges Baudot, publicado em francês em 1977. Baudot, porém, debruçava-se sobre a crônica de frei Motolinía¹⁶ – um dos 12 franciscanos que chegaram à Nova Espanha em 1524 – definindo, assim, o ano de sua morte, 1569, como o limite da primeira etapa da história religiosa mexicana – que é complementada em 1591, quando outro franciscano, Bernardino de Sahagún, faleceu. Encontramos abordagem semelhante no artigo do Fernando Aínsa (1993), para quem o período entre 1513 e 1577 foi o da “utopía empírica del cristianismo social”, marcado, sobretudo, pelas atividades apostólicas das ordens mendicantes no México.

A obra de Robert Ricard e suas releituras e apropriações ao longo do século XX conformaram aquilo que nomeamos “matrizes franciscanas” da construção da ruptura no século XVI. Elas partiram das crônicas produzidas pelos religiosos¹⁷ (especialmente os franciscanos do século XVI e início do XVII) para situar um pouco antes ou depois de 1570 o momento de cisão na história eclesiástica do vice-reino. Entretanto, diferentemente das matrizes jesuíticas, essas interpretações inverteram os valores e os sentidos atribuídos àquela descontinuidade: em vez da decadência, que deveria ser superada pela regeneração e pela reforma moral, tratava-se de um período dourado que estava sendo substituído por outro, prateado. E, num caso ou noutro, o quadro delineado mostrava que as ordens religiosas pioneiras perdiam seu espaço em razão da ascensão do clero secular e da chegada dos jesuítas.

¹⁶ Com o título de *Historia de los indios de la Nueva España* (2001).

¹⁷ Conforme notou Antonio Rubial García (2001, p. 258), os cronistas das ordens mendicantes tendiam a descrever a Igreja primitiva como “quase perfeita” em seus relatos escritos no final do século XVI e início do XVII. Tratava-se de um recurso para exaltar a trajetória de seus confrades e enfrentar os desafios e as restrições que lhes estavam sendo impostos pela Coroa espanhola.

Os aspectos sociais e a crise na Nova Espanha

Além das matrizes jesuíticas e franciscanas, outras interpretações foram elaboradas nas últimas duas décadas para explicar a ruptura na história mexicana no século XVI. Entre as novas leituras, lançou-se luz sobre as alterações na sociedade *virreinal* que ajudariam a compreender a “troca de comando” na Igreja por volta de 1570. De maneira geral, afirma-se que, conforme o tempo passava, a sociedade mexicana ganhava novas feições – menos favoráveis ao trabalho missionário das ordens religiosas. Um dos aspectos considerados é a diminuição da população indígena e o crescimento do número de crioulos e espanhóis no terço final do século XVI. Como os religiosos haviam se dedicado exclusivamente aos nativos, seus espaços de atuação se tornavam cada vez menores.

Segundo Solange Alberro (1999, p. 77 e ss.), a sociedade mexicana passava por transformações significativas, às quais os mendicantes não eram capazes de atender. Os crioulos ganhavam corpo e precisavam ser integrados à sociedade e à vida civil e eclesiástica. Nesse sentido, o clero secular se abriu primeiro à entrada dos crioulos, além de ter mantido relações mais amigáveis com os peninsulares e com as autoridades civis. Assim, os diocesanos puderam desfrutar de maior prestígio social nas últimas décadas do século XVI, enquanto os regulares viam reduzir seu espaço de atuação na capital do vice-reino (CHOCANO MENA, 2000b, p. 25-28). Às transformações sociais e ao prestígio do clero secular, a historiadora Solange Alberro acrescentou outro elemento para explicar as mudanças na América: a emergência de um novo projeto político para a Nova Espanha que prescindia dos regulares. Segundo essa autora:

Pero si la Nueva España de las últimas décadas del siglo XVI tenía poco que ver con la de las primeras, también había cambiado el proyecto político original que la monarquía había concebido e impuesto a los reinos americanos. Terminadas en sus fases principales la conquista militar y espiritual, el conquistador y el fraile se volvieron obsoletos, cuando no indeseables. [...] Sólo en las regiones apartadas y aún indómitas se consentía la presencia del guerrero, el misionero y el encomendero, porque resultaban insustituibles y, por tanto, imprescindibles en las primeras etapas de la penetración hispana. Pero en la mayor parte del México central tuvieron que ceder el lugar a los funcionarios reales y al clero secular. (ALBERRO, 1999, p. 78)

Conforme se nota, Alberro entende que as décadas finais separaram duas etapas: a primeira, da conquista espiritual e militar, era caracterizada pela força dos

conquistadores e pela presença dos *encomenderos* e dos frades; a segunda, quando se alterou o projeto político da Coroa, era marcada pela influência dos funcionários reais e do clero secular. A historiadora assume, assim, a perspectiva mais ampla da “conquista espiritual” de Robert Ricard e ratifica o fim da *edad de oro* nas últimas três décadas do século XVI. Em tom dramático, Alberro (1999, p. 79) conclui que “los frailes de las tres primeras órdenes tuvieron que abandonar a quienes consideraban como sus hijos queridos al clero secular”, que chegara tarde ao vice-reino e era ignorante, quando não indiferente, em relação ao mundo indígena. Não se tratava, porém, de disputas meramente eclesásticas, mas de contendas que envolviam outros elementos, como as alterações sociais e os projetos políticos coordenados desde a Espanha a fim de levar adiante o processo de secularização¹⁸. Parte dessas mudanças, sublinha Solange Alberro, expressava-se por meio de dois acontecimentos decisivos para os rumos da jovem Igreja e, em particular, dos religiosos: a introdução do Tribunal do Santo Ofício, em 1571, e a chegada dos jesuítas, em 1572.

María Alba Pastor (1999) compartilha o ponto de vista de Solange Alberro a respeito do surgimento de um “novo projeto político” para a Nova Espanha. A tese central de Pastor é a de que a sociedade novo-hispânica enfrentou um período de crise e recomposição social durante a transição do século XVI para o XVII, entre 1570 e 1630. A crise – e as mudanças por ela impulsionadas – teria sido provocada por diversos fatores, tais como a desestruturação das sociedades indígenas e de suas tradições, as reformas na Igreja, o surgimento de um novo quadro de valores com a Contrarreforma e o aumento do número de imigrantes europeus e africanos. Para superar tal crise¹⁹ e reorganizar a

¹⁸ Partilhando de ponto de vista semelhante, Ernesto de la Torre Villar escreveu um interessante artigo sobre a administração pública e o governo civil e eclesiástico no México. Nesse texto, Torre Villar (1985) trata da “administración casuista y rigurosa” de Felipe II e da tendência secularizadora, entendida como a maior participação do Estado nos assuntos da Igreja, sobretudo pelo crescente aumento da autoridade dos bispos.

¹⁹ A autora utiliza o conceito de “crise” para explicar e significar um período marcado por mudanças estruturais na sociedade mexicana do final do século XVI. É importante lembrar, porém, que a palavra “crise” – com o sentido empregado por María Alba Pastor – não era usada correntemente até o século XVII. Como bem notou José Antonio Maravall, em seu clássico *A Cultura do Barroco* (1997, p. 67), a “palavra ‘crise’ surgiu muito antes, no terreno da medicina, e seu derivado, o adjetivo ‘crítico’, que às vezes é substantivado – e assim se fala da pessoa do crítico –, começa a ser empregado no começo do século XVII, ou seja, durante o período que pretendemos estudar. Porém, está longe esse vocábulo de significar os estados sociais de perturbação a que nos vimos referindo. No entanto, embora falte a palavra, não falta a consciência para perceber a presença desses momentos da vida social, anormais, desfavoráveis, especialmente convulsionados, aos quais chamaremos crise”. Tal como Maravall, Pastor conceitua os momentos “especialmente convulsionados” da sociedade mexicana da virada do século XVI como “crise”, embora, ao contrário do que faz o historiador espanhol, ela não evidencie qual era a consciência que aquela sociedade tinha da “crise”.

sociedade *novohispana*, surgiram, segundo a autora, duas propostas, “concorrentes e complementares”.

À primeira, ela deu o nome de *contrarreformista y monárquica*. Seria uma combinação de esforços da Igreja pós-tridentina e do Estado espanhol sob Felipe II. De acordo com Pastor, os principais objetivos desse projeto eram disciplinar e unificar as múltiplas culturas diversas; combater o relaxamento moral; catequizar os nativos e combater as idolatrias e heresias; impulsionar a educação; difundir a arte maneirista; estabelecer o Tribunal do Santo Ofício; reorganizar e controlar a cobrança de dízimos; e ampliar o clero secular (PASTOR, 1999, p. 8-11). A autora caracterizou a segunda proposta como *criolla*. Esse projeto nascia como uma espécie de contrapartida do primeiro, que, com seu afã de controlar e centralizar o poder, atingia os interesses dos crioulos, limitando-os às margens da vida política e social do vice-reinado. Desse modo, seguindo a argumentação de Pastor, os espanhóis nascidos no México se organizaram a fim de formar seus próprios poderes locais, aliando-se às famílias de boa posição e à burocracia urbana; buscar alianças matrimoniais que lhes favorecessem maior circulação e prestígio social; ingressar nos centros educativos, sobretudo naqueles administrados pela Companhia de Jesus; se colocar à frente das “empresas” da Nova Espanha, como as casas de comércio, de finanças e de exportação²⁰.

À medida que esses dois projetos eram colocados em prática, segundo María Alba Pastor, as ordens religiosas pioneiras perdiam ainda mais espaço. Observadas em conjunto, as propostas não favoreciam em nada o trabalho dos mendicantes. As decisões de centralizar e uniformizar as ações eram opostas às práticas dos regulares, que atuavam, quase sempre, de modo independente e descentralizado. O aumento da população crioula e sua participação na sociedade quase não diziam respeito às atividades missionárias dos frades, que haviam se dedicado exclusivamente aos indígenas até os anos 1570. Além disso, Pastor chama a atenção para o fato de que os mendicantes enfrentavam dificuldades internas, provocadas por certo debilitamento e perda de autoridade:

Durante el proceso de crisis y recomposición se puso en evidencia la pérdida del lugar central que habían ocupado las órdenes mendicantes durante la primera mitad del siglo XVI. Desde la década de los sesenta de ese siglo, las actas capitulares y otros documentos religiosos lamentaban el progresivo debilitamiento de la obediencia y la autoridad, la pérdida del significado de la pobreza misional y el abandono de las funciones religiosas de los mendicantes. Entre súbditos y superiores se había

²⁰ Para os detalhes dos dois projetos, ver os capítulos II (*Los valores de la Contrarreforma*, p. 55 e ss.) e V (*Las conductas criollas*, p. 197 e ss.).

generado un clima de mutua desconfianza. Los frailes abusaban de los obsequios de los indios, malversaban los fondos de las cajas de las comunidades, negociaban con libros, misas y estipendios, les concedían beneficios a sus familiares, ignoraban el voto de castidad y mostraban gusto por la comodidad y la ostentación. A pesar del aumento del personal eclesiástico, la asistencia indígena a la Iglesia había declinado desde 1550. (PASTOR, 1999, p. 171)

Havia, pois, um choque entre o projeto contrarreformista e monárquico, cujo eixo estava nas propostas de centralizar, reformar, reordenar, reorganizar e disciplinar, e as práticas “relaxadas” dos mendicantes, “debilitadas” e “carentes de autoridade”. Do mesmo modo, as propostas crioulas não se alinhavam às perspectivas dos missionários, que ignoravam aquela parcela da sociedade. Ao definir esse impasse para os frades, Pastor aproxima-se bastante da concepção de ruptura esboçada entre os historiadores de matriz jesuítica, segundo a qual a descontinuidade indicava o início de um período de regeneração, de reforma. Nesse sentido, o declínio das ordens religiosas e a ascensão de novos grupos (como os diocesanos e os jesuítas) não eram processos aleatórios ou isolados, mas, pelo contrário, integravam um projeto mais amplo (com suas faces monárquicas e crioulas) que estava sendo posto em prática desde os anos 1570 para superar o período de crise.

OUTROS ÂNGULOS, NOVAS PERSPECTIVAS

As interpretações acima, espalhadas pelos últimos 100 anos, partilharam a noção de que houve uma ruptura na história da Igreja mexicana, localizada geralmente na década de 1570, que resultou em alterações na administração eclesiástica e na separação de duas etapas. Conquanto concordassem em tal ponto, as três “matrizes” historiográficas atribuíram, como vimos, sentidos distintos àquele recorte: ora a fissura indicava o princípio de uma fase de regeneração, ora o final de uma idade dourada ou, então, um período de crise. Contudo, o consenso acerca da ruptura persistia de tal forma que é possível encontrar seus reflexos em estudos tão diferentes entre si quanto o manual assinado por James Lockhart e Stuart B. Schwartz (2002)²¹ e o ensaio de Jacques Lafaye acerca de

²¹ Para Schwartz e Lockhart (2002, p. 156), iniciou-se nas últimas décadas do século XVI o “período de maturidade” do vice-reinado: “Como começamos a dizer no final do capítulo anterior, as leis e instituições tomaram forma no início do período maduro, duraram tanto tempo quanto a época e ajudaram a defini-la. As práticas que a haviam desenvolvido gradualmente no comércio, na navegação e no artesanato encontraram expressão constante nas guildas de mercadores e artesãos e nas frotas transatlânticas, elaboradamente

Quetzalcóatl y Guadalupe (1992)²²; ou então entre a obra monográfica de Alicia Mayer sobre *Lutero en el Paraiso* (2008)²³ e a tese de Marcelo Rocha a respeito das carreiras jurídicas na Nova Espanha (2010)²⁴. Em língua espanhola, inglesa, francesa ou portuguesa, a conclusão parecia ser a mesma.

Na maioria dessas análises, os historiadores repisaram os mesmos aspectos para atestar o corte em 1570. O Santo Ofício, os jesuítas, o novo arcebispo mexicano, o *Real patronato*, o “sequestro” das crônicas dos mendicantes, o III Concílio Provincial: todos esses elementos respaldavam a construção da ruptura na história eclesiástica. Afinal de contas, eles indicavam o fim da era das ordens religiosas e o início da fase dos bispos; o término da descentralização e da autonomia dos frades e o princípio da uniformização e da hierarquização das práticas religiosas; o outono das utopias mendicantes e a primavera do pragmatismo diocesano e jesuítico. Acreditamos, no entanto, que vale a pena questionar algumas dessas conclusões a fim de, senão refutá-las, oferecer outras leituras para esse debate.

O primeiro aspecto para o qual gostaríamos de chamar a atenção é a compreensão que se tem da presença do terceiro arcebispo mexicano, D. Pedro Moya de Contreras. Esse religioso foi o primeiro diocesano a ocupar o cargo, que havia ficado anteriormente sob responsabilidade de homens procedentes das ordens mendicantes: Francisco de Zumárraga, franciscano, e Alonso de Montúfar, dominicano. Como o

financiadas, organizadas em comboios e programadas, e as duas, guildas e frotas, sobreviveram quase da mesma forma até sofrerem vários tipos de crise no final do período [século XVIII]. Do mesmo modo, a função inquisitorial da igreja, que tinha sido executada pela hierarquia comum, veio a ser incorporada ao autônomo Tribunal da Inquisição. Os mosteiros e conventos se expandiram, multiplicando-se e subdividindo-se para representar comunidades recém-reconhecidas e consolidadas do mundo hispânico local. Entre as novas organizações havia uma cuja carreira, talvez não por acaso, coincidiu quase perfeitamente com o período maduro: os jesuítas, que chegaram na década de 1570 e foram expulsos na de 1760”.

²² O historiador francês Jacques Lafaye (1992, p. 342-343) refere-se à renovação do “clima espiritual” na Nova Espanha, que coincidia com algumas mudanças no ambiente eclesiástico: “La muerte de los últimos pioneros franciscanos – Motolinía en 1569 y Olmos en 1571 –, la llegada de los primeros jesuitas en 1572 y el ascenso al arzobispado de Pedro Moya de Contreras, el mismo año, habían renovado el clima espiritual de la Nueva España. Si el P. Sahagún vivió hasta 1590, los manuscritos de su *Historia* habían sido incautados en 1577, y el tercer concilio provincial mexicano, reunido en 1585, había consagrado la preeminencia del arzobispo y de los obispos sobre las órdenes mendicantes”.

²³ Corroborando a perspectiva de John F. Schwaller, professor da *State University of New York*, Alicia Mayer (2008, p. 35) refere-se também à ideia de “maturidade” e realça que “hay tres periodos reconocibles en el siglo XVI en que la Iglesia cambió notablemente. Uno temprano (de la conquista a 1540), marcado por la presencia de los conquistadores y los misioneros; un segundo periodo de expansión (1540-1575), caracterizado por el fin de la actividad puramente misional, por el desarrollo de las parroquias y de la burocracia eclesiástica; y una iglesia de madurez (desde 1575), determinada por los decretos del III Concilio Mexicano (1585) en que se establecieron normas eclesiásticas para la vida diaria de la Colonia y para la reforma del clero”.

²⁴ Marcelo Rocha (2010, p. 25-26) endossa a interpretação de María Alba Pastor sobre a crise que teria marcado a transição do século XVI para o XVII, repetindo os argumentos da autora.

arcebispo era a cabeça da Igreja no México e situava-se, ao lado do vice-rei, no alto da administração colonial, deduziu-se que a presença de um sujeito vindo do clero secular naquele posto indicava, necessária e indefinidamente, a preponderância dos bispos sobre os frades, ou mesmo o início do ocaso destes²⁵. Para que essa hipótese tivesse validade, seria forçoso aceitar que o contrário também era verdadeiro. Isto é, que a presença de dois membros do clero regular no arcebispado até 1570 tenha significado sempre benefícios para os religiosos em detrimento dos seculares. E, ao que podemos notar, tal premissa não se sustenta.

Sabemos, por exemplo, que os franciscanos tiveram incontáveis atritos com o confrade Zumárraga em razão da intromissão dos irmãos nos “negócios diocesanos” – e que esses impasses ficaram todos minimizados ou omitidos ante a construção da “idade dourada” entre os cronistas mendicantes (RUBIAL GARCÍA, 2001, p. 257). Para tanto, podemos retomar os trâmites da Junta Eclesiástica de 1539, que reuniu os bispos do México, Oaxaca (Alonso de Zárate) e Michoacán (Vasco de Quiroga), e suas decisões, que visavam a construir a jurisdição episcopal e minar a autonomia das ordens religiosas. Conforme observou o historiador Jorge Traslosheros (2004, p. 15-16):

A lo largo de sus 25 breves capítulos los obispos de la Nueva España marcan la ruta a seguir en la construcción de su propia jurisdicción, incluso antes de que el Concilio de Trento ejerciera influencia en Nueva España o las políticas eclesíásticas de Felipe II, tan acordes con aquel magno evento, existieran. No estamos ante unas ordenanzas y mucho menos ante los cánones de un concilio. Se trata de un documento que se construye desde la potestad episcopal para afirmarla en su relación con las órdenes mendicantes y con los indios. En este sentido, se trata de una propuesta bien articulada por los obispos de la Nueva España quienes, de cara a las circunstancias del momento y acorde a su dignidad cual sucesores de los apóstoles, plantean su proyecto de Iglesia.

Naquela ocasião, os bispos assentavam seu projeto de “reforma” sobre quatro bases principais, apresentadas da seguinte maneira: 1) deveria ser respeitada a primazia do bispo sobre os demais corpos eclesíásticos; 2) a organização da vida paroquial ficaria a cargo da autoridade episcopal, sobretudo no que se referia à administração dos

²⁵ Sobre a importância das dioceses na estruturação eclesíástica *novohispana*, encontramos uma formulação precisa a respeito do tema no seguinte fragmento do texto de Josep M. Barnadas (2004, v. I, p. 528): “Em si mesma, constituía um centro administrativo autônomo, que cuidava da consagração, de nomeações e do funcionamento judicial da Igreja. Entre outras coisas, era responsável pela obra missionária, pela legislação dentro do sínodo diocesano e pela instrução dos padres nos seminários. Com relação à autoridade civil, indicava candidatas aos benefícios, interagia com a estrutura administrativa civil em todos os níveis e era encarregada de executar as leis emanadas das autoridades políticas – o Conselho das Índias, o vice-rei e a *audiencia*”.

sacramentos; 3) os seculares se responsabilizariam pela supervisão da vida e dos costumes dos fiéis, inclusive dos indígenas; e 4) os tribunais diocesanos funcionariam como instâncias superiores de justiça eclesiástica (TRASLOSHEROS, 2004, p. 16). O argumento defendido pelos bispos sustentava que, a despeito das circunstâncias históricas que envolviam os trabalhos missionários das ordens religiosas, “todo es razón que ponga en orden y concierto conforme a derecho”. Isto é: como sucessores naturais dos apóstolos, e pelo fato de o direito ser o princípio ordenador, os bispos estavam investidos de autoridade sobre os demais “corpos eclesiásticos”. Os impasses entre os bispos e seus confrades missionários estavam apenas se iniciando²⁶.

Também não é novidade para os estudiosos da organização eclesiástica que o segundo arcebispo, Alonso de Montúfar, conduziu com pulso firme os dois primeiros concílios mexicanos e impôs limites às atividades das ordens religiosas – sobretudo ao apostolado dos franciscanos –, aumentando as tensões entre as duas faces do clero novo-hispânico. Em 1555, ele convocou, à revelia das ordens mendicantes e do vice-rei, Luis de Velasco, o I Concílio Provincial Mexicano. Ao que parece, Montúfar não estava satisfeito com a Igreja que encontrara ao chegar à Sé mexicana. Em setembro daquele ano, ele escreveu uma carta ao Conselho de Índias nos seguintes termos:

Yo hallé esta iglesia con la larga sede vacante tan perdida y tan puesta en pasiones y bando que iban los clérigos algunos días con sus cotos y mallas, y días fue necesario venir oidores al cabildo de la iglesia llamados por los mismo capitulares porque no se matasen, y las monjas fueron impuestas que quitasen la obediencia a la sede vacante como lo hicieron. (apud TRASLOSHEROS, 2004, p. 23-24)

Preocupado com tal situação, Montúfar reuniu o bispos sufragâneos para reordenar a Igreja naquelas terras. Como resultado do sínodo de 1555, 93 decretos foram publicados para melhorar a organização e o funcionamento da Igreja. Foram debatidas questões pastorais, como a necessidade de conhecer as línguas indígenas para a obtenção de uma jurisdição paroquial, o que eliminava os intérpretes na pregação. Os bispos propuseram ainda a uniformização da catequese e da administração dos sacramentos, em especial do matrimônio e da penitência, aos nativos que já haviam sido batizados. De

²⁶ Dois anos mais tarde, na Junta de 1541, o tema da jurisdição e da autoridade episcopais voltou à baila. Novamente, a proposta de dividir o vice-reinado em paróquias administradas pelos seculares foi posta em discussão e, como ocorrera em 1539, gerou vigorosos debates entre os diocesanos e os superiores das ordens mendicantes. Estes protestaram contra os projetos dos seculares, retomando os termos das bulas papais de 1521 e 1522, que concediam aquela prerrogativa aos religiosos, o que gerou um “largo y doloroso enfrentamiento del clero regular con la jerarquía diocesana, que adquirió gran virulencia en tiempos del sucesor de Zumárraga, fray Alonso de Montúfar [...]” (ALCAIDE; SARANYANA, 1992, p. 168-169).

acordo com Sonia Corcuera de Mancera (1994, p. 70-71), o I Concílio sugeriu a simplificação no ensino da doutrina cristã aos indígenas, limitando-o às “cosas más necesarias a su salvación”, deixando de fora “los misterios y cosas arduas de nuestra fe, que ellos no podrán entender, ni alcanzar, ni de ello tienen necesidad por ahora”. Estava reaberto o debate a respeito da capacidade dos nativos para apreender as “verdades cristãs”. O agrupamento dos indígenas em povoados e a estruturação de sua vida social em *policía* também estiveram entre as preocupações dos bispos, que reforçaram a necessidade de manter os nativos reunidos em comunidades. Além dos temas gerais relativos à catequese e à doutrina cristã, as tensões entre os seculares e os regulares voltaram à testa dos debates. Conforme alguns autores²⁷ salientam, boa parte dos decretos pretendia restringir o poder das ordens religiosas ante a jurisdição episcopal que se estava construindo.

Dez anos mais tarde, o arcebispo Montúfar convocou o II Concílio Provincial Mexicano. Felipe II havia lhe ordenado, por meio de cédula real expedida em julho de 1564, que organizasse um novo sínodo para receber e jurar os decretos formulados no Concílio de Trento. Em relação à primeira, essa reunião apresentou menos decretos, apenas 28, cujas preocupações centrais passavam, além da apresentação dos capítulos tridentinos, pela disciplina eclesiástica e pela uniformização da catequese na Nova Espanha²⁸. O propósito de reformar os costumes do clero, tão debatido em Trento, a partir da reafirmação do poder episcopal, não foi totalmente contemplado no II Concílio Mexicano, que pouco alterou os termos da discussão que ocorrera a partir de 1555.

Além da convocação e da coordenação dos dois concílios, Montúfar foi um dos maiores críticos das relações que os religiosos estabeleciam com os indígenas. Para ele, não se devia negar a contribuição dada por franciscanos, dominicanos e agostinianos da mesma maneira como não se podia esquecer que os religiosos exerciam seus poderes espirituais e temporais como se os nativos fossem seus vassallos (GREENLEAF, 1992b, p. 130). Por isso, Montúfar, menos hábil e flexível do que seu antecessor Zumárraga, segundo a perspectiva de Richard Greenleaf, tornou-se um dos maiores entusiastas da ortodoxia católica, da ascensão do clero secular e de sua preponderância sobre as ordens religiosas no México, que, segundo o arcebispo, exerciam as funções dos bispos e também das

²⁷ Corcuera de Mancera (1994, p. 65); Cuevas (1992, v. I, p. 94); Traslosheros (2004, p. 23-27).

²⁸ Os decretos dos dois primeiros concílios mexicanos estão disponíveis em: *Concilios provinciales* (1769), obra que pode ser consultada e descarregada no *site* da Universidad Autónoma de Nuevo León (<http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012141/1080012141.html>).

autoridades civis, violando, inclusive, o *Patronato real*. Se o epíscopo mexicano acentuava suas diferenças com os regulares, o prelado de Michoacán, Vasco de Quiroga, costumava apoiar os agostinianos de sua região e minimizava as tensões com os missionários.

Se considerarmos esses elementos, poderemos perguntar o que significava, por si só, o fato de os dois primeiros bispos pertencerem às ordens religiosas. Em princípio, esse dado parece pouco relevante, já que isso não assegurou, automática e necessariamente, privilégios aos frades. Da mesma maneira que a chegada de Pedro Moya de Contreras não significava, pelo simples fato de ele pertencer ao clero secular, uma ruptura com o que se tinha anteriormente. E isso porque o processo que, conforme se alega, teria começado nos anos 1570 tinha uma trajetória que remetia aos impasses iniciados nos anos 1530 e acirrados nas décadas seguintes com a convocação dos dois primeiros concílios mexicanos.

O segundo aspecto, constantemente considerado uma evidência de alterações decisivas, foi a instalação do Tribunal do Santo Ofício no México em 1571, que indicava maior pressão da Coroa e da Igreja para controlar as heterodoxias de indígenas e colonos no vice-reino²⁹. Até aquele ano, as atividades inquisitoriais haviam estado sob a responsabilidade de membros das ordens religiosas que exerciam funções episcopais. Em razão da escassez de membros do clero secular na América (e, sobretudo, na Nova Espanha) nos primeiros anos de cristianização, o papa Adriano VI expediu a bula *Exponi nobis*, em maio de 1522, também conhecida como *Omnímota*, “y autorizó a los prelados para realizar casi todas las funciones episcopales, excepto la ordenación, en ausencia de obispos o cuando la sede se encontrara a dos días de distancia” (GREENLEAF, 1992b, p. 16-17). Os frades tinham, pois, a faculdade de atuar como juízes eclesiásticos e, portanto, de desempenhar as funções inquisitoriais. Nessa primeira fase, que se estendeu de 1522 a 1533, tratava-se basicamente de uma inquisição monástica (Alberro, 1993, p. 21), disposta a normatizar a sociedade nascente conforme os modelos repressivos trazidos do Velho Mundo.

Em 1528, Carlos V enviou o franciscano Juan de Zumárraga para ocupar o cargo de bispo do México – e, por extensão, para comandar as investigações sobre as

²⁹ Felipe II expediu uma cédula real em 25 de janeiro de 1569 instituindo o Tribunal do Santo Ofício no México e em Lima. Pouco mais de um ano depois, outro documento real definiu a jurisdição do Santo Ofício *novohispano*. Em 12 de setembro de 1571, o grupo responsável pelo funcionamento do Tribunal chegou ao México: o doutor Pedro Moya de Contreras (à época inquisidor em Múrcia) foi nomeado Primeiro Inquisidor Geral; o licenciado Alonso de Cervantes, fiscal (mas ele faleceu durante a viagem) e Pedro de los Ríos, notário (GREENLEAF, 1992b, p. 168).

transgressões naquele território. Administrada por esse religioso, a Inquisição entrou em sua segunda fase, a episcopal, que vigorou até 1571. Nessas quatro décadas, ao bispo do México (e, a partir de 1546, também arcebispo) cabiam as funções inquisitoriais. Em sua ausência, poderiam assumir tais atividades os inquisidores apostólicos nomeados pela Inquisição espanhola ou – caso esta última possibilidade não fosse viável – os próprios frades. Juan de Zumárraga as exerceu oficialmente entre 1536 e 1543³⁰, notabilizando-se por sua preocupação, tão cara de modo geral aos franciscanos, com a idolatria indígena e com os sacrifícios humanos. Apesar de a maioria dos processos registrados entre 1536 e 1543 ter sido contra europeus³¹, a condução do julgamento de um indígena gerou muitas críticas e, por conseguinte, custou a queda de Zumárraga como inquisidor apostólico. Trata-se do caso de *Don Carlos*, cacique de Texcoco, morto na fogueira, em 1539, após ser acusado de *hereje dogmatizante*. As autoridades eclesiásticas espanholas consideraram que Zumárraga não tinha provas suficientes para tal condenação. Além disso, as campanhas do bispo contra os ameríndios ensejavam discussões virulentas na Espanha, pois havia quem ponderasse que os nativos, por serem neófitos, não deveriam estar sujeitos à jurisdição do Santo Ofício. Posteriormente, em 1571, por decreto da Coroa, a Inquisição deixou de ter jurisdição sobre os índios, que ficavam, a partir de então, sob os cuidados de seus bispos no que se referia a temas de fé e moral (KARNAL, 1998, p. 132).

Zumárraga teve seus poderes de inquisidor apostólico revogados, mas permaneceu à testa do bispado mexicano até 1548, ano de sua morte. Entre 1544 e 1547, a Inquisição *novohispana* foi comandada por Francisco Tello de Sandoval, visitador enviado pelo inquisidor geral da Espanha. Suas competências se resumiram “prácticamente a lo administrativo – revisar las cuentas de lo realizado hasta la fecha – y rectificar los casos en que las sentencias anteriores habían sido excesivas [...]. De hecho, la labor de vigilancia sobre la doctrina y la moral corrió a cargo de los obispos de las diócesis” (ALCAIDE; SARANYANA, 1992, p. 149). Tello de Sandoval retornou à Espanha em 1547, deixando as atividades inquisitoriais a cargo dos bispos locais ou dos prelados das ordens

³⁰ Embora ocupasse o bispado desde 1528, Zumárraga só foi consagrado formalmente ordinário em 1533, quando estava na Espanha. Ele regressou ao México em 1534 e, no ano seguinte, recebeu o título de “inquisidor apostólico”. No entanto, Zumárraga estabeleceu a Inquisição somente em 1536, quando nomeou funcionários (secretários, fiscais, tesoureiros, intérpretes), construiu um cárcere e organizou uma procissão para marcar o início de suas atividades, em junho daquele ano.

³¹ Richard Greenleaf (1992a, p. 24) se refere a 152 processos, dos quais 19 casos implicavam os indígenas. Mariano Cuevas (citado por Greenleaf no mesmo estudo) sustenta que houve 131 processos, dos quais apenas 13 contra os nativos.

mendicantes que, segundo as orientações da bula *Exponi nobis* de 1522, podiam atuar como ordinários.

A Inquisição mexicana voltava a ter, pois, as características “monásticas” de sua primeira década, face que só se alterou em 1556, quando Alonso de Montúfar, dominicano e arcebispo do México havia dois anos, assumiu o posto de “juiz eclesiástico ordinário”. Diferentemente de Zumárraga, Montúfar não julgava direta e independentemente, mas contava com um conselho de consultores que analisava os casos. Até 1571, as atividades inquisitoriais coordenadas pelo arcebispo eram também levadas a cabo pelos bispos e prelados das ordens religiosas. De um modo geral, os temas que preocupavam o arcebispo e seu conselho estiveram mais relacionados aos espanhóis e viajantes estrangeiros, sobretudo àqueles que pudessem ter algum vínculo com a “crença protestante”, do que com os indígenas e com os problemas relativos à doutrina cristã em si³². Durante o período de Montúfar, conforme Greenleaf (1992b, p. 92), “los ordinarios olvidaron los problemas de la ortodoxia de los indígenas y pusieron su atención en los colonos y en los extranjeros en quienes parecían hacer eco las ideas protestantes”. Os próprios frades se tornaram alvos da atenção de Montúfar, que lhes lembrava que o herege Lutero fora, ele também, um religioso agostiniano.

Em seus primeiros 50 anos, a Inquisição mexicana oscilou bastante no que se referia a sua institucionalização, a sua unidade e ao exercício de suas funções. Ora com feições monásticas, ora sob jurisdição episcopal, ora administrada por visitantes, a Inquisição se ocupou basicamente das infrações da moralidade pública (blasfêmias, bigamias, concubinatos), dos delitos ligados às práticas indígenas pré-hispânicas (idolatrias, sacrifícios) e das acusações de heresia (de judeus e protestantes). Em sua maioria, os julgamentos implicavam os europeus – espanhóis e súditos não ibéricos de Carlos V (até meados dos anos 1550). As condenações previam, quase sempre, penitências e humilhações públicas; os casos que redundaram em morte foram mais exceções do que regra. Como é pressuposto na atividade inquisitorial, a normatização movia a ação dos ordinários. Segundo os inquisidores, os delitos levados a julgamento – e que deveriam ser

³² “El tono general de los juicios de la Inquisición que se realizaron durante el arzobispado de Montúfar sugiere más temor de que las herejías pudieran contaminar a los otros que una preocupación por el error doctrinal en sí. Sin duda, los juicios de los herejes extranjeros que realizaron los obispos de Nueva España sugiere esto, y las investigaciones rutinarias de la conducta de los ciudadanos coloniales y de las poblaciones nativas indican que castigar los malos ejemplos a la cristiandad fue la meta principal del Santo Oficio. En todo el Virreinato de Nueva España sólo hubo 42 investigaciones de la ortodoxia en 10 años, entre 1550 y 1560. La mayor parte de los casos de blasfemia y bigamia los resolvieron el ordinario o sus delegados en áreas específicas” (GREENLEAF, 1992b, p. 110-111).

condenados – afrontavam, além das questões doutrinárias, a unidade política e a ortodoxia religiosa pretendidas pela Coroa espanhola para o Novo Mundo.

Conquanto houvesse oscilações em relação a sua forma institucional, a Inquisição mexicana funcionou antes mesmo de 1571. A instalação do Tribunal do Santo Ofício significou maior organização e centralização dos processos – os quais jamais estiveram distantes da atenção e das “mãos do rei”, que os acompanhava por meio do Supremo Conselho da Inquisição (TRASLOSHEROS, 2006, p. 1129) –, mas não necessariamente uma novidade no que se referia ao controle moral do cotidiano na capital do vice-reino. Nesse ponto, devemos lembrar, retomando o estudo de Herbert Frey (2002, p. 268), que todos os religiosos gozavam de poder inquisitorial antes de 1571, o que significava uma dispersão das atividades de inquirição e do monitoramento pelas diferentes regiões da cidade. Assim, o impacto ocorrido após 1570 residia mais no âmbito da unificação dos procedimentos do que propriamente numa ruptura em relação às formas de controle anteriores.

O terceiro aspecto que pretendemos sublinhar refere-se às medidas implementadas por Felipe II para restringir a autonomia das ordens religiosas – notadamente o reforço das prerrogativas do *Real patronato* seguido pelas iniciativas de secularização eclesiástica que objetivavam transferir o controle das paróquias aos membros do clero secular. Com a emissão das *Ordenanzas del patronazgo* em junho de 1574, o monarca “relembra” que o padroado eclesiástico no “Estado das Índias” pertencia à Coroa espanhola e que fora concedido por bulas dos sumos pontífices, de seu moto próprio. E realçava:

[...] que nenhuma pessoa secular nem eclesiástica, ordem nem convento, religião, comunidade de qualquer estado, condição e qualidade e preeminência que sejam, judicial nem extrajudicialmente, por qualquer ocasião ou causa que seja, ouse intrometer-se em coisa referente a nosso Padroado real [...]. (In: SUESS, 1992, p. 757)

Com as *Ordenanzas*, Felipe II absorvia alguns direitos eclesiásticos e incrementava a ingerência da Coroa na administração da Igreja americana. A partir de então, nenhuma capela ou convento poderia funcionar sem a autorização do monarca, que era responsável também pela instituição dos ofícios divinos e pela “sugestão” de arcebispos e bispos ao papa. Na prática, as *Ordenanzas* limitavam o trabalho descentralizado das ordens religiosas e colocavam toda a hierarquia da Igreja *novohispana* sob o comando do monarca, representado na América por seus dois vice-reis e pelas

Audiências Reais. Dado esse contexto, a partir de 1574 acirraram-se as disputas e os conflitos entre bispos, vice-reis e ordens religiosas. Os clérigos reclamavam da interferência do poder civil nos negócios eclesiásticos, ao passo que os regulares se batiam contra a necessidade de submissão aos bispos e “expresaron su deseo de continuar siendo los guías espirituales y morales de los indígenas” (PASTOR, 1999, p. 173-174). O principal argumento dos regulares sustentava que eles tinham a autorização papal para administrar os sacramentos de modo independente desde o início dos anos 1520, e de que essa permissão havia sido “renovada” com a bula de 1567, assinada por Pio V e subscrita por Felipe II³³. Essa alegação serviu para opor resistência à constante secularização colocada em prática pela política regalista do monarca espanhol.

Em geral, esse cenário de imposições e interferências³⁴ da Coroa foi interpretado como o tempo-limite do clero regular no México. Diante daquelas mudanças, as ordens mendicantes estariam se aproximando de seu crepúsculo, uma vez que elas deixavam de administrar o arcebispado e a Inquisição, perdiam o controle das paróquias e, além disso, sofriam com o confisco de alguns de seus escritos. Todos esses elementos observados em conjunto pareciam apontar uma ruptura decisiva: o fim da era dos religiosos e o início da fase dos bispos no México. Por mais coerente que esse grupo de fatores pareça, devemos ponderar acerca de alguns aspectos.

É certo que as *Ordenanzas del patronazgo* e o “sequestro” de crônicas franciscanas indicavam restrições às atividades das ordens mendicantes, porém essas decisões não significavam o desaparecimento dos religiosos. A leitura empreendida por Cuevas (1922; 1992) e Ricard (2005) constrói a ideia de ruptura e sugere que houve uma troca de comando na Igreja mexicana nos anos 1570: os religiosos perderam espaço à

³³ Alonso de Zorita, antigo *oidor* da Audiência do México, emitiu um parecer em 10 de março de 1584, desde Granada, em que analisava a questão das doutrinas sob responsabilidade dos regulares. Nele, Zorita relembra que as ordens religiosas cuidaram com zelo dos nativos nos primeiros 60 anos de evangelização, amparadas por autorizações papais. Além disso, o *oidor*, simpático aos projetos missionários dos mendicantes, aproveitou para atacar o excesso dos diocesanos, exemplificando as disputas “diplomáticas” que se travavam na Espanha e no México: “O que os bispos e os clérigos sempre pretenderam foi restringir os religiosos e tirar de seu poder os índios, sua doutrina e administração dos sacramentos, e tem havido tanto excesso nisso que convinha que moderassem” (In: SUESS, 1992, p. 595).

³⁴ Em 22 de abril de 1577, Felipe II expediu uma cédula real ordenando que fossem enviados para o Conselho das Índias os livros que o franciscano Bernardino de Sahagún compusera sobre *las cosas de la Nueva España* com o auxílio de estudantes indígenas. “Soubemos – escreveu o monarca – que Fr. Bernardino de Sahagún, da Ordem de São Francisco, compôs uma História Universal das coisas mais assinaladas dessa Nova Espanha, a qual é um relato muito abundante de todos os ritos, cerimônias e idolatrias que os índios usavam em sua infidelidade” (In: SUESS, 1992, p. 765). Em seguida, o rei admitiu que Sahagún teve bom zelo ao escrever tal obra, mas advertiu que “não convém que este livro seja impresso nem circule de modo algum nessas partes, por algumas causas importantes”. O curioso é que Felipe II não explicitou quais eram as causas que impediam a circulação da obra de Bernardino de Sahagún.

medida que os diocesanos e os jesuítas tornaram-se protagonistas. Essa interpretação, no entanto, perde força quando confrontada com alguns dados e/ou processos. Podemos lembrar, por exemplo, que durante todo o século XVII os prelados da Nova Espanha permaneceram em conflito com as ordens mendicantes em razão da influência destas entre os indígenas, inclusive na administração de paróquias. Tanto foi assim que as tensões, na década de 1640, entre o célebre bispo Juan de Palafox y Mendoza e as ordens religiosas iniciaram-se porque o projeto do prelado consistia em secularizar as paróquias indígenas, conforme dispunham o Concílio de Trento e o *Real patronato*, e tirá-las das mãos dos frades (PALAFOX Y MENDOZA, 1994, p. 164-165). Isto é, passados cerca de 60 anos das *Ordenanzas*, Palafox ainda enfrentava dificuldades para dar validade àquelas normas em Puebla e no México.

Em 1615, ao concluir seu mandato no Peru, o vice-rei Marquês de Montesclaros escreveu um memorial em que apontava a reação dos frades ao *Real patronato*, pois, embora as “primeras ordenaciones los estrechaban tanto”, a resistência por eles imposta obrigava o vice-rei a governar de acordo com as circunstâncias a fim de evitar maiores problemas com aqueles religiosos (In: TORREZ DE MENDOZA, 1866, t. VI, p. 202). Quase dez anos depois, quando o vice-rei Marquês de Gelvez se indispôs com o bispo Pérez de la Serna no México em razão das jurisdições civis e eclesiásticas, o tema das paróquias e da oposição dos franciscanos ao avanço episcopal ainda estava em pauta (CHOCANO MENA, 2000b, p. 232 e ss.; ISRAEL, 2005, p. 139 e ss.)³⁵. Em outro testemunho, anotado por José Luis Romero (2009, p. 141), acerca das questões urbanas da capital do vice-reino, lemos que, em 1664, as ordens religiosas continuavam a construir conventos, igrejas e outros edifícios de modo que o *ayuntamiento* da cidade escreveu ao rei, pedindo-lhe que se proibissem tais fundações.

Se somarmos essas informações aos dados estatísticos sobre o número de religiosos no vice-reino – pelos quais sabemos que os regulares contavam com mais integrantes do que os seculares em meados do século XVII³⁶ –, poderemos repensar o consenso acerca da “troca de comando”. Como notou Manuel Ramos Medina, o avanço na secularização das paróquias – e, pois, no enfraquecimento da influência dos mendicantes –

³⁵ Em sua compilação de documentos dos cabildos americanos, Enriqueta Vila Vilar (1985) fornece uma série de cartas em que podemos vislumbrar as tensões envolvendo as ordens religiosas e suas atividades no México. Ver, por exemplo, as cartas das seguintes datas: 28 de setembro de 1583 (p. 52), 30 de outubro de 1584 (p. 55), a do ano de 1629 (p. 119) e a de 3 de janeiro de 1672 (p. 168).

³⁶ Segundo as estimativas, havia três mil regulares na Nova Espanha em 1650. O número de seculares, embora crescesse, estava próximo dos dois mil (ISRAEL, 2005, p. 56-57).

ocorreu com mais força durante o século XVIII e não a partir de 1570, quando se iniciou tal processo:

La presencia del clero secular se hizo evidente en la erección de las diócesis en el siglo XVII. A partir de entonces las parroquias en los centros urbanos jugaron un papel determinante y desde el siglo XVI se vislumbró que en el futuro las doctrinas de indios (o parroquias) en manos de los religiosos pasarían a los clérigos, lo que fue motivo de grandes conflictos entre ambos. A pesar de los intentos realizados por el obispo-*virrey* don Juan de Palafox y Mendoza en el siglo XVII, el cambio no se efectuó sino hasta después de las reformas borbónicas. En el siglo XVIII, las corrientes de la Ilustración desacreditaron a las órdenes religiosas y hacia mediados de siglo se dieron los grandes cambios contra las doctrinas. En 1749, por cédula real se ordenó a los superiores de las órdenes religiosas no nombrar más doctrineros y que conforme se fueran muriendo entregaran la administración de la doctrina junto con todas sus pertenencias al obispo correspondiente.

Esto no se realizó de un día para otro sino que algunas doctrinas tardaron hasta veinte años en ser entregadas a los seculares. Con este cambio, el declive de las órdenes religiosas fue claro. (RAMOS MEDINA, 2004, p. 96)

A Coroa espanhola expedía, em meados do século XVIII, normas para limitar a participação das ordens religiosas – que, em teoria, estavam impedidas de tais tarefas desde o século XVI. Conforme notamos, as mudanças não se processavam de “um dia para o outro”, mesmo quando observamos um período de *cambios notables* a exemplo daqueles ocorridos nos anos 1570.

A convocação do III Concílio Mexicano em 1585 é o quarto aspecto que queremos realçar. Embora escape um pouco do recorte cronológico estabelecido na década de 1570, esse sínodo – à semelhança do III Concílio Limenho, realizado entre 1582 e 1583 – é geralmente interpretado como o desfecho daquelas mudanças, pois representava a transposição completa dos decretos tridentinos ao México, que se iniciara em 1565, e o movimento final de submissão da Igreja mexicana ao *Real patronato*³⁷. Desse modo, tratava-se do golpe fatal na autonomia dos frades, da proeminência dos bispos e da sujeição destes à Coroa espanhola e a seus representantes na América. O fato de aquela reunião ter sido coordenada pelo arcebispo Moya de Contreras, que foi assessorado por

³⁷ Félix Zubillaga e Leon Lopetegui (1965, p. 580) propuseram uma interpretação de acordo com essa linha argumentativa: “Intento principal del concilio era hacer observar y poner en práctica los decretos tridentinos. Aunque el anterior sínodo novohispano, convocado en 1565, juró y recibió el Tridentino y los veintiocho capítulos decretados en él se ajustaban en todo a las normas de aquel magno concilio; sin embargo, por la proximidad de fechas – el Tridentino se clausuró en diciembre de 1563 – no había podido asimilarse todo el vasto programa restaurador de la junta ecuménica. Por el contrario, al sínodo mejicano de 1585 quedaba relativamente fácil, después de los años transcurridos, reproducir en el ambiente de Indias todo el vigor reformador de Trento”. As atas desse sínodo podem ser lidas no III Concílio Provincial Mexicano (1859).

padres jesuítas – em especial, pelo teólogo Pedro Ortigosa, um dos responsáveis pela redação das atas em latim, e por Juan de la Plaza, provincial da Companhia à época –, foi lido também como um indício dos novos rumos da Igreja novo-hispânica.

Decerto, o III Concílio Mexicano se tornou um dos marcos da história eclesiástica, já que o IV sínodo só foi convocado no século XVIII e não obteve nem a ratificação papal nem a real (LÓPEZ-CANO, 2004, p. 2). Na prática, as resoluções de 1585 organizaram a Igreja até 1896, quando foi celebrado o V Concílio. A despeito dessa longevidade, é preciso fazer duas considerações acerca da inserção daquela reunião no conjunto de elementos responsáveis pela ruptura nos anos 1570. Em primeiro lugar, as atas conciliares com todas as decisões e normas que deveriam orientar a vida religiosa foram publicadas apenas na década de 1620. Como notaram os historiadores que elaboraram um estudo introdutório àquele documento,

Sea por el privilegio obtenido por [Francisco] Beteta [representante do Concílio para coordenar a aprovação da impressão] para su impresión, sea por las oposiciones que suscitaban muchos de los decretos del concilio por parte de órdenes regulares y miembros del clero secular, lo cierto es que hasta 1614, no hay noticias de que se haya intentado su publicación. Finalmente, y a petición del arzobispo Juan Pérez de la Serna, el rey mandó imprimirlo el 9 febrero de 1621 “y que dure hasta que se vuelva celebrar otro concilio”. La primera edición del texto latino se publicaría en 1622. (LÓPEZ-CANO, 2004, p. 18-19)

Isto é, o texto do III Concílio Mexicano só teve circulação impressa em latim 37 anos após sua elaboração. E boa parte desse atraso resultou das tensões entre as duas partes do clero e, sobretudo, da influência e da força das ordens religiosas (notadamente franciscanos e dominicanos), que se opunham às normas que lhes restringiam. Nesse sentido, o cenário, na terceira década do século XVII, não era muito diferente daquele de 1565, quando se realizou o II Concílio e decidiu-se por diminuir a liberdade de que gozavam os frades. Em ambos os casos, o número de disposições e regras que impunham limites aos missionários era tão grande quanto o de manobras destes ante os obstáculos.

Em segundo lugar, convém retomar a hipótese de Rigoberto Gerardo Ortiz Treviño (2003), segundo a qual a publicação das atas do III Concílio Mexicano significava também um triunfo da Igreja novo-hispânica diante do *Real patronato*, ou, por outras palavras, uma vitória dos bispos americanos sobre os vice-reis. Ou seja, havia um sem-número de tensões e divergências entre os interesses do clero secular (que buscava sua autonomia diante das imposições da Coroa), dos vice-reis (que pretendiam submeter a

esfera eclesiástica à real) e das ordens religiosas (cujos métodos estavam sendo questionados por todos os lados), que praticamente tornavam inviável o consenso a respeito dos rumos da Igreja, e, igualmente, a concordância entre as orientações do *Real patronato* – reforçado por Felipe II em 1574, com as *Ordenanzas del patronazgo* – e do III Concílio Mexicano. Nesse passo, devemos indagar se esses dois processos podem ser interpretados como partes do mesmo movimento de ruptura. Parece-nos que a resposta é negativa.

O quinto, e último, aspecto que completa o conjunto de evidências da ruptura é a chegada da Companhia de Jesus ao México em 1572. Os diversos elementos relativos à gênese da Ordem, concomitante às reformas religiosas na Europa, a sua proximidade com as autoridades e elites católicas dos dois lados do oceano – e, inclusive, com Felipe II –, a sua dedicação às atividades educativas e a sua inserção rápida na sociedade mexicana (vide a participação dos padres no III Concílio Mexicano) serviram de indícios para que muitos historiadores vinculassem os jesuítas à troca de comando na administração eclesiástica. À semelhança dos quatro aspectos destacados nas linhas acima, a instalação da Ordem no México apontava mudanças, pois a Companhia aportava na Nova Espanha respaldada pela Coroa e pelo papado e colocava-se, pois, às margens dos enfrentamentos entre as ordens religiosas, os bispos e os vice-reis. Em razão dessas condições todas, muitas vezes as ações dos jesuítas foram interpretadas como parte “do projeto” de mudanças, de “regeneração”. Veremos, nas próximas três partes desta pesquisa, que os processos que levaram os jesuítas ao México – bem como o desdobramento de suas atividades no vice-reino – não podem ser reduzidos a um “projeto imperial” ou alinhavados sempre aos interesses das “autoridades” – conforme podemos atestar ao analisar as várias divergências que aqueles padres tiveram com bispos, vice-reis e outros representantes da Coroa.

SOBRE A RUPTURA E A COMPANHIA DE JESUS

A análise dos aspectos supracitados, bem como das ponderações correspondentes, permite notar que houve uma distância entre o discurso da mudança e certas práticas presentes no México. É preciso diferenciar as pretensões de modificação – por meio das diferentes medidas tomadas pela Coroa e pela Igreja em relação à organização eclesiástica no vice-reino – da apropriação possível dessas propostas e de sua acomodação às condições e circunstâncias americanas. Logo, embora se tenha decretado,

como vimos, o corte decisivo na década de 1570, que delimitava duas eras e estabelecia o “fim” das ordens mendicantes e o robustecimento do clero secular, convém sublinhar que nem um processo nem o outro podem ser vinculados e restritos àquele período.

Conquanto sejam “notáveis”, os anos 1570 não configuraram o ponto de inflexão da história eclesiástica mexicana no século XVI. Grande parte do destaque dado a esse período resulta da memória construída pela historiografia, seja de matriz jesuítica ou franciscana, com base nas crônicas produzidas por religiosos no período colonial. Como pareceu conveniente a ambas as matrizes, elas delimitaram aquele recorte como a fase de transição: de um lado, o início da regeneração e da reforma; de outro lado, o fim de uma idade de ouro. Para os franciscanos, tratava-se do desaparecimento dos frades pioneiros, símbolos de um projeto missionário iniciado nos anos 1520. Para os jesuítas, a fase que se iniciava consistia no princípio de sua trajetória na Nova Espanha. Desse modo, a década de 1570 – e os anos imediatamente anteriores e/ou posteriores – passou a ser tomada como o ponto de cisão da história novo-hispânica.

É verdade que alguns historiadores ofereceram interpretações que escaparam, pelo menos parcialmente, desse esquema. Devemos ressaltar, nesse aspecto, o trabalho de Antonio Rubial García (2001, p. 55 e ss.), para quem as “etapas de la religiosidad” foram outras no século XVI. Segundo o autor, o corte se dava em 1550, quando terminou a fase da “utopía evangelizadora” (obra dos mendicantes), e se iniciou a etapa da “sacralización del espacio”, que teria durado até 1620. Deste ano até meados do século XVIII, teve lugar a época da “religiosidad criolla”³⁸. A segunda etapa desse esquema de Rubial García abarca as mudanças que, nas matrizes anteriores, se restringiam aos anos 1570. Ocupando-se mais especificamente dos jesuítas e da noção de ruptura relacionada ao projeto educativo da Ordem, David Brading questionou os critérios que sustentavam a existência de um “parteaguas” a partir da chegada dos jesuítas e matizou aquela interpretação:

En general se considera que la llegada de los jesuitas fue un parteaguas en el desarrollo de la Iglesia mexicana. Cabe preguntarse por qué se habla de un cambio tan drástico. La fundación de una red de colegios diseñada tanto para educar a la elite colonial como para promover el surgimiento de un clero criollo ilustrado ha sido considerada como su principal logro. Pero debe tomarse en cuenta que en 1574, el tesorero de la catedral de la ciudad de México, Francisco Rodríguez Santos, fundó el colegio de Todos los Santos y lo dotó con diez becas, para atraer “mozos de ingenio,

³⁸ Outros estudiosos partiram de recortes cronológicos que deslocavam a cisão dos anos 1570, embora muitos deles compartilhassem, em linhas gerais, os sentidos atribuídos a tais mudanças com base na oposição entre duas eras – conforme notamos na análise das matrizes jesuíticas e franciscanas. Para alguns exemplos, ver Corcuera de Mancera (1991), Mayer (2002b) e Piho (1991).

de buenas costumbres [...] y de calificada limpieza” de cristianos viejos. Al año siguiente, en 1575, el provincial de los frailes augustinos, Alonso de Veracruz, fundó el colegio de San Pablo para educar 20 jóvenes religiosos y regaló a la biblioteca 60 cajas de libros y “mapas, globos celestes y terrestres, astrolabios, erologios, ballestillas, planisferios y a fin de todos aquellos instrumentos que sirven a las artes liberales”. En realidad el papel educativo de los jesuitas en cuanto a la formación de clérigos fue similar al de otras iniciativas emprendidas más o menos por la misma época; fue en el nivel de la enseñanza media donde tuvieron pocos rivales. (BRADING, 2001, p. 60)

A indagação de David Brading é relevante porque ressalta aquilo que poderia ter tido continuidade e não apenas as supostas rupturas após a instalação dos jesuítas no México. Assim como são interessantes os recortes propostos para a história mexicana desde outras perspectivas que não apenas a eclesiástica. Afinal, o âmbito da Igreja não se isolava das dimensões políticas, econômicas ou culturais. Nesse sentido, são bem-vindas as contribuições de Horst Pietschmann (1994, p. 92-93), que, analisando os processos político-institucionais americanos, propôs a divisão em quatro etapas, que por vezes se sobrepuseram³⁹. Nesse mesmo estudo, Pietschmann (p. 99) sugeriu que o período iniciado entre 1560 e 1570 “puede calificarse como la fase de formación de la sociedad y de la economía coloniales”. Desde outro ponto de vista, e sublinhando os aspectos relativos à economia, Manuel Ramos Medina (2004, p. 97) sustentou que houve dois grandes períodos, separados pelas reformas borbônicas:

Desde la perspectiva histórica podemos dividir a la Nueva España en cuanto a su desarrollo económico en dos grandes partes. La primera, a partir de la conquista hasta mediados del siglo XVIII. A partir de este momento, las políticas de la corona cambiaron y se implantaron de manera paulatina. A estos cambios se les conoce como las reformas borbónicas que alteraron el orden establecido durante la época anterior, la de los Austria. La segunda parte comprende desde mediados del siglo XVIII hasta 1821, fecha de la independencia de México.

No plano cultural, educacional e filosófico da história do vice-reinado, Bernabé Navarro (1998, p. 13 e ss.) também situou na década de 1550 o primeiro corte, que

³⁹ Segundo Pietschmann (1994), as etapas se dividiam da seguinte maneira. A primeira fase correspondia à conquista e aos assentamentos iniciais, encerrando-se definitivamente com a “segunda criação” de Buenos Aires, em 1580. A segunda etapa foi caracterizada pelo avanço do Absolutismo Real e pelo estabelecimento das estruturas administrativas imperiais. Ela se iniciou com a criação da primeira Audiência na América (em Santo Domingo, 1511) e terminou no reinado de Felipe III, quando se aperfeiçoou o sistema administrativo fiscal. A fase seguinte foi marcada pelo embate entre a burocracia imperial e a sociedade crioula, e pela penetração desta na burocracia imperial. Essa época abarca o período entre o reinado de Felipe III e o de Felipe IV. A última etapa se caracterizou pela formação daquilo que o autor chamou de “protoestados”, momento em que aumentou significativamente a presença dos crioulos na burocracia imperial. Essa fase se estendeu do reinado de Carlos II até as independências.

delimitou a fase da conquista. A criação da Real Universidade naquele período, seguida do funcionamento da imprensa, das primeiras publicações e do incremento da educação na segunda metade do século – incluídas aí as iniciativas jesuíticas –, foi decisiva para tal divisão cronológica. Nesse sentido, Navarro alinha-se à supracitada perspectiva de David Brading, para quem as atividades da Companhia de Jesus no terreno da educação não significavam um completo divisor de águas.

Tendo em vista esses elementos, gostaríamos de fazer algumas considerações para encerrar este capítulo. Houve mudanças importantes no México da segunda metade do século XVI, que não se restringiram à década de 1570 ou à presença dos jesuítas, mas também existiram continuidades. A despeito do que se tem afirmado, acreditamos que o processo de enfraquecimento das ordens religiosas se iniciou nos anos 1550, porém não foi concluído entre os séculos XVI e XVII – conforme pudemos notar. O brilho dos mendicantes havia se empanado em relação ao começo fulgurante dos anos 1520, porém isso não significava o fim de suas atividades e de sua influência, que persistiram diante dos *cambios notables* dos anos 1570. Nem tudo era ruptura ou mudança naquele período. Ademais, nem todas as novidades – a exemplo da presença do arcebispo Pedro Moya de Contreras – indicavam a passagem de uma era a outra, do ouro à prata ou, em chave invertida, da decadência à regeneração. Esses sentidos são tributários das memórias construídas pelas interpretações historiográficas elaboradas desde o início do século XX e poucas vezes questionadas.

Focando a área que particularmente nos interessa, entendemos que a presença dos jesuítas e os demais eventos dos anos 1570 não destruíram os projetos anteriores nem colocaram as ordens religiosas num “limbo histórico”. Do mesmo modo, o crescimento do clero secular foi bastante paulatino para indicar uma “troca de comando” na Igreja mexicana. Ainda na segunda metade do século XVII, os bispos estavam às voltas com a autonomia das ordens religiosas. Havia uma grande distância entre o que eram as pretensões da Coroa e as práticas no México. Contudo, e por fim, devemos nos perguntar por que esse tema concerne a nossa pesquisa. Porque ao atribuir um sentido e, muitas vezes, um valor a essa ruptura, conferiu-se, quase que diretamente, um sentido e um valor à atuação da Companhia de Jesus na Nova Espanha.

Atribuir sentido à presença dos jesuítas não representa um problema. Todavia, analisar a trajetória dos padres no México após sua instalação limitando-se àquele sentido prévio poderia ser insuficiente. A radicalização da tese da ruptura – e a conclusão de que as

ordens religiosas pioneiras foram minadas quando a Companhia desembarcou em San Juan de Ulúa – contribuiu para o surgimento de interpretações que vincularam antecipadamente as ações dos jesuítas a projetos grandiosos, imperiais, mirabolantes, subordinando todas as atividades da Ordem a esses planos. No caso do México, se assumirmos, a título de exemplo, a perspectiva da “matriz jesuítica” da “reforma”, tenderemos a concluir *a priori* que a Companhia de Jesus viajou ao vice-reino para recompor a sociedade e regenerar a Igreja a fim de legitimar a autoridade imperial de Felipe II e o poder papal. Assim, todas as empresas jesuíticas seriam vistas por esse ângulo: os colégios teriam formado os círculos letrados que ideologicamente justificavam o domínio político; os padres teriam se aliado sempre aos bispos e aos vice-reis contra as ordens religiosas; as missões entre os indígenas deveriam torná-los dóceis e sujeitos ao controle imperial etc.

O problema não reside na escolha de um ângulo e naquilo que este não vislumbra – “defeito” comum a qualquer escala que se privilegie. A dificuldade está em desconsiderar os processos e as circunstâncias envolvidos na trama – e que podem subverter as orientações e normas ao sabor das inconstâncias e tensões próprias dos desdobramentos – em razão da eleição prévia de um “plano analítico” que só acomoda os detalhes no interior de uma narrativa já definida. Nesse sentido, ao colocar em questão essa ruptura e os sentidos a ela atribuídos, pretendemos tornar as análises dos próximos capítulos menos subordinadas a essa “memória da ruptura” – que foi, inclusive, fortemente apropriada e repercutida por cronistas e historiadores jesuítas conforme veremos adiante.

PARTE II

A COMPANHIA DE JESUS NO MÉXICO

CAPÍTULO 2

O CONCERTO DA VIAGEM E A INSTALAÇÃO NO VICE-REINO

Embora enviasse missionários mundo afora desde os anos 1540 e já tivesse fundado as províncias de Goa (1549), Brasil (1553), Peru (1568), Japão, Macau e Indochina (1581), a Companhia de Jesus desembarcou no México apenas em 1572. Se lembrarmos que leigos e missionários haviam se fixado sistematicamente na Nova Espanha desde a década de 1520, teremos bons motivos para questionar as razões do “atraso” das missões jesuíticas. Para tanto, analisaremos na primeira parte deste capítulo os elementos que impulsionaram a viagem dos jesuítas ao México naquela década, bem como os aspectos que haviam impossibilitado tal empreendimento nos anos anteriores. Na segunda parte, “Rumo ao México”, examinaremos o processo de instalação da Companhia na capital do vice-reino e as diferentes tensões e negociações ocorridas com as demais ordens religiosas em função da presença jesuítica na cidade. Ao abordar esses tópicos, queremos compreender como a Companhia de Jesus se incorporou ao cenário mexicano e se inseriu naquela sociedade.

OS JESUÍTAS REQUISITADOS NA NOVA ESPANHA ANTES DE 1572

Em 1570, a *civitas* mexicana solicitou a Felipe II, por meio de carta, o envio de jesuítas ao México. Representando o desejo do vice-rei Martín Enríquez, da Audiência e de alguns particulares, a missiva afirmava saber dos bons frutos da atividade da Companhia de Jesus em outras partes do mundo (Japão, Brasil e Índia) e, por isso, pedia sua presença na Nova Espanha. Conquanto houvesse outras ordens religiosas e o próprio clero secular no México, os signatários insistiam que:

[...] las provincias son dilatadas, las naciones tan numerosas y la esperanza del fruto tan bien fundada, que si todos los sacerdotes regulares y seculares que ay em toda la christiandad, pasaran a la Nueva España, tuvieron bien que hazer, y sobrarian provincias, llenas de gente, a que no pudieron acudir. (MM, I, 1, p. 2)

O caráter hiperbólico da afirmação pretendia ressaltar que havia, sim, espaço para os jesuítas. Segundo a continuação da carta, os padres seriam muito úteis àquela

cidade, que carecia de professores que ensinassem leitura, escrita, latim e ciências. Em 1571, como se sabe, Felipe II autorizou a viagem e requereu ao Geral Francisco de Borja as providências necessárias para o envio de jesuítas à Nova Espanha.

Essa carta é o ponto culminante de uma série de documentos que sublinhavam o anseio pela presença dos jesuítas no México. Alguns historiadores da Companhia de Jesus, como o Pe. Agustín Churruca Peláez (1980, p. 164), identificaram mais de dez solicitações para que os jesuítas fossem enviados à capital do vice-reinado antes da missiva de 1570. Entre elas, há uma intervenção de 1547 do bispo de Michoacán, Vasco de Quiroga, e outra do próprio Ignacio de Loyola, em janeiro de 1549, em que ele determinava que seus delegados na Espanha – Francisco Estrada e Miguel Torres –: “Al México envíen, si les parece, haciendo que sean pedidos, o sin serlo”. Nas duas décadas seguintes, outras importantes personalidades se manifestaram a favor das expedições jesuíticas em terras mexicanas: Martín Cortés, Fr. Francisco de Toral (bispo de Yucatán), Fr. Agustín de la Coruña (bispo de Popayán) e Fr. Diego Chávez (sucessor de Vasco de Quiroga no bispado de Michoacán) (CHURRUCA PELÁEZ, 1980, p. 164-165; O’NEILL; DOMÍNGUEZ, 2001, p. 100)⁴⁰.

Em geral, os autores dessas cartas solicitavam a presença dos jesuítas por dois motivos principais: pelo sucesso dos trabalhos missionários da Companhia de Jesus em outras partes do mundo (ecoavam os feitos de Francisco Xavier e seus discípulos) e pela dedicação daqueles padres ao ensino e à formação de crianças e jovens. Não é raro encontrar nesses documentos alusões à retidão moral dos padres, o que muitas vezes foi apontado por cronistas e historiadores jesuítas⁴¹ como uma terceira justificativa para os

⁴⁰ O Pe. Ángel Santos Hernández (1992, p. 20-21) também forneceu um quadro amplo desses pedidos: “Fracasada esta misión [na Flórida], e instalada ya la Compañía de Jesús en el Perú (1568), ponían ahora los jesuitas sus ojos en la Nueva España, donde recalaban por fin en 1572. Por fin, decimos, porque ya anteriormente se habían hecho diversas tentativas en ese sentido. Ya en 1547, por la intervención del padre Antonio Araoz, que residía en la corte, había pedido a San Ignacio algunos jesuitas, un representante del obispado de Michoacán, Vasco de Quiroga.

Para entonces no tenía la Compañía más que siete años de vida, y eran todavía muy pocos en número y, por añadidura, ya muy dispersos por Europa y la India. A pesar de ello, el propio San Ignacio escribía a los delegados suyos en España, Francisco Estrada y Miguel Torres: ‘Al México envíen, si les parece, haciendo que sean pedidos, o sin serlo’.

En 1555 remitiría todo ese asunto a Francisco de Borja, quien, al fin, se decidirá a admitir la misión mejicana. Ya antes habían cursado sus peticiones en tal sentido varios personajes eclesiásticos, como el citado Vasco de Quiroga, por mediación de su canónigo Negrete, en 1547; y luego por sí mismo en 1551. También el obispo de Yucatán, Francisco del Toral en 1563. Era franciscano. Y más tarde el agustino Diego Chávez, obispo de Michoacán, en 1567, y el arcediano de Méjico, en 1568.”

⁴¹ Veremos mais adiante como os cronistas jesuítas consagraram uma determinada memória da fundação da Companhia de Jesus no México. Em geral, os historiadores jesuítas corroboraram a interpretação dos

pedidos: os padres da Companhia representavam a parte reformada do clero, livre dos vícios que acometiam os religiosos na Europa e na América. Em agosto de 1554, o frade menor Juan de San Francisco, que estava no México, escreveu ao príncipe Felipe II sobre a importância do papel dos jesuítas, nos seguintes termos: “viviendo como nos dicen que viven, tendríamos por acertado... que V. A. enviase... alguno de ellos” (O’NEILL; DOMÍNGUEZ, 2001, p. 100). Tal como sugerido na frase de Juan de San Francisco, os pedidos eram alimentados pelas notícias que chegavam dos “sucessos” e do “reto modo de viver” dos religiosos da Companhia.

O exame das cartas e cédulas reais que circularam antes de 1572 entre o México e a Europa (Espanha e Roma, sobretudo) permite algumas inferências. Sabemos que a Nova Espanha não era ignorada pelos jesuítas e que estes não eram desconhecidos no vice-reinado. Logo, é possível supor que existissem outras razões para o retardamento da chegada da ordem jesuítica ao México, considerando-se que ela já “frequentava” a América portuguesa desde 1549 e a espanhola desde 1566. Sabemos, ainda, que os jesuítas eram solicitados não apenas por conta de sua atuação missionária junto aos gentios, mas também por suas atividades educativas voltadas às crianças e aos jovens. Por fim, percebemos que as referências à retidão moral e aos bons frutos das obras dos jesuítas – assim como o fato de sua atuação em território mexicano ter sido “desejada” – constituem uma espécie de lugar-comum que, como veremos, se repetirá nas crônicas e, posteriormente, na historiografia jesuítica.

A CONSTRUÇÃO DE UMA MEMÓRIA PELAS PENAS DOS CRONISTAS JESUÍTAS

Além das cartas e cédulas reais anteriores a 1572, há outro gênero de documento que é bastante valioso à compreensão dos motivos e objetivos que levaram os jesuítas ao México: trata-se das crônicas de fundação da Companhia de Jesus na Nova Espanha. Escritas entre os séculos XVII e XVIII, as crônicas expressam o ponto de vista de seus autores, mas, ao mesmo tempo, repercutem certos lugares-comuns que acabaram por construir uma memória jesuítica da instalação da Ordem em terras mexicanas. A seguir, analisaremos como cada cronista compreendeu e representou em seus textos a organização da viagem dos jesuítas à capital do vice-reino.

cronistas. Para alguns exemplos, ver: Churrua Peláez (1980); Cuevas (1992); Decorme (1941); Lopetegui e Zubillaga (1965); Santos Hernández (1992).

A *Relación Breve*, de um “cronista anônimo”

A primeira crônica jesuítica sobre a fundação da Província Mexicana foi escrita em 1602, 30 anos após tal evento. Trata-se da *Relación Breve de la Venida de los de la Compañía de Jesus a la Nueva España*⁴², composta por um “cronista anônimo”. Anônimo porque o manuscrito que nos foi legado está incompleto e sem autoria, e porque parece ser esboço de uma obra maior que não foi concluída. Ainda assim, é possível especular sobre a autoria da *Relación Breve*, cujo autor provavelmente pertencia à cúpula da Ordem no México e conhecia os processos e eventos que marcaram a história dos jesuítas naquele vice-reinado desde a sua chegada. Pois foi exatamente esse o exercício feito por Francisco González de Cossío (1945) no estudo introdutório à citada crônica. Após listar e apresentar uma pequena biografia dos diversos padres que viviam no México em 1602 – que conheciam a história jesuítica na Nova Espanha e ocupavam lugares de destaque na Ordem –, González de Cossío concluiu que Pedro Díaz era o provável autor⁴³.

Anônimo ou não, o autor da *Relación Breve* tratou, logo no capítulo I, daquilo que ora nos interessa: “los motivos que hubo para enviar a los de la Compañía” à Nova Espanha. Conta-se, nesse capítulo, que o rei Felipe II havia ordenado, por meio de cédula real, a ida dos jesuítas ao México após ter notícias a respeito do bom desempenho dos jesuítas no Peru: “cuanto fruto fuesen los trabajos de los de la Compañía de Jesús para todo género de gentes y estados de personas, y en especial para con los recién convertidos” (In: GONZÁLEZ DE COSSÍO, 1945, p. 1). Esses “frutos” resultavam das virtudes dos jesuítas descritas pelo monarca, como a vida exemplar, os santos costumes e sua dedicação à instrução e à conversão dos indígenas. Portanto, o cronista anônimo apresentava de modo claro que o desembarque da Companhia de Jesus na Nova Espanha em 1572 devia-se à ordem dada por Felipe II (e prontamente acatada pelo Geral Francisco de Borja), tomado de admiração pelos trabalhos daqueles padres em outras regiões.

Na sequência, o cronista acrescenta outro documento à narrativa: as instruções remetidas por Francisco de Borja em 20 de outubro de 1571 ao padre Pedro Sánchez, líder

⁴² A obra será citada a partir daqui apenas como *Relación Breve*, inclusive quando fizermos referências a trechos e ideias nela presentes.

⁴³ A discussão sobre a autoria é, para nós e neste caso, meramente informativa, já que as crônicas religiosas do período colonial foram, geralmente, “escritas a várias mãos”. Os manuscritos que conhecemos têm quase sempre inserções, correções e anotações feitas por diversas pessoas, o que enfraquece a noção de autoria, estranha àquelas pessoas. Para uma reflexão a respeito do tema, ver Foucault (1992).

daquela missão e primeiro provincial da Companhia no México. Ao analisar conjuntamente a cédula real e as instruções de Borja, temos delineados dois objetivos específicos da viagem, de acordo com a perspectiva apresentada na *Relación Breve*. O primeiro deles era a instrução e a conversão dos nativos – que deveria iniciar-se pelos locais já conquistados pelos espanhóis. O segundo era a manutenção e a melhora dos já convertidos, sem especificar se se tratava de espanhóis ou de índios. A partir daí, estabelecidos os motivos e objetivos da ida dos jesuítas ao México, o cronista anônimo passa a relatar como foram a viagem, a chegada e a acomodação daqueles padres nas novas terras.

A Fundación de la Compañía de Jesús en la Nueva España, de Baquero

Com sorte semelhante à de outras tantas crônicas do período colonial (FREITAS NETO, 2004; REIS; FERNANDES, 2006), a *Fundación de la Compañía de Jesús en la Nueva España*⁴⁴, de Juan Sánchez Baquero, foi publicada somente em 1945, após os trabalhos paleográficos do padre Félix Ayuso, S. J., realizados nos anos 1920. Baquero integrara o primeiro grupo de jesuítas que aportaram na Nova Espanha e, por isso mesmo, acompanhara de perto os processos que marcaram a viagem e a acomodação da Companhia naquele vice-reinado. Segundo Vázquez (1975, p. 41), a redação final da obra ocorreu provavelmente na década de 1610, quando Baquero estava à frente da Casa Professa.

A *Fundación* apresenta-se dividida em dois livros, completamente desproporcionais: o primeiro tem 29 capítulos ao passo que o segundo reúne apenas dois. De maneira geral, os 31 capítulos abordam os episódios cruciais da história da Companhia de Jesus no México entre os anos de 1572 e 1580, narrados cronologicamente e bem amarrados para não se perder “el hilo de la historia”, conforme adverte o próprio cronista. Daquilo que é relatado nos 31 capítulos, interessam-nos aqui os fragmentos em que aparece a percepção de Baquero a respeito dos motivos que levaram os jesuítas ao México no início da década de 1570 e seus objetivos frente àquele novo desafio. Vejamos.

Os capítulos I e VIII são essenciais para compreendermos o ponto de vista de Baquero sobre o tema. No primeiro, o cronista faz considerações acerca das razões pelas quais os jesuítas foram à Nova Espanha. De acordo com o autor, cujas ideias repercutem o

⁴⁴ Citada, doravante, apenas como *Fundación*.

conteúdo das cartas anteriores a 1572, havia amplo desejo de que a Companhia de Jesus se instalasse no México. De um lado, a vontade dos próprios padres, que, cientes da multidão de indígenas que lá havia, pretendiam fundar uma província da sua Ordem. De outro lado, existia uma confluência de desejos das autoridades, civis e eclesiásticas, do vice-reinado. Vice-reis, prelados, membros da burocracia real e das elites econômicas pediam a presença dos jesuítas. D. Alonso de Villaseca, rico proprietário de terras, foi um dos que intercederam pela viagem dos padres, enviando dinheiro para financiar a empreitada. Nas palavras de Baquero, o desejo dos espanhóis ficava assim representado:

Porque la ciudad de México, que es Metrópoli de toda la Nueva España, deseando la buena educación de sus hijos, y Don Martín Enríquez, que entonces era Virrey de este Reino y le gobernaba por el Rey Felipe II, con el mucho celo que tenía de esta República (que empezó en su tiempo a tomar asiento) viendo cuánto momento sería la Compañía para este fin, suplicaron encarecidamente a Su Majestad [que] enviase a este Reino los nuestros. (SÁNCHEZ BAQUERO, 1945, p. 14)

Ao definir as causas, o religioso já sinalizava os fins da Companhia de Jesus no México: as autoridades desejavam que fossem enviados “los nuestros” para que houvesse boa educação naquelas terras. No capítulo VIII, Baquero explica detalhadamente essa situação. De acordo com o cronista, a evangelização da Nova Espanha estivera, desde o início, sob responsabilidade das ordens mendicantes, que cumpriram sua missão junto aos indígenas. Ocupados com a conversão dos nativos, aqueles religiosos, contudo, não puderam se dedicar aos espanhóis, nem à manutenção de sua fé, nem à sua educação.

Desse modo, aponta Baquero, havia um trabalho pendente a ser realizado: a juventude espanhola nascida na Nova Espanha precisava de cuidados. Não existiam pessoas suficientes que pudessem ser encarregadas de educá-la e formá-la, no sentido moral, para o bem do vice-reinado. Preencher esse vazio em território americano era, pois, o objetivo primordial da Companhia de Jesus. Ademais, completa o cronista, uma nova entrada de missionários no México somente seria cabível se seu objetivo fosse suprir essa necessidade, pois as demandas dos povos indígenas estavam bem atendidas: “Sólo parece hallaba entrada otra ocupación que llenase el vacío de las demás y no sólo disminuyese el valor de esta gente, sino le acrecentase como el esmalte al oro, que era el ejercicio de las letras, para el cual faltaban maestros y cuidado” (SÁNCHEZ BAQUERO, 1945, p. 42-43).

A *Corónica*, de Andrés Pérez de Rivas

Publicada pela primeira vez em 1896, a *Corónica y Historia Religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús en México*⁴⁵ é um dos mais completos relatos a respeito da fundação e instalação da Companhia de Jesus na Nova Espanha. Andrés Pérez de Rivas compôs a narrativa em meados do século XVII (entre 1646 e 1654), quando já dispunha de outras crônicas (como a *Breve Relación*, do cronista anônimo, e a *Fundación*, de Baquero) e de documentos que tratavam da história dos jesuítas naquela região. Comparada às duas fontes anteriores, a *Corónica* se distingue, sobretudo, por um ponto: seu autor não esteve entre os padres que participaram da fundação da província jesuítica no México. Essa observação será relevante à compreensão dos motivos que, segundo Pérez de Rivas, explicariam a ida da Companhia de Jesus à Nova Espanha na década de 1570.

Tal como as demais fontes analisadas acima, a crônica de Pérez de Rivas também se organiza cronologicamente. Logo, a narrativa sobre as razões e os fins da missão da Companhia de Jesus no México surge no início da obra, notadamente nos cinco primeiros capítulos do livro I. Como não esteve entre os fundadores da Província, o autor da *Corónica* valeu-se largamente dos relatos anteriores e de documentos da Igreja para fundamentar sua “história religiosa”. Como exemplo, podemos observar o início do capítulo III, “Del fin y motivo, que tuvo la Compañía de Jesús para venir á fundar á la Nueva España”:

No sé cómo mejor declarar el fin á que se enderezó la venida de la Religión de la Compañía de Jesús á la Nueva España, sino con las palabras de las Bulas de los Sumos Pontífices y Vicarios de Cristo en la tierra, que la establecieron y confirmaron para bien de todo el universo mundo, declarando juntamente en ellas los ministerios apostólicos por medio de los cuales esta sagrada Religión había de ganar innumerables almas para Dios. (PÉREZ DE RIVAS, 1896, p. 7-8)

O Pe. Pérez de Rivas optou, pois, por entremear sua narrativa com as bulas papais, com base nas quais ele poderia explicitar os propósitos do estabelecimento da Companhia de Jesus no México. Segundo o cronista, tais objetivos não eram específicos, mas comuns a todas as missões da Ordem. Recorrendo ao decreto do papa Paulo III, o autor lembra que a Companhia havia nascido para desenvolver todos os fiéis cristãos em vida e doutrina e para disseminar entre os infiéis a “santa fé” (PÉREZ DE RIVAS, 1896, p.

⁴⁵ Citada, doravante, apenas como *Corónica*.

8). Nas instruções de outro pontífice, Júlio III, o padre aponta quais deveriam ser os ministérios dos jesuítas: defesa e propagação da “santa fé” para o aproveitamento das almas, o que deveria ser alcançado por meio de sermões públicos; de lições em cátedras e outro modo qualquer de ensinar a palavra divina; de exercícios espirituais; do ensino da doutrina cristã às crianças, rudes e ignorantes; da frequência dos santos sacramentos; da reconciliação das inimizades e discórdias entre os fiéis; da visita e do consolo dos encarcerados, bem como dos enfermos nos hospitais (PÉREZ DE RIVAS, 1896, p. 8-9).

Desse modo, o cronista define quais eram os objetivos da Companhia de Jesus em terras mexicanas. Como percebemos, tais propósitos não se diferenciavam dos fins gerais da Ordem. Não havia, portanto, objetivos próprios, específicos à Nova Espanha? Ao prosseguir com a leitura da crônica, podemos perceber que eles existiam, sim. E esses fins específicos aparecem justamente no fragmento em que Pérez de Rivas apresenta os motivos pelos quais a Companhia de Jesus havia desembarcado no vice-reino. Segundo o autor, a razão da ida dos jesuítas ao México encontrava-se no desejo e na admiração expressos pelas autoridades *novohispanas* pelos frutos dos trabalhos jesuítas. Nesse caso, ao afirmar que os espanhóis da alta administração civil e eclesiástica e das elites sociais (incluído aí o próprio vice-rei, citado no capítulo V) demandavam a vinda dos padres da Companhia, Pérez de Rivas repete o discurso do Pe. Juan Sánchez Baquero, cuja crônica ele conhecia, e o lugar-comum segundo o qual a presença dos jesuítas era requisitada. E qual seria a justificativa de tal petição? Desejava-se que os religiosos se dedicassem, tal como havia apontado Baquero, à educação da juventude espanhola: “A los nuevos pobladores españoles de este Reino y Nuevo Mundo se les aumentaban más cada día los deseos de ver en él á los de la Compañía, empleados así en la educación de su juventud como en los demás ministerios que ella profesa [...]” (PÉREZ DE RIVAS, 1896, p. 12). Ainda que indiretamente, o cronista sinaliza os objetivos dos jesuítas no México – objetivos estes que se misturavam às razões que haviam motivado a viagem daqueles padres à capital do vice-reino.

A *Historia de la Provincia*, de Francisco de Florencia

Dividida em oito livros, a *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*⁴⁶, do Pe. Francisco Florencia, foi editada pela primeira vez em 1694. Redigida provavelmente na década anterior à de sua edição, a *Historia de la Provincia* narra com detalhes os episódios que marcaram a fundação e a acomodação da Companhia de Jesus no México. Mais do que se pode notar em relação aos outros autores, Florencia demonstrou a preocupação de documentar aquilo que narrava. Sua crônica é entremeada com documentos de todo tipo, como cartas, cédulas reais, autos, licenças e petições, que fundamentam e exemplificam aquilo que está sendo contado. Há, também, outra diferença na organização da história: os livros não são divididos com base em critérios meramente cronológicos, mas sim temáticos. Assim, ao seguir o plano da obra, o leitor percorre diversos assuntos (fundação, ministérios, instalação dos colégios, vida do Provincial, missões em outras regiões) que avançam e retrocedem no tempo.

Se a organização da narrativa se diferencia das demais, a explicação proposta por Florencia para os motivos e fins da Companhia de Jesus na Nova Espanha apenas ecoa o esquema fornecido por Juan Sánchez Baquero no início do século XVII. De modo resumido, Florencia lembra que os jesuítas tinham fama de ser bons mestres em “letras y virtud”, o que os tornava alvos da admiração das elites espanholas residentes no México, que passaram a desejar a atuação da Ordem além-mar. No capítulo I do livro segundo, intitulado “Solicitan algunas personas su venida”, o cronista arrola uma série de documentos nos quais se verificam as solicitações feitas por essas pessoas (FLORENCIA, 1955, p. 67-74).

Tal como explicam Baquero e Pérez de Rivas, para Florencia os fins da Companhia nasciam da própria razão que impulsionava seu estabelecimento no México: o desejo expresso pelas elites *novohispanas* de que os padres educassem a juventude de origem espanhola nascida na América. Nesse sentido, os jesuítas tinham como objetivo principal auxiliar as três “Religiões” que já estavam na Nova Espanha, sobretudo no que se referia à formação dos jovens. Nas palavras de Florencia:

[...] estaba ya el Reyno poblado de muchos Cavalleros, y otras innumerables familias de gente calificada, que avian venido a el para poblarlo, y como sabian el cuydado con que los Maestros dessa fe aplican a la enseñanza de todos, en especial a la de la juventud en las escuelas de

⁴⁶ Citada, daqui em diante, apenas como *Historia de la Provincia*.

leer, y escribir, y en las clases de latinidad, y de buenas letras, deseaba tenerlos en Mexico [...]; para encargarles la buena educación de sus hijos. (FLORENCIA, 1955, p. 70)

A Historia de la Compañía de Jesus, de Francisco Javier Alegre

*A Historia de la Compañía de Jesus en Nueva España*⁴⁷, do Pe. Francisco Javier Alegre, é certamente a narrativa mais completa a respeito da fundação e das atividades da Ordem em terras mexicanas. Escrita na década de 1760, enquanto a Companhia de Jesus era pressionada, perseguida e depois expulsa da América espanhola, a obra é dividida em dez livros distribuídos em três grandes tomos que abordam, cronologicamente, a trajetória dos jesuítas de 1566 até o momento de sua expulsão e seu exílio nos domínios pontifícios. *A Historia de la Compañía* foi publicada entre os anos de 1841 e 1842, após os trabalhos de edição de Carlos Maria Bustamante.

Mais do que os cronistas anteriores, o Pe. Alegre enfatiza os bons frutos da Companhia de Jesus no México, tendo em vista a necessidade de responder às críticas e acusações que a Ordem recebia de todos os lados e de reagir à iminência de sua expulsão. Assim, ele não poderia deixar de ressaltar, quase como em uma contestação do desterro, o fato de que a presença dos jesuítas na Nova Espanha havia sido demandada pelas autoridades locais, o que havia determinado o estabelecimento dos religiosos naquela região: “Aunque hacia algunos años que trabajaban en la cultura de esta viña muchos predicadores evangélicos, se deseaba la *Compañía de Jesus* que acabada de nacer, hacia ya un gran ruido en el mundo” (ALEGRE, 1841, p. 43). Tal como em outras crônicas, o Pe. Alegre lista algumas das personalidades que haviam pedido a fixação da Companhia de Jesus no México, dando destaque ao bispo de Michoacán, a Vasco de Quiroga e à carta da *civitas* mexicana ao rei Felipe II, em 1570.

Seguindo o relato do cronista, não se encontram trechos específicos sobre os fins e objetivos que levaram os jesuítas à Nova Espanha. Porém, há fragmentos na obra em que os tópicos abordados pelos cronistas anteriores reaparecem, permitindo a aproximação entre as narrativas. É o caso, por exemplo, da “educação da juventude crioula como finalidade da Companhia no México”, segundo o relato do Pe. Juan Sánchez Baquero. Vejamos o que Alegre escreve a esse respeito:

⁴⁷ Citada, doravante, como *Historia de la Compañía*.

Todas estas religiones venidas de Europa con el apostólico designio de convertir indios infieles, se habian consagrado enteramente á este ministerio con tantas bendiciones del cielo sobre este penoso trabajo, que en tan pocos años como precedieron á la Compañía habian bautizado mas de *seis millones de gentiles*. Siendo tanta la miez y los operarios tan pocos, no podia sobrarles tiempo para emplearlo en el cultivo de los ciudadanos españoles, y en la educación de sus hijos, que en estos países es aun mas que en todo el resto del mundo, de la mayor importancia. (ALEGRE, 1841, p. 55)

Alegre não é tão direto como Baquero e deixa implícita qual deveria ser a zona de atuação dos jesuítas⁴⁸, em um trecho que é quase uma paráfrase do que constava na *Fundación*. Em outras partes da obra, Alegre destaca os demais ministérios, como os trabalhos de caridade nos hospitais e as missões entre os nativos. Como cada livro da *Historia de la Compañía* não é dividido por capítulos – e, por isso, mantém um texto corrente e sem quebras –, não encontramos, tal qual nos cronistas anteriores, um capítulo específico sobre os propósitos da Companhia de Jesus no México, embora estes apareçam, conforme o trecho supracitado evidenciou.

AMARRANDO OS FIOS

Observadas em conjunto, as crônicas acima analisadas permitem algumas reflexões. Em primeiro lugar, pode-se perceber que os dois documentos mais antigos (*Relación Breve* e *Fundación*) constituem uma espécie de matriz para os demais no que se refere aos debates sobre a viagem e a instalação da Companhia de Jesus na Nova Espanha. Tanto Pérez de Rivas quanto os padres Florencia e Alegre se valem amplamente dos relatos do cronista anônimo e, em especial, do texto de Juan Sánchez Baquero para compor suas explicações. Em muitos casos, eles praticamente repetem as mesmas estruturas argumentativas, alterando apenas as palavras, como se pode notar na comparação entre o trecho extraído da obra do Pe. Alegre e o de Baquero.

O uso das primeiras crônicas como base para as demais se explica por duas razões. De um lado, em virtude da circulação ordenada de documentos e informações entre

⁴⁸ É interessante observar que esse fragmento sobre a educação da juventude crioula está inserido, considerando o esquema narrativo e cronológico da obra, antes da chegada dos jesuítas à capital do vice-reino, quando eles ainda estão a caminho do encontro com o vice-rei. Assim, trata-se antes de um indício daquilo que os teria levado ao México do que da narrativa de suas atividades, que, evidentemente, não haviam começado.

os membros da Companhia de Jesus, estipulada pelas Constituições da Ordem⁴⁹, inclusive entre aqueles que pertenciam a províncias diferentes e distantes. Afinal de contas, conforme as normas dispõem, os membros deveriam estar sempre unidos entre si e com a cabeça, em Roma. Assim, os relatos edificantes a respeito da história jesuítica no México estavam disponíveis a todos os padres da Província, o que ajuda a entender a permanência da matriz explicativa dos dois primeiros cronistas – mas, sobretudo, de Baquero – na narrativa dos demais autores. No entanto, convém notar que o caso das crônicas “institucionais” é ligeiramente distinto daquele das cartas edificantes mencionadas nas Constituições, pois se tratava de documentos que circulavam interna e externamente à Companhia no México e cujos objetivos, portanto, extrapolavam os limites da criação de identidade entre os companheiros de hábito.

Para ilustrar a relação entre a elaboração das crônicas por seus autores e os fatores externos à Ordem, vejamos que circunstâncias envolveram a produção de cada uma delas. As duas primeiras, escritas entre 1602 e 1619⁵⁰, correspondem às narrativas edificantes compostas por representantes dos primeiros jesuítas no México: Pedro Díaz, a se considerar correta a hipótese do Pe. González de Cossío explicitada acima, e Juan Sánchez Baquero. Elas conformam o primeiro esforço de síntese do que havia sido a fundação da Companhia de Jesus na Nova Espanha, três décadas depois desse evento, e de quais eram as suas atividades. E isso era importante, sobretudo, para fixar qual era o “lugar” dos jesuítas no México e legitimar seus ministérios, principalmente a educação da juventude crioula e a evangelização dos indígenas das áreas mais ao norte do vice-reinado. Acrescente-se a isso a orientação do Prepósito Geral Claudio Aquaviva para que se formassem “historias particulares de las diversas fundaciones de la Compañía en América y Asia, a fin de lograr la general del instituto” (GONZÁLEZ DE COSSÍO, 1955, p. XVI). Ou seja: aos últimos membros da primeira geração de padres “mexicanos” cabia narrar a história da fundação da Ordem.

⁴⁹ O item 9 do capítulo I (“Meios para a união dos espíritos”), da oitava parte das Constituições da Companhia de Jesus diz o seguinte: “Concorrerá também de maneira muito especial para esta união a correspondência epistolar entre súditos e Superiores, com o intercâmbio freqüente de informações entre uns e outros, e o conhecimento das notícias e comunicações vindas das diversas partes. Este encargo pertence aos Superiores, em particular ao Geral e aos Provinciais. Eles providenciarão para que em cada lugar se possa saber o que se faz nas outras partes, para consolação e edificação mútuas em Nosso Senhor” (COMPANHIA DE JESUS, 2004, VIII, I, 9, 2004, p. 191-192). As Constituições serão sempre citadas da seguinte forma: (nome, ano da edição, parte, capítulo, item, ano, páginas).

⁵⁰ Embora se saiba que Baquero redigiu a crônica durante as duas primeiras décadas do século XVII, não é possível determinar de forma precisa a data de elaboração do relato.

O Pe. Pérez de Rivas, por sua vez, escreveu a *Corónica* entre 1646 e 1654, a pedido do Geral Vicente Carafa, que se entusiasmara com os conhecimentos demonstrados por Pérez de Rivas a respeito da Província Mexicana durante a VIII Congregação Geral da Companhia de Jesus. Por que solicitar uma história geral da Província naquele momento ao Pe. Pérez de Rivas? Três respostas nos parecem plausíveis: porque ele vivia na Nova Espanha desde o início do século XVII e participara ativamente da expansão da Ordem pelas regiões norte e noroeste do vice-reinado; porque as atividades e as áreas de atuação da Companhia haviam aumentado durante a primeira metade do século XVII e era preciso registrar isso em um relato organizado e edificante⁵¹; e, por fim, porque era preciso legitimar, uma vez mais, os ministérios e a atuação política dos jesuítas, que haviam entrado em rota de colisão com o bispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, no início dos anos 1640⁵².

No final do século XVII, a Nova Espanha em que vivia o Pe. Francisco de Florencia passava por um de seus períodos de maior efervescência cultural, acompanhada de tensões sociais – como motins e saques no México – e militares (a exemplo dos constantes ataques de corsários às armadas espanholas). Ao mesmo tempo em que enfrentava dificuldades, a sociedade mexicana conhecia as obras de Sórora Juana, Sigüenza y Góngora e do próprio Francisco de Florencia⁵³. A Companhia de Jesus continuava a se expandir, principalmente por meio das missões lideradas pelos padres Salvatierra e Kino (GONZÁLEZ DE COSSÍO, 1955, p. XV). Foi sob essas circunstâncias que o Pe. Florencia redigiu sua história dos jesuítas na Nova Espanha, reconstruindo a narrativa da fundação – com base nas três crônicas anteriores – em um momento de expansão dos trabalhos missionários e de agitação social e política na capital do vice-reino⁵⁴.

Por último, as condições em que o Pe. Francisco J. Alegre compôs a *Historia de la Compañía* nos fornecem indícios⁵⁵ de que sua crônica teria outros fins para além da

⁵¹ Além da *Corónica*, o Pe. Andrés Pérez de Rivas escreveu um extenso relato sobre os “triumfos da fé” entre os indígenas da região noroeste da Nova Espanha. Cf. Pérez de Rivas (1944).

⁵² Para uma análise das tensões entre os jesuítas e Palafox, ver: Arteaga y Falguera (1992), Bartolomé (1991), Carreño (1947) e Chinchilla Pawling (1992).

⁵³ Para referências, ver: Florencia (2005), Mayer (2002), Paz (1998) e Sigüenza y Góngora (1987).

⁵⁴ Há um debate mais amplo, sugerido por Francisco González de Cossío, sobre uma ideia de “mexicanidade”, de sentimento patriótico, que estaria presente nas obras de Florencia, inclusive na *Historia de la Provincia*. Trata-se de um tema espinhoso, cujos meandros, por não se relacionarem estritamente aos objetivos deste trabalho, não exploraremos aqui. Para reflexões gerais a esse respeito, ver: Alberro (1999), Annino e Guerra (2003), Florescano (2002a) e Lafaye (1992).

⁵⁵ Usamos o termo “indício” consoante às proposições do historiador Carlo Ginzburg (1991) a respeito do que ele denominou de “saber indiciário”. Isto é, nas ocasiões em que a “realidade” apresentada nos

criação de uma identidade entre os jesuítas. Como dissemos mais acima, o Pe. Alegre construiu seu relato também para reafirmar os méritos da Companhia na Nova Espanha, defendendo os jesuítas das acusações recebidas às vésperas de sua expulsão dos domínios espanhóis. Assim, se fora importante escrever, no início do século XVII, que a presença dos padres havia sido desejada pelas autoridades civis e eclesiásticas, para Alegre (e seus confrades) era vital enfatizar esse ponto, bem como elaborar uma narrativa apologética da Ordem no México. Desse modo, é possível perceber que, embora tivessem a finalidade de criar um ponto de identidade, as crônicas jesuíticas respondiam também a estímulos externos à Companhia, dialogando com o “lugar da produção” – para usar um termo de Michel de Certeau (2002) – ocupado por cada cronista.

Feita essa breve incursão nos elementos que marcaram a elaboração de cada relato, voltemos, pois, às razões que tornaram as duas primeiras crônicas matrizes para as demais. Então, se de um lado, isso se explica pela circulação de documentos própria à Companhia de Jesus, de outro lado, a utilização delas como base se justifica porque ambas as crônicas são registros provenientes da experiência daqueles que as escreveram⁵⁶. Isto é, tanto o cronista anônimo como Baquero relataram aquilo que haviam vivenciado, ainda que parcialmente – pois nenhum dos dois presenciou todos os acontecimentos narrados nas crônicas. O fato de eles terem vivenciado a maioria das situações relatadas conferia valor àquilo que estava sendo narrado, em um universo em que o *ver* se sobrepunha ao *ouvir*⁵⁷. Também por esse motivo, as informações e as premissas básicas da *Relación Breve* e da *Fundación* a respeito da instalação da Companhia no México se reproduziram com vigor nas crônicas posteriores.

Tendo em vista a reprodução dos principais argumentos e informações das duas primeiras crônicas pelas demais, podemos resumir os motivos e objetivos que levaram os jesuítas ao México nos anos 1570, segundo os cronistas, do seguinte modo. A viagem foi motivada por uma série de pedidos de autoridades civis e eclesiásticas – primeiro na Nova Espanha, depois na Espanha – que solicitavam a presença da Ordem em

documentos for opaca, procederemos de modo a perseguir os sinais e indícios em “zonas privilegiadas” do nosso “conjunto de provas” que nos permitam reconstruir determinado cenário com base em inferências.

⁵⁶ Os Descobrimentos e o Renascimento foram responsáveis por diversas alterações nas formas de saber, principalmente se consideramos os paradigmas do século XVI europeu. Um dos conceitos mais revolidos foi o de “experiência”. No que tange à semântica da “experiência jesuítica”, o termo tem – para usar as palavras de Luis Filipe Barreto – o sentido de uma “vivência concreta” que produz um “saber baseado em conhecimento sensorial” e que “tem uma validade e autoridade” próprias. Para outras significações do conceito “experiência”, ver Barreto (1985; 2009, p. 45-46).

⁵⁷ Para um debate a respeito do “eu ouvi” e do “eu vi” como chaves retóricas, ver Hartog (2000, p. 273 e ss.).

razão das notícias que tinham dos bons frutos de suas obras, de seus retos costumes e de sua diligência nas atividades pastorais e educativas. Os objetivos da viagem, portanto, decorriam das razões que animavam os padres e os solicitantes⁵⁸, a saber: a conversão dos gentios e a educação da juventude crioula. A “conversão dos gentios” se enquadrava no objetivo mais amplo que circunscrevia a ideia de missão, ao passo que a “educação dos jovens espanhóis nascidos na Nova Espanha” se referia ao objetivo mais específico, correspondente às demandas das elites novo-hispanas.

Por fim, a análise das crônicas nos permite perceber como esse gênero de documento forjou e consolidou uma memória da fundação da Ordem na Nova Espanha com base em três fundamentos: a) os “jesuítas requisitados”; b) a necessidade de converter os indígenas de outras regiões do vice-reino; e c) a necessidade de educar e formar a juventude crioula. Não por acaso, esses três tópicos pontuaram o debate historiográfico posterior a respeito das atividades iniciais da Companhia no México. A memória da fundação da Companhia, edificante como a maioria dos relatos fundadores, é matéria-prima valiosa para o historiador. Isso não significa que o historiador deva transformá-la automaticamente em história. Mas, pelo contrário, indica que ele pode problematizá-la historicamente, perseguindo seus indícios e evitando se deixar seduzir por seus encantos narrativos. Assim, por exemplo, ao analisar o tópico “jesuítas requisitados”, recorrente nas crônicas acima arroladas – e em muitas outras escritas por missionários de diversas Ordens religiosas na América⁵⁹ –, é preciso considerar sua dupla dimensão. De um lado, o caráter retórico (os encantos) e o que significava para determinado cronista escrever que “sua” Ordem era solicitada antes mesmo de ela iniciar as atividades na Nova Espanha. De outro lado, o caráter histórico (os indícios) e a possibilidade de tais afirmações serem verossímeis⁶⁰.

Ao questionarmos a razão do estabelecimento da Companhia de Jesus na Nova Espanha na década de 1570, nossa pretensão é esmiuçar o processo que envolveu a organização da viagem e examinar o maior número possível de variáveis que colaboraram para a fundação da Ordem no México em 1572. Entendemos que esse passo é essencial à

⁵⁸ Devemos lembrar que, da perspectiva da Companhia de Jesus, em particular, e dos cristãos, em geral, ir a todas as partes do mundo para evangelizar era um imperativo bíblico, que independia das circunstâncias.

⁵⁹ Uma rápida leitura das crônicas franciscanas no século XVI demonstra que quase sempre o cronista enfatizava que ele e seus confrades eram muito solicitados e queridos por onde passavam.

⁶⁰ Não estamos opondo, resta claro, as dimensões “retórica” e “histórica” presentes nos documentos, como se esta fosse mais ou menos relevante do que aquela. De outra maneira, pretendemos chamar a atenção justamente para a existência dessa dupla dimensão e para o modo como procedemos diante dela. Para uma reflexão a respeito desse tema, ver Ginzburg (2002).

compreensão das atividades da Companhia naquele vice-reino espanhol. Nesse sentido, estão implicadas em nossos objetivos as discussões sobre os elementos que retardaram o projeto missionário jesuítico, bem como os debates a respeito dos fatores que franquearam a viagem no início dos anos 1570.

A rigor, a resposta mais simples para a indagação que preside a organização deste capítulo – por que e para que ir ao México – seria: porque a Companhia de Jesus é uma ordem religiosa de caráter missionário cuja meta é converter os “gentios” ao Cristianismo. Essa assertiva, contudo, mostra-se insuficiente quando observamos mais detidamente a experiência mexicana. Convém analisar, portanto, com base nos indícios fornecidos pela documentação e nos debates historiográficos, que fatores dificultaram e/ou impediram a instalação da Companhia no México antes de 1572, bem como os processos que viabilizaram as condições para tal instalação.

As dificuldades

O primeiro fator que dificultou a chegada dos jesuítas à Nova Espanha está ligado à presença das três Ordens religiosas “pioneiras” naquela região: franciscanos, dominicanos e agostinianos. Além desses três grupos principais, os mercedários também mantinham missões junto aos nativos. De modo geral, os missionários se espalharam pelas regiões centrais do Vale do México, atuando nas principais frentes de trabalho, quais sejam: conversão dos nativos, instrução e educação das crianças indígenas, além da administração da Igreja novo-hispânica.

Outro elemento que impedia a fundação de uma província da Companhia no México e que foi revertido nos anos 1560 era a instrução régia de evitar a multiplicação de ordens religiosas na América (LOPETEGUI; ZUBILLAGA, 1965, p. 515-516; MORENO JERÍA, 2007, p. 45). Assim, enquanto as quatro ordens religiosas estivessem ativas, a admissão dos jesuítas era inviável. Segundo os historiadores León Lopetegui e Félix Zubillaga (1965, p. 515), essa instrução foi posta em análise durante a Junta Magna de 1568, ocasião em que as autoridades lá reunidas costuraram uma solução estratégica para permitir a viagem jesuítica ao México. Essa solução consistia em “minar” a Ordem dos Mercedários, impedindo que novos missionários fossem enviados ao vice-reino. Como o número de mercedários era pequeno no México, não seria difícil argumentar – seguindo a lógica das deliberações da Junta Magna – em favor da necessidade de enviar padres

jesuítas àquele vice-reinado. Dado que a Companhia havia conseguido uma permissão parcial para viajar à Flórida e lá estava desde 1566, o desembarque no México se tornava cada vez mais próximo.

Embora a Companhia dispusesse do apoio de autoridades civis no final dos anos 1560, alguns membros da cúpula da Ordem ponderavam acerca da viabilidade de remeter missionários à Nova Espanha. O Pe. Antonio de Araoz, comissário geral da Companhia na Espanha, por exemplo, asseverava que o Instituto vivia sua fase inicial e que seria inconveniente estabelecer missões por todas as partes e “abarcар tanto” sem antes crescer e se consolidar na própria Europa (ASTRAIN, 1914, v. II, p. 285). Os pedidos feitos ao Geral da Ordem mencionavam o envio de 12, 15, 24 padres às Índias Ocidentais, um contingente nem sempre disponível. Em 1566, o próprio Felipe II escreveu ao Pe. Francisco de Borja solicitando que fossem encaminhadas 24 “personas de la Compañía” para a Flórida⁶¹. O desejo do rei não foi plenamente atendido, já que a missão jesuítica na Flórida se iniciou com dois sacerdotes (Juan de Rogel e Pedro Martínez) e um irmão coadjutor (Francisco de Villareal). Assim, as injunções internas à Ordem dificultaram sua instalação na Nova Espanha antes de 1572.

É preciso reforçar, por fim, que, apesar de sua “juventude”, a Companhia de Jesus estabelecera missões em outras partes do mundo, inclusive nos domínios portugueses na América – mas não na porção espanhola desse continente, embora vários missionários espanhóis fossem enviados a outras regiões do globo. A explicação para esse fato, segundo o historiador Ángel Santos Hernández (1992, p. 18-19), reside na aproximação do rei português, D. João III, com a Companhia, antecipando-se aos monarcas espanhóis na solicitação de padres e na oferta de colaboração com a Ordem. Logo, quando Felipe II estreitou relações com os superiores dos jesuítas visando enviar missionários à Nova Espanha, a Companhia já tinha se estabelecido nos domínios americanos de Portugal havia quase duas décadas.

⁶¹ Na carta de Felipe II ao Pe. Borja, expedida em 3 março de 1566, lê-se: “Venerable y devoto Padre: Por la buena relación que tenemos de las personas de la Compañía, y del mucho fruto que han hecho y hacen en estos reinos, he deseado que se dé orden, cómo algunos de ellos se envíen a las Indias del mar Océano. Y porque cada día crece en ellas la necesidad de personas semejantes, y nuestro Señor será muy servido de que los dichos Padres vayan a aquellas partes, por la cristiandad y bondad que tienen, y por ser gente a propósito para la conversión de aquellos naturales, y por la devoción que tengo a la dicha Compañía, deseo que vayan a aquellas tierras algunos de ella. Por ende yo vos ruego y encargo que nombréis y mandéis ir a las dichas nuestras Indias veinticuatro personas de la Compañía, adonde les fuere señalado por los de nuestro Consejo, que sean personas doctas, de buena vida y ejemplo, y cuales juzgáredes para semejante empresa” (apud ASTRAIN, 1914, v. II, p. 286).

A viabilização do projeto

Se os elementos supracitados ajudam a compreender por que a Companhia de Jesus não enviou missionários ao México antes de 1572, é preciso, agora, explorar os fatores que viabilizaram o projeto jesuítico, para além daqueles já mencionados no item anterior. Em primeiro lugar, devemos considerar o item “os jesuítas requisitados”. A organização da viagem foi antecedida, como vimos no início deste capítulo, por uma série de pedidos encaminhados por autoridades civis e eclesiásticas à Espanha e a Roma. A troca de cartas entre as personalidades da Nova Espanha, o rei e os superiores da Companhia produziu um duplo movimento: de um lado, explicitou certas necessidades apontadas pelos signatários que viviam no vice-reino, colaborando para convencer Felipe II da urgência do envio de padres jesuítas⁶²; de outro lado, criou um canal de comunicação entre as autoridades na Europa (sobretudo entre Felipe II e o Pe. Geral Francisco de Borja), o que permitiu a articulação da viagem.

Além das constantes solicitações, a Companhia de Jesus dispunha de dois poderosos aliados políticos na Nova Espanha no início dos anos 1570: o vice-rei Martín Enríquez e o inquisidor (e depois arcebispo) Pedro Moya de Contreras. Ambos não só aprovavam como ansiavam a chegada dos jesuítas. A carta da *civitas* mexicana, citada anteriormente, e outros documentos posteriores apresentam sinais da benevolência de ambos em relação ao Instituto. Três meses após a chegada dos jesuítas, o vice-rei escreveu a Felipe II informando sobre a situação inicial dos missionários e de como outros benfeitores já os ajudavam, a exemplo do rico proprietário de terras Alonso de Villaseca:

Y andando dando traça cómo acomodarlos, Alonso de Villaseca les dio unos solares y un pedaço de una casilla que en ellos estava labrado. Vánseles comprando otras casillas para que se puedan esanchar más.

⁶² Na cédula em que autorizou a viagem da Companhia à Nova Espanha e informou o vice-rei sobre tal decisão, em agosto de 1571, Felipe II se referiu ao tema do seguinte modo: “Don Martín Enríquez, nuestro visorrey y governador y capitán general de la Nueva Spagana, y presidente de la audiencia real della.

1. Saved que nos, por la devoción que tenemos a los de la Compañía del nombre de Ihus. y a su buena vida y recogimiento, havemos acordado de embiar algunos dellos a las nuestras Indias, porque speramos que con su doctrina y buen exemplo harán mucho fruto en la instrucción y combersión de los indios naturales dellas.

Y assí embiamos de presente a esa tierra al Padre doctor Pero Sánchez, provincial, com otros doze de los dichos religiosos, para que comiencen a fundar su orden en ella.

2. Y porque mi voluntad es que se les dé para ello el favor nescesario, vos mando que, pues esta obra es para servicio de Dios y exaltación de la sancta fee cathólica, luego que los de la dicha Compañía de Ihus. llegaren a esa tierra, los resciváis bien, con amor, y les deis y hagáis dar todo el favor e ayuda que viéredes convenir, para fundación de la dicha orden en esa tierra; porque, mediante ella, hagan el fruto que speramos; y para que mejor lo acierten a hazer, vos los advertiréis de lo que os pareciere, como persona que entiende las cosas desa tierra, y señalarles sítios donde puedan hazer casas e yglesias, haziendo con ellos em estol o que con los demás religiosos de las órdenes; que dello seré muy servido” (MM, I, 12, p. 18-20).

Hasta ora no tienen más de lo que tengo dicho. V. Magestad les podrá hazer la merce que fuere servido. Aquí an sido muy bien recebidos; empieçan hazer su officios y los siguen con gran aceción. (MM, I, 22, p. 48-49)

Em setembro de 1573, Moya de Contreras se reportava ao rei Felipe II para informar sobre os jesuítas. Além de ressaltar os “grandes frutos” colhidos das atividades daqueles missionários, o arcebispo intercedia junto ao monarca para que se providenciasse o envio de mais padres para a Província Mexicana, sobretudo de homens proficientes em letras:

La Compañía de Jhesús haze muy gran fruto, porque, cierto, tiene especial gracia en formar siervos de Dios más que ninguna otra orden, con aver religiosos aquí muy principales y de gran observantia; y así tiene obligación vuestra señoría illma. [con] la Compañía [y] su General, para que les embie más subiectos, y entrellos personas de letras; porque el provincial, doctor Pero Sánchez, que tiene valor, trae muy adelante un collegio que se quiere hazer por su traça, de particulares. Y, como en estas partes ay mucha ignorancia, eslo de agradecer este principio y zelo, y es destimar esta gente, pues sale a su Magestad tan barato, siendo en la república tan provechosos; porque, con artificio christiano, se sabe valer por su pico. (MM, I, 28, p. 78-79)

A disposição de Martín Enríquez e Pedro Moya de Contreras foi decisiva para a fundação da Província Mexicana da Companhia. Além das autoridades, os jesuítas contaram com o patrocínio de Alonso de Villaseca, que cedeu os solares onde os padres se instalaram e, posteriormente, financiou alguns colégios. A Companhia chegava ao México amparada por quem mandava de fato e de direito: o rei, o vice-rei e o arcebispo. Nesse momento, o clero regular enfrentava dificuldades frente às reorientações implementadas por Felipe II que pretendiam restringir as atividades e a influência dos religiosos no vice-reino. Conquanto houvesse tensões entre a Coroa e o clero regular, os jesuítas não tiveram maiores problemas em estabelecer vínculos com as autoridades políticas espanholas e “mexicanas” por ocasião das missões na Nova Espanha.

Somem-se aos pedidos pelos jesuítas, à articulação e à disposição dos “poderosos” mexicanos outros aspectos (mudanças sociais e políticas, como o aumento do número de crioulos e o declínio da população indígena, bem como as disputas entre os cleros e a aproximação de Felipe II com a cúpula da Companhia a partir do generalato de Borja⁶³) e teremos um quadro bastante completo das circunstâncias que franquearam a

⁶³ O historiador Rodrigo Moreno Jería tratou do estreitamento de relações entre a Coroa espanhola e os jesuítas por ocasião da ascensão de Francisco de Borja à posição de Geral da Ordem: “Sólo con la llegada de

instalação dos jesuítas no vice-reino. A Companhia de Jesus chegava à Nova Espanha em sintonia com as principais autoridades locais e metropolitanas e, nesse sentido, deveria responder tanto às demandas da Coroa como àquelas de Roma e da própria capital do vice-reino.

RUMO AO MÉXICO

Antes de desembarcar em San Juan de Ulúa, na Nova Espanha, a Companhia de Jesus enviou missionários a outras regiões da América espanhola. Em julho de 1566, os jesuítas chegaram à Flórida, a pedido do *adelantado* Pedro Menéndez de Avilés, que acabara de reconquistar o território dos protestantes franceses que ali haviam se instalado. O Pe. Geral Francisco de Borja autorizou a viagem e nomeou três religiosos para tal empresa: os padres Pedro Martínez e Juan Rogel e o irmão coadjutor Francisco de Villarreal (JURADO, 2005, p. 19-20).

A ideia de Menéndez de Avilés ao solicitar a presença da Companhia era consolidar a conquista sobre os protestantes e iniciar a evangelização dos nativos daquela região. No entanto, as condições – número insuficiente de religiosos, conflitos com os indígenas, pequeno número de fundações espanholas no local, presença dos franceses, doenças – impunham enormes dificuldades. Poucos meses após sua chegada, o líder da missão, Pe. Pedro Martínez, morreu em um conflito com os nativos. Ciente da situação, o Pe. Borja providenciou a ida de mais nove missionários à Flórida em 1568. As instruções de Borja ao grupo que viajava à América demonstravam com clareza sua preocupação com a vida dos religiosos⁶⁴.

San Francisco de Borja, duque de Gandía, a ocupar el cargo de tercer P. General, se concretarán las posibilidades de convertir en realidad dicho anhelo [a viagem à Nova Espanha]. La admisión en la Compañía de San Francisco de Borja por parte de San Ignacio fue mucho acertada, pues hizo posible que poco a poco se fueran eliminando los prejuicios que existían en la nobleza y aristocracia españolas hacia la orden, porque el duque de Gandía tenían un gran prestigio en la península. Así, desde que llegó a ocupar el máximo cargo, las relaciones externas de la orden, y en especial con el monarca Felipe II, mejoraron ostensiblemente, lo que significó a la larga el cambio de la voluntad de las autoridades para permitir el inicio definitivo de la labor misional jesuítica en la América española, que finalmente ocurrió a partir de 1566 con el envío a la Florida de misiones de la Compañía” (MORENO JERÍA, 2007, p. 46).

⁶⁴ Segundo Manuel Ruiz Jurado (2005, p. 21-22), as instruções eram as seguintes: a) não se dividir em muitas partes; convém que todos fiquem próximos para se ajudarem mutuamente; b) atender, antes de tudo, aos já cristãos e, depois, à conversão dos não batizados; não batizar mais os que não conseguem se manter na fé; c) fundar residência onde já existe poder civil (*gobernador*), com igreja e o necessário para os sacramentos, missas e pregações; as excursões para outras regiões devem partir dessas residências e a elas retornar; d) informar-se das qualidades e inclinações dos povos aos quais vão evangelizar e de suas circunstâncias: erros, seitas, pessoas de crédito entre eles; analisar quais são os meios mais oportunos para aplicá-los a cada caso;

A missão na Flórida não progrediu. Oito jesuítas, além do próprio Martínez, morreram após o início de suas atividades na região⁶⁵. Outros viajaram para Havana. Segundo o historiador Rodrigo Moreno Jería, um conjunto de fatores explica o insucesso:

Por una parte, la Florida era región periférica y tierra de frontera, lo que impedía obtener apoyo español en caso de ser necesario. Sólo algunos presidios apoyaban precariamente la presencia hispana en la península. Por otro lado, la belicosidad de los indios, no advertida inicialmente por el P. Martínez, pero sí constantemente descrita por los misioneros, fue un problema de difícil solución. (MORENO JERÍA, 2007, p. 47)

Em seis anos, o projeto de manter uma província da Companhia de Jesus na Flórida fracassou. Quando os jesuítas se instalaram no México, aquela província foi incorporada à Mexicana e alguns padres rapidamente embarcaram rumo ao porto de San Juan de Ulúa. A primeira experiência na América espanhola mostrara que estabelecer missões em lugares onde não havia instituições ibéricas era arriscado, além de estéril.

Quando se estabeleceu no Peru em 1568, seu segundo destino nos domínios espanhóis americanos, a Companhia de Jesus já havia assimilado boa parte das lições ensinadas pelos dois anos iniciais na Flórida⁶⁶. O primeiro provincial, Pe. Jerónimo Ruiz del Portillo, cuidou para que a fundação da província fosse sólida, fixando residência na capital do vice-reino e estabelecendo os contatos com as autoridades locais. As primeiras atividades dos jesuítas em Lima se restringiram à pregação e ao aconselhamento dos espanhóis, à prática dos exercícios espirituais, às procissões, aos atos públicos e à catequese e educação de crioulos, negros e indígenas que habitavam as cidades. Para ampliar o contingente, outro grupo de missionários chegou ao Peru em 1569, juntamente com o novo vice-rei, Francisco de Toledo, nomeado criteriosamente por Felipe II.

Embora explicada pela necessidade de a Ordem se estabelecer nas áreas urbanas para depois se dedicar às missões entre os nativos, a dedicação inicial quase exclusiva aos espanhóis gerou tensões entre os padres e algumas autoridades locais. Estas alegavam que os missionários deveriam cuidar dos índios com base no sistema de

e) não arriscar a vida entre os povos não conquistados; f) comunicar-se com o cabeça da Ordem sobre o que convém.

⁶⁵ Foram eles Luis Quiroz, Juan Méndez, Gabriel Solís, Juan Bautista Segura, Gabriel Gómez, Sancho Cevallos, Pedro Linares e Cristóbal Redondo (MORENO JERÍA, 2007, p. 47).

⁶⁶ À semelhança do que ocorreu no México, no Peru também foi solicitada a presença dos padres da Companhia de Jesus. O agostiniano Agustín de Coruña, bispo de Popayán, escreveu ao Pe. Geral Borja, em abril de 1565, pedindo a “passagem” de missionários jesuítas, “a causa de la enorme necesidad de doctrina que allí había” (apud MORENO JERÍA, 2007, p. 49).

*doctrinas*⁶⁷, comum no Peru. Contudo, a Companhia tinha por princípio não manter paróquias sob sua responsabilidade, pois, conforme argumentava, elas limitavam a atividade missionária (o que conflitava com o voto de obediência e disponibilidade ao Papa que distinguia os jesuítas dos demais missionários), além de permitirem a influência e a pressão de terceiros sobre os párocos. O fato de a Companhia de Jesus não aceitar, como regra, paróquias e *doctrinas* aumentou os impasses no vice-reino, pois essa atitude foi interpretada em alguns momentos como uma rejeição total às missões junto aos nativos, motivo pelo qual os jesuítas tinham se instalado no Peru (MORENO JERÍA, 2007, p. 51). Não se tratava de uma rejeição à tarefa de evangelizar os indígenas, como se pode concluir ao observar a expansão pelo vice-reinado da presença dos padres entre os *chiriguanos*, *tolonaras* e outras etnias ao norte, a leste e ao sul da capital até o final do século XVI (SANTOS HERNÁNDEZ, 1992, p. 70-81). De outro modo, podemos afirmar que as práticas jesuíticas estavam ligadas a sua estratégia de primeiramente se fixar nas zonas urbanas junto às populações espanholas, fundar os colégios e residências para, a partir dessa base, organizar as missões.

A Província Peruana é, em geral, considerada a pedra fundamental das missões da Companhia na América espanhola, já que a experiência na Flórida fracassara em poucos anos. Em 1580, 110 jesuítas viviam no Peru; em 1601, o número de padres subira para 279. No início do século XVII, os religiosos já estavam espalhados pelas vice-províncias de Quito e Novo Reino, ao norte, e do Chile e Paraguai, ao sul (SANTOS HERNÁNDEZ, 1992, p. 78). Os colégios jesuítas gozavam de prestígio junto às elites locais, principalmente em virtude dos estabelecimentos de Lima, La Paz, Cuzco, Potosí e Arequipa. Além da atuação nos colégios e nas missões, os padres participavam ativamente da vida eclesiástica e civil peruana, com destaque para sua presença nas reuniões conciliares de 1582 e 1583 em Lima.

A relativa estabilidade da província jesuítica no Peru durante seus dois primeiros anos contribuiu para o assentamento do Instituto no México. Em 27 de outubro de 1571, após um arranjo que durou alguns anos e envolveu muitas variáveis, conforme vimos acima, Felipe II autorizou a viagem da Companhia ao México. Na cédula real

⁶⁷ *Doctrinas* eram paróquias entre índios canonicamente estabelecidos. Na prática, era a única forma de apostolado praticada no Peru pelas demais ordens religiosas. Atendendo a um pedido do vice-rei Toledo e do arcebispo de Lima, a Companhia se responsabilizou pela *doctrina* de Santiago del Cercado, administrada anteriormente pelos padres dominicanos. Porém, tratava-se de uma exceção, embora a Companhia tenha aceitado, nos anos seguintes, mais uma *doctrina*, a de Juli, que praticamente serviu de modelo às reduções na Província do Paraguai, criadas no início do século XVII (MORENO JERÍA, 2007, p. 51-52).

remetida aos seus “oficiais” na Nova Espanha, o monarca lembrava que os jesuítas – por seus bons costumes e seus exemplos – se ocupariam da instrução e da conversão dos *naturales*, e pedia que lhes fossem dadas mercês e esmolos para a fundação de suas casas e seus colégios, além de vinho e azeite pelo período de seis anos⁶⁸. Mais do que ilustrar a permissão dada por Felipe II, essa cédula real representa uma peça importante para a compreensão dos mecanismos do *Patronato*, já que nela o rei se mostrava disposto tanto a financiar como a acompanhar “de perto” a viagem e a fundação da Companhia de Jesus no México.

Antes mesmo do embarque, em 1572⁶⁹, o Pe. Borja havia nomeado os integrantes da missão, bem como aquele que seria o primeiro provincial mexicano: Pedro Sánchez⁷⁰. Após a escolha dos missionários, o Pe. Geral entregou a Sánchez uma carta com as instruções iniciais (MM, I, 13, p. 20-29). Esse documento é importante na medida em que fornece os primeiros parâmetros para as atividades jesuíticas na Nova Espanha. Além de designar a função de cada integrante, a carta de Borja autorizava, por exemplo, Sánchez a levar os livros de sua antiga província para a nova e recomendava, prudentemente, que o Provincial oferecesse seus serviços às autoridades locais:

Llegando a la Nueva España, el Pe. Provincial offrezca el servicio de nuestra Compañía, según su Instituto, al señor Virrey; y siempre procure tener a su Excelencia contento, en quanto se pudiere; también al señor Arçobispo de México offrezca todo el servicio que, según nuestro Instituto y fuerças, se puede ofrecer. (MM, I, 13, p. 24-25)

A prática de estreitar laços com os representantes dos poderes locais – sem, contudo, ir de encontro ao que determinavam as Constituições do Instituto – havia sido recorrente também no Peru e indicava o lugar que a Companhia pretendia ocupar naquela sociedade – mais integrado à ordem institucional do que à sua margem. Veremos, adiante,

⁶⁸ “Nuestros oficiales de la Nueva España

1. Saved que, por la buena relación que se nos a hecho de la buena vida, costumbres y buen exemplo de los religiosos de la orden de la Compañía de Ihus., havemos acordado de les dar licencia para que puedan pasar a esas partes a se ocupar y entender en la ynstrucción y conversión de los naturales, y fundar y plantar en ella su orden, con que esparamos será nuestro Señor muy servido.

2. Y porque, para la administración de los sacramentos y la celebración dellos, y lumbre de las lámparas, avemos tenido por bien de les hacer merced y limosna a los colegios y casas de la dicha orden que en esa tierra se fundaren, de vino y aceite por término de seys años [...]” (MM, I, 14, p. 30).

⁶⁹ Inicialmente, a viagem seria em agosto de 1571, mas uma série de percalços (padres doentes e atraso de alguns membros da missão) impediu a partida. Esse fato possibilitou ao Pe. Borja articular melhor a viagem à Nova Espanha junto ao seu futuro provincial.

⁷⁰ Além de Sánchez, partiram para o vice-reinado os padres Diego López, Pedro Díaz, Alonso Camargo, Diego López de Mesa, Pedro López de la Parra, Francisco Bazán e Hernán Suárez de la Concha; os estudantes Juan Curiel, Juan Sánchez Baquero e Pedro de Mercado; e os irmãos coadjutores Lope Navarro, Bartolomé Larios, Martín González e Martín de Matilla.

como a Província se preocupou em manter boas relações com os vice-reis e arcebispos no México, inclusive nos momentos de tensões e impasses. No entanto, convém retomar antes a missiva *Instructio Primis N. Hispaniae Missionariis Data*.

Félix Zubillaga (1947, p. 157-160) identifica três grupos distintos de instruções: em primeiro lugar, as orientações relativas aos ofícios e ministérios de cada religioso; em seguida, as coordenadas e normas diretivas para o trabalho missionário; e, por fim, as observações gerais a respeito dos superiores e consultores dos padres em missão. O segundo grupo de instruções traz algumas informações interessantes a respeito das pretensões do Superior para as atividades no México. Em primeiro lugar, Borja orientou o Provincial a aceitar apenas um colégio sob sua responsabilidade nos dois primeiros anos. Caso houvesse necessidade de cuidar de outros, Sánchez deveria consultar os superiores em Roma⁷¹.

Em segundo lugar, ele insistiu que as missões entre os indígenas e a “manutenção” dos já convertidos se iniciassem pelos lugares já conquistados⁷². Em terceiro lugar, o Pe. Geral lembrou que o Provincial tinha a faculdade de aceitar “gente a la Compañía”, porém advertiu que ele fosse “muy retenido y circunspecto en admitir la que naciere en aquellas partes, aunque sea de christianos viejos; y mucho más si fuese de gentiles o mestizos” (MM, I, 13, p. 27). Em quarto lugar, Borja reforçou que os jesuítas não deveriam assumir as *doctrinas* ou a *cura de almas*; mas, em seu lugar, eles se dedicariam às missões e não se restringiriam às paróquias. Por fim, o Superior recomendava cuidados e moderação quando se tratasse de esmolas e rendas, ordenando: “Guárdese mucho, assí el provincial como los que están a su cargo, de toda especie o demonstración de cobdicia, como será de aver rentas para el collegio de México o de otras partes [...]” (MM, I, 13, p. 28-29).

Das 27 instruções de Francisco de Borja, podemos depreender os seguintes aspectos. Embora as instruções do Pe. Geral devessem ser estritamente cumpridas, as orientações deixavam uma boa margem de ação para o Provincial, que deveria ser

⁷¹ “11. Accéptese solamente por el principio un collegio en México; y aunque se offrezcan otros, pueda tractar dellos y escrivirme; mas no concluya cosa ninguna antes de consultarme. 12. No acepte por el principio escuelas en el collegio; pero si le pareciere que conviene, avíseme; y no hará poco el nuevo collegio predicando y enseñando la doctrina christiana y ayudando en los ministerios de nuestro Instituto, dentro y fuera de la ciudad. Pasados los dos años, podrá, sin nueva consulta, aceptar las escuelas, si le pareciere que assi conviene para mayor servicio divino; todavia reservando al beneplacito del General la continuación de las dichas escuelas” (MM, I, 13, p. 25-26).

⁷² “13. Para hazer misiones de los que llevare consigo a unas partes y a otras, tendrá facultad; aunque por los lugares ya conquistados parece se deven hazer primero, ahora sea para la conversión de los gentiles, ahora para ayuda de los ya convertidos” (MM, I, 13, p. 25-26).

cuidadoso e prudente em suas decisões, principalmente naquelas relativas à admissão de crioulos, mestiços e indígenas na Companhia e aos cuidados com a “economia das esmolas e rendas”. Essa característica refletia a própria organização geral da Ordem, definida nas Constituições, em que os provinciais tinham autonomia para adequar as práticas de seus subordinados às circunstâncias locais⁷³. Além de recomendar prudência, Borja focalizou os temas que haviam marcado o início da experiência missionária na América espanhola – notadamente no Peru, quais sejam: a aliança entre os religiosos e as autoridades civis, a restrição às *doctrinas*, a necessidade de atender primeiro aos indígenas das áreas conquistadas e, por fim, a reserva quanto à aceitação de colégios. Assim, não existia grande novidade na gramática das missões apresentada por Borja, mas sim a conjugação da estrutura organizacional da Companhia com as experiências hispano-americanas.

Recepção e instalação na capital do vice-reino

Os 15 religiosos nomeados pelo Geral saíram da Espanha em 13 de junho de 1572 e aportaram em San Juan de Ulúa em 9 de setembro. Após alguns dias de descanso, eles partiram para a capital do vice-reino, onde seriam recebidos pelas principais autoridades. Os padres rapidamente se reuniram com o vice-rei, Martín Enríquez, apresentando-lhe as cédulas e cartas trazidas da Espanha. Em seguida, os representantes do *Cabildo* e do *Regimiento*, acompanhados do Deão, encontraram-se com os recém-chegados, que, a partir de então, passaram a receber os primeiros presentes e as esmolas dos *vecinos*, como foi o caso de Hernán Gutiérrez Altamirano, “caballero no menos noble y rico que limosnero”, que brindou os missionários com peças de pano e mantas para se cobrirem (SÁNCHEZ BAQUERO, 1945, p. 44). Por fim, Pedro Sánchez recebeu as boas-vindas dos prelados das ordens religiosas acomodadas na capital, bem como de Pedro Moya de Contreras, responsável pelo Tribunal do Santo Ofício à época e futuro arcebispo do México⁷⁴.

As cerimônias de recepção da Companhia de Jesus foram sucedidas por um período de luto e incertezas. Luto pela morte do Pe. Francisco de Bazán, que adoeceu e

⁷³ Cf. Normas Complementares das Constituições da Companhia de Jesus, nona parte (Sobre o Governo da Companhia), seção III, capítulo II, NC 391.

⁷⁴ O segundo arcebispo do México, Alonso de Montúfar, falecera em março de 1572 e, por ocasião da chegada dos jesuítas, a diocese estava sem titular. A consagração episcopal de D. Pedro Moya de Contreras ocorreu apenas em novembro de 1573.

faleceu cerca de um mês após chegar ao altiplano central. Outros integrantes acometidos por febres convalesceram, sobrevivendo aos primeiros meses em terras mexicanas. E incertezas pela falta de lugar onde se acomodar definitivamente na capital do vice-reino. Esse problema, no entanto, foi solucionado rapidamente com a doação de cinco solares feita por Alonso de Villaseca em novembro de 1572. Villaseca não somente concedeu os solares, mas se tornou uma espécie de “benfeitor” da Ordem na Nova Espanha, doando quantias consideráveis para a manutenção dos padres e aconselhando o Provincial nas aplicações de tais somas⁷⁵. Poucos meses depois de desembarcar na costa leste mexicana, a Companhia de Jesus já havia se instalado na capital, estabelecido os primeiros contatos com as autoridades locais e angariado a simpatia de alguns ricos proprietários dispostos a oferecer doações e esmolas aos padres.

As tensões com as demais ordens religiosas e as boas relações com as autoridades

O parecer favorável à fundação da província jesuítica, contudo, nem sempre foi compartilhado pelos prepositos das demais ordens religiosas no México. Apesar da teatralidade da recepção, na qual “encenaram” também franciscanos, dominicanos e agostinianos, as relações entre os jesuítas e os demais missionários já acomodados no vice-reino foram conflituosas em diversos momentos e por razões variadas. No último terço do século XVI, principalmente no México, várias cartas circularam entre os gabinetes do vice-rei, do rei, do arcebispo e dos superiores das ordens religiosas em Roma e na Espanha, registrando – cada uma à sua maneira – os desentendimentos entre as partes. Examinar esses documentos, esboçar um panorama das tensões entre os diversos grupos da Igreja mexicana e analisar quais foram os desfechos dessas alterações nos permitirão observar mais de perto a inserção da Companhia de Jesus na vida social, política e cultural novo-hispana.

⁷⁵ Além das casas, Alonso de Villaseca ofereceu aos jesuítas 88 mil pesos que deveriam ser investidos em fazendas, as quais, segundo a opinião do benfeitor, renderiam o suficiente para manter os ministérios da Companhia de Jesus no México (BRADING, 2001, p. 59). Na década de 1570, a Ordem administrou duas fazendas, cujas atividades foram bastante lucrativas, inclusive se comparadas a outras propriedades à época. A partir de 1575, os jesuítas receberam de Lorente López as terras férteis de *Jesús del Monte*, de onde, segundo Sánchez Baquero (1945, p. 90-91), colhiam-se três mil alqueires de trigo por ano. Em 1576, os padres passaram a cuidar da *Hacienda Santa Lucía*, comprada pela Companhia e responsável por boa parte das rendas que sustentaram as atividades acadêmicas do Instituto no final do século XVI. Sobre a participação dos padres nos “negócios coloniais”, há interessantes estudos. Para a experiência na América portuguesa, consultar Assunção (2009) e Zeron (2009). Para a América espanhola, conferir Konrad (1980).

O primeiro desentendimento não demorou muito a ocorrer. Tão logo Alonso de Villaseca doou os solares para que os padres se acomodassem, os frades dominicanos reclamaram. Segundo estes alegavam, o terreno cedido aos jesuítas não distava 300 *canas*⁷⁶ do convento dominicano, intervalo mínimo que deveria ser respeitado por um grupo que pretendesse fundar sua casa em uma área já “povoada” por outra ordem religiosa. Essa norma que definia distâncias mínimas entre os conventos, como se pode perceber, pretendia resguardar os “direitos” (administração dos sacramentos, dízimos, doações e esmolas) dos missionários que haviam se instalado primeiro em determinada região. Assim, os dominicanos sentiram-se prejudicados com a proximidade do domicílio jesuíta e solicitaram a intervenção da Audiência Real.

O conflito das *canas* só existiu porque houve um desencontro nas informações que ambas as ordens possuíam. A Companhia de Jesus obtivera do Papa Pio IV, em abril de 1561, a bula *Etsi ex Debito*, que autorizava a fundação de casas no interior de “territórios pertencentes” a outras ordens religiosas (CHURRUCA PELÁEZ, 1980, p. 198). Os dominicanos não conheciam essa bula, e os jesuítas não lhes informaram da existência do documento no início da instalação da Ordem. Desse modo, os discípulos de são Domingos levaram a disputa à última instância, Felipe II, que ordenou: os jesuítas deveriam fundar sua casa em outro terreno, respeitando a “cuestión de las canas”, de modo a evitar contendas entre as ordens e estorvo no recebimento das esmolas⁷⁷.

Observando a situação a distância, Felipe II entendeu que a reclamação dos dominicanos procedia e despachou seu veredito. Mais de perto e analisando as

⁷⁶ Cada *cana* equivale a aproximadamente 2,23 metros.

⁷⁷ Em 26 de maio de 1573, Felipe II escreveu a Martín Enríquez o seguinte: “Por carta del prior y religiosos del convento de Santo Domingo de esa ciudad, avemos entendido que los religiosos de la Compañía de Jesús, después de llegados a esa tierra, an tomado posesión y sitio para fundar su casa cerca del dicho convento de Santo Domingo, pudiéndolo hazer con más conmodidad en otra parte; porque dende las cassas reales hazia mediodía, va tanta población de españoles, que ay allá mucha necesidad de monasterio, por no lo aver, ni parroquia adonde se pueda acuder a los divinos officios. Y el Padre Sancto, prevendado en la cathedral de esa ciudad, les a ofrescido unas cassas y sitio muy bueno, y sin perjuicio de ningún monesterio: con que quedava vien repartido para acudir a la doctrina, a causa que el dicho monasterio de Santo Domingo está cercado de la dicha yglesia cathedral, y de un monasterio de monjas de la Concepción, y de otras yglesias de Santa María y San Sevastián y Santa Catalina. Y pasando adelante, lo que pretenden los de la dicha Compañía, demás de los muchos ynconvenientes y desasosiego que dello resultava, sería de mucho estorvo para las limosnas que se suelen hazer al dicho monasterio de Santo Domingo, con que se sustentan [...]. Y me a sido supplicado mandásemos probeer del remedio conviniente. Y aviéndose visto por los del nuestro Consejo de las Yndias; porque deseamos que entre los religiosos de la dicha Orden de Santo Domingo y Compañía de Jesús se escuse qualquier diferencia, vos mandamos que, con mucho cuidado, entendáis y procuréis de componerlos. Y si el lugar donde los de la dicha Compañía quieren fundar sua casa, está tant cerca del dicho monasterio de Santo Domingo, como por su parte se dize, daréis orden que la hagan en otra parte y lugar, que sea sin perjuicio, y a más comodidad de los vezinos de esa ciudad, donde aya necesidad de doctrina; de manera que se reparta por la dicha ciudad, como más convenga; de que nos daréis aviso” (MM, I, 26, p. 75-76).

circunstâncias mexicanas, o vice-rei, Martín Enríquez, optou por solucionar o conflito de outra maneira, ignorando uma parte da resolução real. A decisão do monarca, portanto, não foi acatada plenamente no México. Entusiasmado com a presença da Companhia e contumaz “aliado” dos jesuítas, Martín Enríquez tomou ciência da decisão de Felipe II, mas não exigiu o cumprimento da ordem. Ele cuidou, conforme o rei orientara, para que não houvesse desavenças entre os religiosos – recorrendo à bula de Pio IV –, mas não providenciou a mudança da residência jesuítica. Tratava-se, nesse caso, de um exemplo claro da regra tácita “se acata pero no se cumple”. Assim, os jesuítas, apoiados pelo vice-rei, superaram as primeiras adversidades e permaneceram instalados nos solares doados por Alonso de Villaseca.

Ainda em relação à questão das *canas*, é interessante analisar a percepção do cronista Juan Sánchez Baquero a respeito do desfecho desse atrito com os dominicanos e o modo como ele o interpretou segundo sua perspectiva apologética. Para Baquero, os dominicanos logo se convenceram da importância da chegada da Companhia de Jesus e desistiram do pleito:

Las Religiones se quitaron viendo que el sitio les amenazaba poco estorbo, por estar algo lejos del comercio de la ciudad y no muy acomodado como en el hecho lo está. Sólo los Padres de Santo Domingo, pareciéndoles que caían dentro de su canal, se opusieron a la fundación, con pleito que pasó en la Audiencia Real. Pero luego que al Padre Maestro Fray Pedro de Prabia, Procurador que era, se le mostraron los privilegios de la Compañía, y en especial de Pío V, en que declara ser nuestra Religión mendicante, y que como tal la hacía partícipe de todos sus privilegios y gracias, desistió el pleito, como persona tan religiosa y pía, viendo que el sitio no era digno del pleito; y así él y los demás de su Religión, procuraron con todas veras la nota que dieron, si en esto hubo alguna de menos unión. (SÁNCHEZ BAQUERO, 1945, p. 50-51)

Resta claro, nesse fragmento, que o cronista atribuiu o desfecho da alteração a certo convencimento dos frades dominicanos, que, “religiosos e pios”, teriam desistido do pleito. A narrativa apologética de Baquero não pode obscurecer, contudo, o fato de que aqueles missionários não se convenceram dos privilégios da acomodação dos jesuítas nem desistiram do litígio, como se pode perceber pela carta enviada diretamente a Felipe II em 1575. Dessa feita, os “procuradores” das três ordens assinaram a missiva que pedia o cumprimento da “lei das canas” por parte do vice-rei, da Audiência e “otras justicias de la

dicha Nueva España”⁷⁸. Apesar da súplica, a Companhia de Jesus permaneceu nos solares e se espalhou por outras regiões do vice-reino⁷⁹.

As tensões entre as ordens religiosas não se limitaram a questões práticas e tangíveis, como a distância entre um convento e outro ou mesmo a jurisdição de cada grupo. Além das disputas por espaço físico, concorria-se também por prestígio e influência diante da sociedade civil novo-hispana. De um lado, franciscanos, dominicanos e agostinianos ocupavam um lugar naquele cenário do qual não queriam abrir mão. De outro lado, os jesuítas pretendiam criar vínculos e se estabelecer no vice-reino. A organização das pregações por ocasião da Quaresma de 1573 nos fornece um exemplo interessante do nível das disputas em curso. Como a arquidiocese mexicana estava vaga à época, o Deão e os representantes do *Cabildo* eclesiástico, responsáveis pela diocese até a nomeação do novo bispo, houveram por bem incluir o nome de Pedro Sánchez, provincial da Companhia, na lista dos pregadores para a liturgia quaresmal, junto com frades das demais ordens religiosas. Ao tomar conhecimento de tal indicação, os franciscanos apresentaram uma queixa à Audiência, alegando que, com a *sede vacante*, não cabia alterar os costumes já estabelecidos. Os membros da Audiência acataram a queixa dos frades menores, e Pedro Sánchez não pregou ao lado dos outros missionários, embora tenha falado no *Cabildo* durante a Semana Santa daquele ano (CHURRUCA PELÁEZ, 1980, p. 199; SÁNCHEZ BAQUERO, 1945, p. 56-57; FLORENCIA, 1955, p. 129-131).

⁷⁸ “1. Los procuradores de las tres órdenes Santo Domingo y S. Francisco y San Agustín de la Nueva España, dicen, que los religiosos de dichas órdenes a que está en aquella tierra, sirviendo a Dios nuestro Señor en el ministerio de la conversión de los naturales della, desde su descubrimiento, lo qual an hecho con el cuydado y zelo que es notorio. Y, para el dicho efecto, se convinieron en el principio de fundar los monesterios en los pueblos, en distancia unos de otros, que no se pudiesen inpedir, ansí para lo que tocava a la doctrina, como a su sustentación, que hasta ahora a sido de limosnas; y en este uso y constumbre an estado hasta ahora que, de nuevo, an ydo los Padres de la Conpañía, que no teniendo a esto atención, no miran en la fundación de suas casa siga perjuizio o no a los demás monesterios, sino a su cómodo, fundando cerca dellos; lo qual es en notorio agravio y yncónmodo de los demás monesterios, y se inquietan y desasosiegan por esta razón. Y aviendo dado desto noticia a V. Alteza, mandó despachar una cédula para que el virrey proveyese en ello, cuyo traslado presentamos, y no obstante lo proveydo, los dichos religiosos de la Conpañía fundan como antes, sin tener atención a los susodicho.

2. A V. Alteza pedimos y supplicamos mande dar su cédula para el virrey y audiencia y otras justicias de la dicha Nueva España, par que no consientan que los dichos religiosos de la Conpañía ni otros que de nueva vayan aquella tierra, funden sus monesterios en los pueblos españoles, donde estuvieren fundados otros de las dichas órdenes, en distancia que les sea impedimento, ni a la doctrina que a su cargo estuviere, ni a las limosnas de que se sustentan, attento que los dichos religiosos de las tres órdenes a que sirven a Dios y a V. Alteza desde el descubrimiento de aquellas tierras, con necesidad y pobreza, y que los dichos Padres de la Conpañía an entrado recibiendo rentas de qué vivir” (MM, I, 76, p. 182-184).

⁷⁹ Em Oaxaca, a questão das *canas* também marcou o processo de acomodação dos jesuítas em 1574 diante de outra queixa dos dominicanos. A solução foi dada com base nas instruções enviadas pelo vice-rei às “justiças” de Oaxaca em favor da Companhia de Jesus. Cf. Florencia (1955, p. 241-243) e Sánchez Baquero (1945, p. 80-81).

O que estava em pauta na queixa dos franciscanos? Mais do que preservar os costumes – que era também um modo de assegurar seu posto de “pioneiros” –, a reclamação daqueles frades pretendia fixar limites e demarcar o território, não apenas no sentido geográfico, mas também no âmbito simbólico. Tomar o púlpito durante as festividades da Quaresma significava falar a uma ampla audiência e, dessa forma, ocupar um lugar destacado na sociedade *novohispana*. É nesse sentido que devemos interpretar a reação expressa por Pedro Moya de Contreras, já nomeado arcebispo – em carta endereçada em dezembro de 1573 a Juan de Ovando, presidente do Conselho das Índias – diante da postura dos franciscanos. Nesse documento, Moya de Contreras pedia a Ovando que autorizasse a participação dos jesuítas nas pregações da Quaresma. Para justificar e fundamentar a solicitação, o arcebispo opôs os comportamentos de franciscanos e dominicanos àqueles dos discípulos de Ignacio de Loyola, exaltando estes últimos:

Solo diré que los monesterios de Sancto Domingo y Sant Francisco de ordinario enbían a la yglesia mayor los predicadores medianos, guardando los buenos y de opinión para sus cassas, pretendiendo parrochionarse, por donde la cathedral el la que es menos freqüentada. [...] la qual supplico a V.S. illma. mande thener con la Compañía, haziéndole toda merced, porque es una horden provechossísima para todos estados; y si ellos fueran la mitad en número que los religiosos que acá están, con obras muy cristianas se biera esta verdad, como ya se ba entendiendo, siendo tan pocos aziendo gran fructo con su doctrina, bida y humildad [...]. (MM, I, 36, p. 89-90)

Pedro Moya de Contreras se tornou um dos principais fiadores da Companhia de Jesus ao longo da primeira década, o que facilitou bastante a institucionalização da Ordem no México⁸⁰. À medida que surgiam as tensões e disputas, que não foram poucas, o arcebispo (e depois vice-rei) se colocava a escrever para compor um quadro das virtudes dos jesuítas que lhes servisse de apoio. Assim ocorreu, por exemplo, em 1576, quando o prelado se reportou a Felipe II enfatizando:

[...] la buena vida y exemplo de los de la Compañía de Jesús que merece ser de su Md. muy favorecida, por aver dado y dar manifesto lustre aquella república, instruyendo a los niños, y demonstrando a los moços y

⁸⁰ Em razão do prestígio de que desfrutavam junto ao arcebispo, os jesuítas puderam participar ativa e decisivamente do III Concílio Provincial Mexicano, entre janeiro e outubro de 1585. Pedro Moya de Contreras presidiu aquele sínodo e convocou alguns dos mais influentes padres da Companhia para serem “teólogos consultores” e “teólogos canonistas”, atribuindo-lhes tarefas como a redação das atas, a composição de confessionários, de instruções para confessores e de catecismos para espanhóis e indígenas. Juan de la Plaza – que apresentou sete memoriais ao Concílio, tratando da seleção e da formação dos sacerdotes, da qualidade dos curas –, Pedro de Ortigosa e Pedro Morales foram alguns dos protagonistas. Para interpretações sobre o tema, ver Cazáres (2006), Pérez Puente (2006) e Treviño (2003).

acudiendo a todas las edades con gran caridad y christianidad [...]. (MM, I, 100, p. 238-239)

Ao mesmo tempo, Moya de Contreras fazia questão de não demonstrar nenhuma aprovação ou simpatia pelos modos de proceder das demais ordens religiosas, como fica evidente na missiva encaminhada a Felipe II em outubro de 1583, em que o arcebispo “denunciava” tais condutas:

Como as ordens de São Domingos, São Francisco e Santo Agostinho estão tão apoderadas e assenhoradas no melhor e mais povoado da Nova Espanha, tanto no espiritual como no temporal, e pela experiência que tenho percebido quanto mal sentem ao deixar um índio, quanto mais os povoados, domínio e administração deles, pelo antigo costume de mandar que se tornou natural; [...]. E porque o maior excesso que as ordens podem fazer é fugir, como fogem e recusam, da vida e regra que professaram, sendo tão alheia a ela a que têm em todas as Índias, e que entendam que o que tanto lhes convém não devem pretender impedir por negociação, mas obedecer com humildade e simplicidade [...]. E também seria de grande importância que na primeira frota V. M. mandasse que de cada ordem viesse um ou dois religiosos de vida apostólica e exemplar, e tão alheios a todo interesse e respeito humano que os de cá não os possam atrair a sua vontade, como costumam fazer com meios mais próprios de negociadores possibilitados do que de religiosos [...]. (In: SUESS, 1992, p. 950-951)

No mesmo ano em que o arcebispo escreveu essa denúncia, 1583, Felipe II encaminhou duas cartas com o mesmo conteúdo à América, uma ao Peru e outra à Nova Espanha. Nelas, o monarca advertia aos vice-reis⁸¹ que fora informado das dificuldades enfrentadas pelos jesuítas, que viviam “con afflictión y desconsuelo” em razão do “estorvo que les hazen los religiosos de las otras órdenes”, impedindo os indígenas de se confessarem e ouvirem as pregações dos padres da Companhia (MM, II, 55, p. 165-166). Dez anos após a questão das *canas*, Felipe II intervinha diretamente nas disputas entre as ordens religiosas. Se em 1573 o rei havia julgado procedente a reclamação dos dominicanos, uma década mais tarde ele parecia bastante inclinado em favor das atividades e condutas dos jesuítas, a ponto de sugerir castigos aos frades que estorvassem os trabalhos do Instituto⁸².

⁸¹ À época, Martín Enríquez era o vice-rei do Peru (1581-1583) e Lorenzo Suárez de Mendonza, Conde de la Coruña, era o vice-rei da Nova Espanha (1580-1583).

⁸² “Nos somos ynformados que los religiosos de la Compañía de Jesus que asisten en esos reynos, viven con afflictión y desconsuelo, a causa de no poder hazer el fruto que dessean en las almas de los naturales della, por el estorvo que les hazen los religiosos de las otras órdenes, los quales ympiden a los dichos naturales el confessarse con ellos, y oyr su predicación, por sus particulares fines y pretensiones. Y porque, demás de que su Santidad nos encarga la protección y amparo de los dichos Padres, por la particular affición y devoción que tenemos con esta santa Religión, y también por el veneficio de las almas de esos nuestros

No início da década de 1590, as disputas entre os grupos religiosos se ampliaram em razão da fundação da Casa Professa da Companhia de Jesus no México (MM, IV, 74, p. 228-234), o que reacendeu o debate sobre a legitimidade de suas fundações. Conquanto o problema das *canas* tivesse sido temporariamente superado, o que permitiu aos jesuítas edificarem os colégios e sua igreja na capital⁸³, a ocupação dos espaços (geográficos e políticos) no México, sobretudo em lugares próximos à *plaza principal*, estava sujeita a constantes enfrentamentos.

No mês seguinte, porém, as ordens religiosas “pioneiras” e o *Cabildo* entraram com uma ação junto à Real Audiência para impedir o funcionamento daquela casa nos terrenos doados aos jesuítas – que, uma vez mais, não guardavam as devidas distâncias recomendadas pela *ley de las canas*. Iniciou-se, assim, um complexo litígio que durou cerca de três anos e cujas alegações, petições e recursos percorreram os gabinetes da Audiência, do Conselho das Índias e, por fim, da Santa Sé. O principal argumento dos querelantes se apoiava no seguinte raciocínio: os jesuítas haviam obtido permissão para fixar residência no México após as disputas de 1573, porém, contrariamente às práticas das demais ordens, a Companhia continuava fundando casas, colégios e residências⁸⁴, sempre no México e no “espaço *intracanas*” (MM, V, ap. 4, p. 574-592). Desse modo, alegavam

súbditos, desseamos que se vayan augmentando, para que se repartan y exerciten su santo zelo y desseos; os mandamos que tengáis particular cuidado de ayudar y favorecer a los dichos religiosos y animarlos, para que perseveren en confesar, enseñar y predicar a los dichos naturales, sin permitir ni dar lugar a que, por ninguna vía, se les ympida; y entendiendo que otros religiosos les han hecho o hazen el estorvo que se nos ha significado, advertiréis dello a sus prelados y superiores, para que los castiguen. Y vos les offresceréis y daréis el ayuda que para ello fuere necesario, de manera que se ataxen los medios con que el demonio existe en estorvar la salvación de las almas de los dichos naturales, en que son y an de ser tan provechosos los Padres de la dicha Compañía. Y de lo que en esto huviere passado, y vos hiziereades, nos daréis aviso” (MM, II, 55, p. 165-166).

⁸³ No que se refere à fundação dos colégios, voltaremos ao tema na parte III. A Igreja mencionada recebeu o nome de “El Jacal”, em razão da cobertura de palha, e foi construída em 1573 com o apoio de indígenas liderados pelo cacique de Tacuba, D. Antonio (CHURRUCA PELÁEZ, 1980, p. 199).

⁸⁴ Segundo o dicionário dirigido e organizado por Charles O’Neill e Joaquín Domínguez (2001, v. I, p. 678), as diferenças entre “casa” e “colégio” são: “En las *Constituciones* [Constituições, 289] Ignacio usa siempre las palabras ‘casa’ y ‘colegio’ en un sentido técnico. *Casa* es un domicilio de jesuitas formados que han terminado sus estudios y se dedican a trabajos apostólicos, manteniéndose exclusivamente de limosnas. *Colegio* es un domicilio que puede tener rentas fijas, donde viven los escolares y sus profesores. Ambos tipos de domicilios, al evolucionar por razón de sus diversas finalidades, recibieron nombres específicos”. A Casa Professa, como sugere o nome, “es el domicilio donde deben habitar los profesos, que sólo accidentalmente pueden vivir en los Colegios. Al ser aprobada la CJ el único domicilio existente era el de Roma y sería el tipo de habitación propio de la CJ. La denominación que le atribuyó Ignacio de Loyola no fue la propia de los domicilios de las órdenes mendicantes (convento), sino que aceptó el uso de los clérigos regulares, sencillamente ‘casa’, ‘casa de profesos’ o ‘casa de la CJ profesas’” (O’NEILL; DOMÍNGUEZ, 2001, v. I, p. 678). Além dos colégios e da Casa Professa, havia as “residências”, que, no final do século XVI, eram compreendidas como “centros de missão” ou “missões prolongadas” que poderiam mudar de lugar segundo as necessidades. Para completar a estrutura de uma província, existiam ainda as casas de provação (noviciado) e as casas de formação (seminários).

os representantes das ordens dominicana, franciscana e agostiniana, aumentava-se o número de religiosos na capital, que, “de tan poca vezindad, que no llega a quatro mil vezinos, no se pueden sustentar los conventos antiguos, ni bastan las limosnas de la ciudad para ello” (MM, V, ap. 4, p. 589).

O problema para os reclamantes era simples: conforme os jesuítas fundavam “casas” e se espalhavam pela cidade, os demais missionários, restritos a um convento nas áreas centrais, perdiam espaço, o que significava menos esmolas e doações. Por sua parte, a Companhia de Jesus organizou sua defesa fundamentando-se nas cédulas reais e nos documentos que haviam autorizado todas as suas edificações. Então, os padres juntaram ao processo a missiva enviada por Felipe II a Martín Enríquez em 1571, ordenando que se recebesse bem a Companhia; uma licença para a fundação da Casa Professa concedida por Pedro Moya de Contreras em 1584, enquanto acumulava as funções de arcebispo e vice-rei; a confirmação do vice-rei Luis de Velasco a respeito da licença referida, em fevereiro de 1592; um breve do papa Gregório XIII, ratificando a permissão de construir “dentro de las canas” concedida por Pio IV; além de vários documentos de autoridades locais, *vecinos* e padres que advogavam a legitimidade da fundação (MM, V, ap. 4, p. 592-603).

As partes se enfrentaram em três tribunais: no primeiro ano, a contenda passou pela Audiência e pelo Conselho das Índias, chegando ao conhecimento de Felipe II, que convocou uma junta para resolver o caso. Contudo, em dezembro de 1593, essa junta se declarou incompetente para tal julgamento e o transferiu ao último tribunal: a Santa Sé. O papa Clemente VIII delegou a análise da questão ao Núncio Apostólico residente na Espanha, que, diante do processo, decidiu a favor da Companhia de Jesus em 1595. Mais do que o trâmite e o resultado, é interessante notar como os jesuítas conseguiram, novamente, capitalizar o apoio que tinham das autoridades novo-hispanas para vencer o pleito. Seus argumentos fundamentavam-se basicamente nos documentos que possuíam. Em vez de justificar por que era necessário construir o prédio da Casa Professa especificamente naquele terreno, tão próximo da *plaza principal*, em meio aos conventos das demais ordens, a Companhia se defendeu apresentando os documentos que lhe permitiam tal edificação naquele lugar⁸⁵.

⁸⁵ Um dos argumentos da Companhia afirmava que os doadores, Luiz Rivera e Juana Gutiérrez, sua esposa, condicionaram as doações à construção da Casa Professa, da qual seriam patronos, no México. Porém, esse não era o principal argumento dos jesuítas diante das alegações dos querelantes, que insistiam na necessidade de a Companhia fixar residências em outras regiões onde faltassem missionários, e não no lugar onde já havia religiosos em número suficiente. Assim, colocadas na balança, a necessidade de cobrir espaços “vazios” no vice-reino e ampliar o alcance missionário se sobrepujava, em teoria, à vontade dos benfeitores.

As divergências e as tensões na esfera eclesiástica persistiram no final do século XVI e adentraram o XVII⁸⁶. Os principais conflitos ocorreram entre jesuítas e dominicanos (embora houvesse atritos com franciscanos e agostinianos também), replicando na Nova Espanha as animosidades causadas na Europa por controvérsias teológicas e filosóficas⁸⁷. Esse quadro de disputas que perpassou a chegada e a institucionalização da Companhia de Jesus no México nos permite perceber, para além do processo de fundação da Província, como os jesuítas se inseriram no ambiente eclesiástico e político do vice-reino e como procederam com relação à negociação dos conflitos. Assim, à medida que surgiam as controvérsias com outros religiosos, a Companhia se aproximava dessa ou daquela autoridade para solucionar o problema. Se a instalação do Instituto no México se explicava, em parte, pela boa vontade demonstrada por setores da sociedade novo-hispana, a institucionalização da Ordem nas primeiras décadas dependia do cultivo das boas relações com os representantes das esferas de poder. Como se pode perceber, os jesuítas não se furtaram a esse cultivo.

⁸⁶ Na primeira metade do século XVII, quando já estava plenamente estabelecida no vice-reino, a Companhia de Jesus entrou em rota de colisão também com autoridades civis e eclesiásticas da Nova Espanha. Dois casos chamaram a atenção dos historiadores. Em 1618, Pe. Gómez, um jesuíta famoso por sua eloquência, proferiu um sermão sobre a incapacidade dos crioulos para os cargos administrativos, o que o indispsôs com o arcebispo Juan Pérez de la Serna. Anos mais tarde, na década de 1640, as contendas dos jesuítas com o bispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, em virtude de restrições das atividades da Companhia, tiveram grande repercussão em Puebla e no México, por onde circularam diversas cartas com acusações e injúrias de ambas as partes. Para estudos sobre esses casos, ver Israel (2005); Carreño (1947); Arteaga y Falguera (1992); Bartolomé (1991) e Chinchilla Pawling (1992).

⁸⁷ Para um panorama sucinto dessas divergências, ver Astrain (1909, v. III, p. 50 e ss.).

CAPÍTULO 3

IMPASSES NA PROVÍNCIA MEXICANA: COLÉGIOS OU MISSÕES?⁸⁸

Em 1575, a província jesuítica na Nova Espanha contava com 50 religiosos (18 sacerdotes, 21 irmãos coadjutores e 11 estudantes) que estavam espalhados basicamente por três cidades: México, Pátzcuaro (diocese de Michoacán) e Oaxaca (diocese homônima). Nos três primeiros anos, as atividades da Companhia ficaram restritas aos ministérios nas áreas urbanas e centrais. A fundação dos colégios e internatos – tópico que será analisado na parte III – favoreceu o ministério da educação, sobretudo aquela voltada para crioulos e, em menor escala, a indígenas que dominavam o idioma espanhol. Os trabalhos pastorais se limitaram às pregações, aos sermões, às confissões e demais sacramentos realizados nas ruas, nos hospitais e cárceres das cidades, havendo também algumas missões entre os nativos de outras regiões. Como poucos missionários conheciam as línguas indígenas⁸⁹, a escolha “natural” foi se dedicar primeiro ao que era mais familiar, seguro e próximo.

Essa escolha, no entanto, gerava um impasse – posto em debate pelos padres do México em 1575 e que persistiu até a transição do século XVI para o XVII – a respeito da finalidade dos jesuítas na Nova Espanha. Dedicar-se aos colégios e à educação ou

⁸⁸ Ao recorrer à conjunção alternativa “ou” no título, não pretendemos indicar que a escolha de um dos termos excluiria o outro, mas apenas a existência da dúvida em relação a qual deveria ser a finalidade da Companhia de Jesus no México. O termo “colégio”, tal qual será mencionado neste capítulo, refere-se, quase sempre, ao lugar onde os jesuítas habitavam e desenvolviam atividades acadêmicas (estudo, ensino, produção literária) entre si, junto aos escolares da Ordem e a alunos externos cristãos. Quando houver um uso diferente, especificaremos. O termo “missão”, por sua vez, será utilizado para indicar as ações da Companhia voltadas à cristianização dos indígenas que ainda não haviam mantido contatos sistemáticos com os outros missionários. Assim, ele pode se remeter a “missões volantes”, “reduções indígenas” e às “residências”, cuja meta principal era a evangelização dos infieis. Por fim, cabe ressaltar que os trabalhos nos colégios eram também um tipo de missão, conforme dispunham as Constituições (COMPANHIA DE JESUS, 2004, IV, Proêmio, p. 115). Para reflexões sobre esse tema, ver Moreno Jería (1997, p. 35-36) e Michael Sievernich (2005, p. 265-287).

⁸⁹ A obrigatoriedade de conhecer as línguas indígenas não era consenso na Companhia de Jesus do século XVI, sobretudo porque as Constituições não tratavam explicitamente do tema. Segundo a historiadora Charlotte de Castelnau-L’Estoile (2006, p. 161-162), a “política linguística” da Ordem se modificou no início dos anos 1580, quando se enfatizou a necessidade missionária de aprender os idiomas locais: “Vinte anos mais tarde [por volta de 1580], a política linguística da Companhia muda bastante: daí em diante é mais claro para a hierarquia romana que o aprendizado das línguas locais deva ser uma prioridade para todos os missionários. Essa tomada de consciência não se limita à Companhia de Jesus, mas é compartilhada pelo conjunto da Igreja missionária e particularmente por Felipe II, patrono da Igreja da América espanhola”.

empregar suas forças nas missões e na cristianização dos indígenas? Segundo Agustín Churrucá Peláez (1980, p. 268-269), os debates evidenciaram três posições no interior da Província: a primeira defendia a dedicação aos colégios, lembrando que as outras ordens religiosas já trabalhavam junto aos ameríndios e que era preciso fornecer as bases morais e intelectuais, por meio da educação, àqueles que saíam em missão. Os defensores da segunda posição advogavam o empenho total na evangelização dos nativos, enfatizando que, enquanto os jesuítas ficavam na capital, cuidando de 30 ou 40 jovens, havia milhares de indígenas abandonados em lugares aonde nem o clero secular nem os frades haviam chegado ainda. E, por fim, a terceira posição propunha a consagração a ambos os ministérios, porém as ações não deveriam ser concomitantes: era necessário, primeiro, fundar os colégios, ou seja, estabelecer bases sólidas, para, depois, lançar-se em missões.

Esse debate não era inédito na Companhia de Jesus. Desde a fundação do Colégio de Messina, em 1548, o impulso docente da Ordem foi questionado, sobretudo aquele voltado para alunos externos, fosse por conta das dificuldades em dotar as instituições de indivíduos capazes para o ensino, fosse em razão da excessiva dedicação àqueles estabelecimentos em detrimento dos ministérios pastorais e da “primeira idéia de nosso Instituto, que é percorrer as diversas partes do mundo, e deter-se nelas mais ou menos tempo, conforme os frutos que se colhem, para se julgar se convém prolongar muito ou pouco esta ou aquela missão” (COMPANHIA DE JESUS, 2004, VII, II, 626, p. 182)⁹⁰. No caso mexicano, o impasse era mais complexo, pois a ida dos jesuítas à Nova Espanha fora desejada e motivada tanto por conta de seus trabalhos missionários como pelo sucesso de suas atividades docentes, conforme vimos em capítulo anterior. Dessa maneira, será necessário examinar as circunstâncias específicas do cenário novo-hispano que

⁹⁰ John W. O'Malley (2004, p. 354) registrou o juízo do reitor do Colégio Germânico da Companhia em meados do século XVI: “‘A Companhia está sendo arruinada por tomar conta de tantos colégios’. Aquele era julgamento claro de Cortesón [...]. Ele alegou as razões: os colégios eram um peso ao qual os jesuítas escolásticos eram enviados para ensinar, pagando o preço de reduzir seus próprios estudos; para assegurar uma oferta suficiente de professores, os jesuítas aceitavam candidatos ineptos na Companhia; pela mesma razão toleravam em seu meio até mesmo indivíduos embusteiros (*discoli*); isso estava levando a uma perda do espírito verdadeiro da Companhia; os problemas financeiros dos colégios levaram-nos à aceitação de coros (com benefícios eclesiásticos) e assim por diante”. Luce Giard (2001, p. 21) também enfatizou as incertezas da primeira geração de jesuítas: “Pero vista de cerca, las cosas fueron más complejas y el ingreso de la Compañía en el campo de la enseñanza no fue ni buscado desde el origen ni aceptado sin titubeos y debate por las primeras generaciones de jesuitas, luego de que un rápido encadenamiento de circunstancias llevara a Ignacio de Loyola a comprometer a sus compañeros en la apertura de colegios para alumnos externos. Mediante una revisión profunda de las ricas fuentes jesuitas [...] en 20 o 30 años la historiografía reciente ha matizado en forma considerable la imagen que tradicionalmente se tenía, sin que por ello disminuya la importancia de la enseñanza dentro de la acción de la Compañía ni la influencia de su capacidad de innovación y de organización en ese campo, pero volviendo a poner de manifiesto otros campos de acción donde los jesuitas dejaron un legado duradero, aún presente en muchos sitios y culturas”.

alimentaram esse debate, bem como as soluções adotadas no interior da Província (em diálogo com Roma) para normatizar as práticas dos jesuítas.

Inicialmente, devemos considerar três elementos que estão na base da fundação da província jesuítica no México e dos debates iniciados em 1575. Primeiramente, a cédula real expedida por Felipe II em outubro de 1571 autorizava a passagem da Companhia ao vice-reino para que ela se ocupasse da instrução e da conversão dos *naturales*, o que seria sua finalidade. Em segundo lugar, uma semana antes da autorização real, o Pe. Geral Borja havia emitido instruções para a instalação da Ordem nas novas terras. Nelas, o Prepósito pedia que se oferecessem os serviços da Companhia ao vice-rei e ao arcebispo, que se iniciassem as missões pelas regiões já conquistadas e que se aceitasse, a princípio, apenas um colégio, porém “sem escolas” durante os dois primeiros anos⁹¹. Depois desse prazo, caberia ao Provincial aceitá-las ou não. Por fim, havia uma demanda da sociedade mexicana – explicitada pelos diversos pedidos anteriores a 1572 e notadamente pela carta da *civitas* mexicana – por religiosos que se dedicassem aos indígenas, ao lado das demais ordens, e ao ensino de primeiras letras, latim e ciências.

Nesse sentido, é possível concluir que, embora existissem orientações gerais, não havia restrições absolutas a esse ou àquele ministério. Isto é, passados dois anos do desembarque, a organização das atividades na Província ficaria a cargo do juízo do Pe. Pedro Sánchez, que, respeitando a hierarquia da Ordem, deveria se reportar a Roma antes de tomar decisões cruciais. Durante o provincialato de Sánchez, que se estendeu de 1572 a 1580, os jesuítas estiveram quase sempre inclinados às tarefas nos colégios. Conquanto essa situação provocasse uma “crise interna”, como a de 1575, ela correspondia às condições iniciais: poucos padres conheciam as línguas nativas; a edificação dos colégios e das residências respeitara a instrução de privilegiar os locais já conquistados, onde, por conseguinte, as outras ordens religiosas haviam se estabelecido; o Pe. Sánchez oferecera seu serviço às autoridades locais.

É interessante notar que, no mesmo ano em que os jesuítas instalados no México passavam em revista o debate sobre a finalidade da Ordem, o rei Felipe II escrevia ao Pe. Geral Everardo Mercuriano, pedindo que ele enviasse mais religiosos para a instrução e conversão dos nativos (MM, I, 65, p. 164-165). Também em 1575, o Pe. Pedro

⁹¹ O termo “colégio”, nas instruções do Pe. Borja, refere-se à casa em que os jesuítas se acomodariam – necessariamente dotada de rendas e, por isso, diferente de uma casa professa ou de uma residência – e não a um centro de ensino. Por isso, o próprio Superior diferencia um termo do outro e ressalta que a abertura de escolas só poderia ter início dois anos mais tarde.

Sánchez se reportava a Juan de Ovando, presidente do Conselho das Índias, para informá-lo alguns aspectos a respeito do funcionamento da Província e reforçar a necessidade de mais padres no México. Sánchez, porém, vislumbrava outros desígnios para seus futuros companheiros:

1. Mucho nos entristeció ver venir la flota y ninguno de la Compañía en ella, porque nos estamos arrinconados aquí en México, y piden con mucha instancia gente de la Compañía en Zacatecas, donde ay grande necesidad en aquella gente; también en Mechuacán piden y en la Puebla y en Guajaca y Guatimala. [...] También ay necesidad de lectores de artes y theología para los studios y collegios que aquí se an fundado; que, cierto, los entretengo en oír retórica, por no aver quien los lea.

[...]

4. Resta que entienda V. S. quám necesario es que los studios y collegios sientan que tienen en V. S. favor para les premiar sus trabajos y diligencia. [...]

5. Y como yo animo a los padres que pongan a sus hijos a los studios, dízenme que para qué; que qué fruto a de aver; y sabe Dios lo que yo siento oyendo esto. Y se lo desago, y digo razones y doy esperanzas de parte de V. S.; y que los que fueren tales, que les proveerá y dará buenos partidos, si salen virtuosos y doctos.

6. Por tanto, mire V. S. que tiene en sus ombros esta viña, y que en su nombre de V. S. les ponemos en esto; que es razón que V. S. lo favorezca [...]. (MM, I, 70, p. 174-176)

Como se pode notar, tal como Felipe II, o Provincial pedia por novas expedições, mas apresentava razões diferentes daquelas do monarca, que se limitara ao “lugar-comum” da instrução e da conversão dos nativos. O tom da carta nos fornece indícios de como Sánchez entendia a missão que liderava e de como tendia a julgar essencial e prioritária a difusão dos colégios e da formação moral jesuítica.

Além do Pe. Sánchez, outras duas “personalidades” enfatizaram a eficácia dos colégios, replicando a perspectiva do Provincial junto ao rei Felipe II⁹². Até mesmo o vice-rei, Martín Enríquez, e o arcebispo, Pedro Moya de Contreras, remeteram missivas ao monarca em 1576, requisitando mais padres para a Nova Espanha. Martín Enríquez escreveu:

Tienen necesidad de lectores, y anlos embiado a pedir a su General, así para la latinidad como para las artes; porque va esto en gran crecimiento. Y acuden a oyr allí todos los más muchachos que aprenden gramática en este lugar y aun de fuera. V. Mg. será servido de mandar que se les embien, y que sean tales; y aun si les embiasen más religiosos de la Compañía, yrían en más crecimiento las cassas; porque ya tienen una en

⁹² Cabe enfatizar que os apelos feitos ao rei, ao Conselho das Índias e à Casa de Contratação de Sevilha eram os primeiros passos para a organização de novas expedições, já que, desde 1574, quando se revigorou o *Real Patronato*, a permissão, o controle e o financiamento das missões passavam por essas duas instâncias.

Mechoacán y otra en Guajaca, y en todas partes criará estos collesios, como cosa que tanto importa para reformar la criança de los mochachos desta tierra. Y si V. Mg. fuese servido de hazelles alguna merced, será en ellos la limosna muy bien empleada. (MM, I, 86, p. 198-199)

Dois dias depois, o arcebispo Moya de Contreras se exprimiu do seguinte modo:

La Compañía de Ihus. haze en estas partes notables frutos en servicios de Dios y de vuestra Magestad, especialmente en tres collegios que tienen en esta ciudad, donde están recogidos grande cantidad de hijos de vezinos, assí de México, como de fuera della, de todos estados, enseñándoles virtud, doctrina y latinidad, y ocupándolos en exercicios sanctos y honestos, hartos agenos de la livertad y ociosidad con que solían criarse, de que por la mayor parte estavan ynformados, con solo el mobre de hijos de la tierra, el qual se va trocando de manera, que espero en Dios an de salir de aquí subiectos que dignamente ocupen los lugares que otros tuvieren, careciendo de sus buenas partes. (MM, I, 87, p. 200-201)

Havia certo consenso, tanto na América como na Europa, a respeito da urgência de novas expedições, porém desde perspectivas diferentes. De um lado, Felipe II explicitou essa condição ao Geral da Companhia, em 1575, enfatizando o objetivo de ampliar os trabalhos de instrução e conversão dos *naturales*. De outro lado, Sánchez, o vice-rei e o arcebispo se alinharam quanto à conveniência de sustentar as atividades nos colégios, dirigindo-se ao Conselho das Índias e ao monarca em 1576, e em outras oportunidades nos anos seguintes⁹³. Esse “multicanal de comunicações” permitiu, por meio da troca de correspondências, a emergência e a afirmação dos desejos gestados entre os habitantes da Nova Espanha em face das orientações gerais advindas da Espanha e de Roma. A solicitação de novos “operários” foi atendida ainda em 1576, quando chegaram mais doze missionários⁹⁴. Entre estes, estavam os padres Pedro de Ortigosa, Antonio Rubio, Pedro Morales e Francisco Váez. Segundo o Catálogo de 1577 (apud CHURRUCÁ PELÁEZ, 1980, p. 289), os dois primeiros tinham aptidão para ensinar, ao passo que Morales era polivalente e Váez tinha facilidade para “regir, predicar, confesar”. Nos anos seguintes, esses quatro religiosos ocuparam os principais postos na Província Mexicana.

Em seus primeiros anos na Nova Espanha, a Companhia de Jesus dedicou-se prioritariamente aos colégios. Apesar de a finalidade original da viagem ao México ter sido

⁹³ Cf. MM, I, documentos: 100, 106, 114, 115, 116 e 134.

⁹⁴ Dois anos antes, em 1574, sete jesuítas compuseram o segundo grupo que embarcou na Europa rumo à Nova Espanha (SANTOS HERNÁNDEZ, 1992, p. 25). Essa expedição foi liderada pelos padres Vicente Lenoche e Francisco Suárez. O primeiro era exímio conhecedor de grego e hebreu, além de lecionar retórica e gramática; o segundo era professor de gramática.

a “instrução e a conversão dos nativos”, segundo a cédula real de Felipe II, as práticas jesuíticas na América apontavam para outros caminhos. Esse impasse começou a se tornar mais visível no final da década de 1570⁹⁵, quando o Geral Everardo Mercuriano advertiu o Pe. Juan de la Plaza, que ocupava à época a posição de visitador da Ordem, quanto ao fim principal da Companhia na América (Peru e Nova Espanha):

Y me persuado que, con la prudente execución de V. R., y con la mucha experiencia que tiene ya de las cosas del Perú, essa provincia tomará muy buen asiento en todo, **no sólo en lo que toca a la religión de los Nuestrs**, mas también a los ministerios de los próximos, **principalmente con los naturales**, en los quales hasta aora se ha hecho muy poco, o nada. Y deseo V. R. **tome esta empresa como la principal**, para la qual fue embiada la Compañía a essas partes. (MM, I, 171, p. 426-430, grifo nosso)

O Pe. Plaza havia terminado a visita ao Peru e viajava rumo ao México. A função do visitador era representar temporariamente o Geral em uma determinada província para ordenar as atividades daquela região – normalmente, após o Provincial manifestar sua preocupação ou indecisão em relação a alguma questão específica⁹⁶. Assim, o visitador deveria dirimir as possíveis dúvidas referentes aos procedimentos locais, tendo sempre como fundamento as Constituições da Companhia e as instruções do Prepósito. Nesse sentido, as instruções (expedidas pelo Geral) e os relatórios de visitas (elaborados pelo visitador) são documentos valiosos à compreensão dos principais temas em pauta nas províncias.

No caso das instruções do Pe. Mercuriano, o tema do “fim principal” da Ordem na Nova Espanha entrou em pauta. As preocupações/instruções do Geral foram expostas – “não só no que toca à religião dos Nossos”, “principalmente com os indígenas”, “tome esta empresa como a principal” –, repercutindo as temáticas que dominaram aquilo que chamamos aqui de “multicanal de comunicações” entre México, Espanha e Roma na década de 1570. Mais do que reverberar os temas, o Pe. Everardo Mercuriano lhes

⁹⁵ Deve-se pontuar que em 1577 celebrou-se a Primeira Congregação Provincial no México, ocasião em que o provincial Pedro Sánchez pôs em debate se seria “conveniente que los Nuestrs se empleasen en el ministerio de los indios”. Conforme suas proposições, o melhor a fazer era estabelecer os colégios de onde sairiam sujeitos aptos a tal desafio. A resposta romana ao Provincial remarcava: o fim principal era “ayudar a los naturales” e, portanto, era necessário buscar “los medios para alcanzar este fin para nuestro instituto” (MM, I, 112, p. 318-321).

⁹⁶ Uma breve análise da documentação dos anos 1570 permite identificar alguns dos problemas que afligiam o provincial Pedro Sánchez e que exigiam uma decisão positiva ou negativa: a admissão de crioulos e indígenas na Ordem; a aceitação de paróquias indígenas em situações específicas; a representação de comédias e tragédias no vice-reino; o crescente número de padres que desejavam voltar à Espanha, entre outros temas.

retorquiu, criando um novo tópico normativo nas correspondências: a necessidade de cuidar dos indígenas, a “empresa principal” da Companhia naquelas terras e o motivo pelo qual os jesuítas haviam atravessado o Atlântico. Se até então o foco temático da comunicação era o sucesso dos colégios e a necessidade de ampliá-los, a partir da década de 1580 e durante o generalato de Claudio Aquaviva (1581-1615), ganhou força a orientação de que os padres deveriam se dedicar mais aos nativos do que aos espanhóis e crioulos.

Os anos 1580 começaram com duas novidades na Companhia de Jesus e na Província Mexicana. Em Roma, Claudio Aquaviva substituiu Everardo Mercuriano em 1581, dando início a um dos mais longos generalatos, com duração de 35 anos, da história da Ordem. No México, o provincial Pedro Sánchez foi sucedido por Juan de la Plaza, antigo visitador, que ocupou aquele cargo até 1584. No plano político do vice-reino, também houve mudanças. Martín Enríquez foi nomeado vice-rei do Peru, onde ficou até 1583, ano em que morreu. Para seu lugar na Nova Espanha, Felipe II designou Lorenzo Suárez de Mendoza, Conde de La Coruña, cujo governo durou menos de três anos em razão de seu falecimento. Entre aqueles que estiveram envolvidos diretamente na fundação da Companhia, mas que não pertenciam ao Instituto, apenas o rei Felipe II e o arcebispo Pedro Moya de Contreras permaneciam em cena. Este último ainda acumulou os cargos de arcebispo e vice-rei de 1584 e 1585, no intervalo entre a morte do Conde de La Coruña e a nomeação de Álvaro Manrique de Zúñiga, Marquês de Villamanrique, sétimo vice-rei da Nova Espanha.

O início dos anos 1580 sinalizava mudanças em vários planos. Porém, no que se refere ao assunto específico deste capítulo, cabe enfatizar que se ampliaram os esforços para fixar o “fim principal da Companhia” – a instrução e a conversão dos indígenas – e, com isso, reordenar as práticas missionárias no México. O Pe. Aquaviva foi, certamente, um dos maiores responsáveis pela inserção desse tópico na pauta das comunicações entre Roma e suas províncias na América espanhola. Durante as duas últimas décadas do século XVI, o Prepósito remeteu inúmeras cartas a diferentes destinatários no vice-reino ressaltando a urgência da cristianização dos nativos. Em abril de 1581, por exemplo, Claudio Aquaviva escreveu ao Pe. Hernán (ou Hernando) Suárez, confessor de índios, dizendo que apreciava o cuidado que se tinha em aprender as línguas locais e em amparar os necessitados, e arrematava: “pues el principal fin de la misión en ese nuevo mundo, es la conversión de los infieles dél” (MM, II, 11, p. 23-24).

Em março de 1584, o Pe. Aquaviva despachou um lote de cartas para o vice-reino. Em muitas delas, o Geral tratou da exigência de acudir os nativos. Ora ele se dirigia diretamente aos padres, apelando para suas condições específicas, ora advertia o Provincial a respeito de tal carência. Em uma das missivas, o Superior escreveu diretamente a Pedro Díaz, professo de quatro votos, reitor e *maestro de novicios* do Colégio do México, pedindo-lhe que atendesse especialmente aos indígenas:

Confío en la divina bondad, con este refresco se consolará toda esa provincia; y con nuevo fervor y ánimo atenderá a la propria perfectión y ayuda de los próximos, **special de los naturales, que es el fin principal a que se ordenan estas misiones**. Y V. R., con el conocimiento y zelo que tiene de la necesidad dellos, y importancia deste ministerio, confío ayudará muy de veras de su parte, como se lo encargo. Y para que más libremente lo pueda hazer, condescendiendo con su petición; y por darle un poco de alivio por algún tiempo; y tomar experiencia cómo prueban otros en el gobierno, le he querido descargar del deste collegio [...]. (MM, II, 82, p. 248-249, grifo nosso)⁹⁷

Em outra carta do mesmo lote, Claudio Aquaviva instruiu o novo provincial, Pe. Antonio de Mendoza, sobre a importância dos estudos (“conforme el orden de nuestras constituciones”), sem se esquecer, contudo, de adverti-lo a respeito da conversão dos nativos e do aprendizado de suas línguas:

En muchos de los nuestros se nota en aquella provincia, que no sólo se aplican poco a tratar con los naturales; mas aun con dificultad quieren exercitar entre los españoles otro ministerio que el del púlpito; siendo para el que menos tienen talento, ni aptitud. Hazen, desta manera, notable daño, así al fin principal que la Compañía pretende de hazer fructo en los naturales, debilitando la estima que se deve tener de empresa tan necesaria y tan agradable a los ojos de nuestro Señor [...].

Desseo mucho que, con toda exactión, se guarde el orden que se ha dado, para que todos los nuestros aprendan lengua; y aya la estima que se deve tener de obra tan propia de nuestro instituto; y tan pretendida de la Compañía, que, por sola ella, embía a sus subieptos a aquellas partes. (MM, II, 100, p. 270-280)

Os dois trechos citados textualmente representam os esforços do Geral para reordenar as atividades do Instituto no México. Embora não houvesse, nos anos 1580, tanta

⁹⁷ Entre as demais mensagens dessa correspondência, destacamos, aqui, o documento expedido para Alonso Guillén, da residência de Veracruz, em que o Geral reconhecia o cuidado com os indígenas e lembrava que se poderia atender aos espanhóis quando houvesse necessidade: “no diré en ésta más de que sus cartas me son siempre de mucha consolación, por entender el cuidado con que atienden a los ministerios en esa residencia, special con los naturales, que el lo que todos, en general, y cada uno, en particular, deseo tengan por muy propio de su vocación, y fin principal de su yda y estada en esas partes. Y aviendo ay, en esa residencia, tanto concurso de gente española, también es razón no faltar a su necesidad, en quanto se pudiere, principal a los tiempos en que ay más frecuencia” (MM, II, 83, p. 249-250).

campanha em favor das instituições educativas – se comparada a situação ao panorama da década de 1570 –, os colégios voltados para espanhóis e crioulos continuaram a ser a principal atividade jesuítica na Nova Espanha e, em especial, no México, em Puebla e em Oaxaca (ZUBILLAGA In: MM, II, p. 8*). Ainda assim, o apostolado indígena crescia a partir da consolidação da Companhia em outras cidades e do estudo das línguas nativas. Além dos *mexicas* da capital e dos arredores, os jesuítas estabeleceram contatos com os *otomíes* de Tepetzotlán, com os *tarascos* de Pátzcuaro e com os *zapotecos* de Oaxaca. Somente no início dos anos 1590 os padres fixaram residências nas áreas ao norte e noroeste do México, como Zacatecas, Sinaloa e Durango. Mesmo diante desses avanços, o Pe. Aquaviva parecia inconformado com o fato de os padres fundarem colégios em vez de edificarem casas provisórias onde pudessem se recolher enquanto durassem as missões⁹⁸ e não se aplicarem ao estudo dos idiomas indígenas:

Aunque tengamos encargado a V. R., todo lo posible, el estudio de las lenguas, y que se apliquen todos a ellas, y entiendan que eso es simpliciter a lo que la obediencia y nuestro Señor, por ella, los embía en esas partes. [...] Y así, me ha sido cosa muy nueva, después de tantos avisos y instrucciones dadas en este particular, entender que esto de aprender las lenguas se va resfriando, y que, a puras fuerças, se aplican algunos, muy pocos, a ello, estando los collegios llenos de predicadores y confesores de españoles, porque veen el trabajo y trato baxo de aquel ministerio, y porque veen que, quando uno es lengua, se queda olvidado y como sepultado en este ministerio, sin emplearle, a sus tiempos, en otro para el qual tenga talento. (MM, IV, 42, p. 117)⁹⁹

⁹⁸ Ao que parece, os jesuítas continuavam inclinados a fundar colégios e residências permanentes nas novas zonas missionárias, desrespeitando as instruções de Aquaviva. Em carta remetida ao Provincial Esteban Páez em novembro de 1595, o Geral escreveu: “Diversas vezes se ha escripto que a la Compañía no le conviene multiplicar puestos en esas partes, sino que de los collegios ya hechos, salgan a las misiones y, quando mucho, se hagan algunas residencias ad tempus, las cuales se vayan mudando donde al superior pareciere aver necesidad de ayudar a los próximos. Por esto, conviene que V. R. (encargue) y aun ordene, poniéndolo por ynstrucción a los que van a las misiones, que, en ninguna manera, traten de fundar collegios; y porque dicen que han menester alguna casa donde se puedan recoger y retirar quando necessario fuere, digo que la podrán tener sólo por el tiempo que durare la misión” (MM, V, 145, p. 500).

⁹⁹ Essa epístola foi enviada ao padre visitador Diego de Avellaneda em janeiro de 1592. Como já observamos, uma das funções do visitador era representar o Geral na província e reorganizá-la conforme as instruções recebidas. Entre setembro de 1591 e junho do ano seguinte, o Pe. Avellaneda percorreu a Província Mexicana, enviando relatórios regularmente a Roma (MM, IV, documentos 27, 28, 83 e 84). Tanto nesses relatórios como nas *Ordenaciones a la Provincia de Nueva España* (MM, IV, 116, p. 452-501), o visitador chamou a atenção para as missões entre os nativos, conforme se pode notar no terceiro item das “Ordenaciones Generales” deste documento: “Porque lo principal a que la Compañía viene a estas partes, es a aprender las lenguas, y a andar los nuestros entre yndios, es necessario que, con gran zelo y fervor, se attienda a esto, assí en lo de saber las lenguas, como en las misiones y trato de yndios”. Não por acaso, o apostolado indígena se expandiu após a visita do Pe. Avellaneda, que mantinha como lema para sua relação com os padres da Nova Espanha o seguinte aforismo: “se a água é quente em razão do fogo, mais quente será o fogo”.

Segundo Aquaviva, a pouca atenção dispensada aos indígenas explicava-se pela concepção que se tinha daquele apostolado no vice-reino, considerado inferior à vida nos colégios, “llenos de predicadores y confesores de españoles”. A avaliação do Prepósito ecoava, pelo menos parcialmente, as informações que lhe haviam sido enviadas pelo Pe. Diego de Avellaneda, enquanto visitava a Província. Em um de seus relatórios, o visitador reportou ao Geral que a pouca “affición a indios” deveria ser atribuída ao governo do provincial Pedro Díaz, que tinha “baxíssimo concepto de ellos en ser capaces de doctrina” (MM, IV, 27, p. 62).

O cronista e padre Juan Sánchez Baquero, a quem já nos referimos anteriormente, apresentou outras explicações para a escassa dedicação ao apostolado indígena. Em sua crônica, que data do início do século XVII (o que, portanto, constitui uma narração da história da Província que se valeu de um olhar em retrospectiva), Baquero identificou quatro motivos diferentes daqueles sugeridos nas análises de Aquaviva e Avellaneda. De acordo com o cronista, a) os jesuítas encontraram os ameríndios bem atendidos pelas ordens religiosas; b) como não havia um número adequado de ministros com boa formação (*doctos suficientes*), os padres dedicaram-se primeiro a formá-los; c) a edificação de colégios era necessária à fundação da Província; d) a Companhia encontrou dificuldades para penetrar entre os indígenas e aprender sua língua porque eles viviam “como fieras”, “bárbaros”, “sin población ni género de policía”; entre os já conquistados, os percalços eram colocados pela presença das demais religiões (SÁNCHEZ BAQUERO, 1945, p. 149-152)¹⁰⁰.

A comparação entre as perspectivas de Baquero e de Aquaviva/Avellaneda permite tecer duas ponderações. Em primeiro lugar, a avaliação de Baquero, *a posteriori*, preserva o tom apologético próprio das “crônicas institucionais”, eximindo a Ordem de qualquer responsabilidade por sua “deficiência” no apostolado indígena. Em segundo, a hipótese de Aquaviva, pautada pelos relatórios de seu visitador, contrariamente à de Baquero, não só atribui responsabilidade, como configura uma crítica à atitude daqueles que consideravam o ministério pastoral junto aos nativos uma “tarefa menor”. Nesse caso, convém lembrar que a avaliação de Aquaviva se fundamentava naquilo que lhe havia sido informado pelo visitador, cuja inspeção não estava livre de tensões com os provinciais,

¹⁰⁰ Esse assunto esteve presente também em outras crônicas do período. O autor anônimo da *Relación Breve* (In: COSSIO, 1945, p. 68) não abordou diretamente esse impasse, mas sugeriu que, durante o vice-reinado de Luis de Velasco, houve mudanças nos ministérios da Companhia de Jesus no México, principalmente em relação à “conversión de las dichas Filipinas, promoción y ayuda espiritual de los indios de la Nueva España y en gracia de los ministros que en los dichos reinos en su conversión andaban ocupados”.

como se pode observar nas *Ordenaciones a la Provincia de Nueva España*. Desse modo, a opinião de Aquaviva sobre o tema – diferente, por exemplo, da de Baquero – havia se formado em meio aos desencontros entre as normas romanas e suas aplicações no México. Assim, é preciso encontrar um ponto médio que afaste os exageros tanto da versão apologética quanto da opinião extremamente crítica. Com base nas duas, proporemos mais adiante um quadro explicativo a respeito desse impasse.

Por ora, é preciso enfatizar que a insistência de Aquaviva durante boa parte de seu generalato serviu para criar e fixar um tópico normativo no “multicanal de comunicações” entre Europa e América: a finalidade da Companhia de Jesus na Nova Espanha era o apostolado indígena. Cada provincial que assumia a cabeça da Ordem no México recebia imediatamente a instrução de atentar para o cumprimento dessa regra. Com os visitantes, as orientações eram semelhantes. Quem não respeitasse essa instrução colocava-se fora do quadro normativo proposto e, assim, se distanciava do fundamento da missão no vice-reino.

Conforme a observação acertada de Charlotte de Castelnau-L’Estoile (2006), os esforços de Aquaviva para impulsionar e consolidar o apostolado indígena na América devem ser compreendidos considerando-se dois aspectos. Primeiramente, tais esforços correspondiam a um desejo de normatização e controle dos padres que estavam em terras distantes por meio da “rotinização das práticas missionárias”¹⁰¹ e da organização burocrática da Companhia de Jesus (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 67). Assim, as advertências do Prepósito não se restringiam à Província Mexicana, embora mantivessem com ela relações bastante singulares¹⁰². Complementarmente ao primeiro aspecto, a insistência do Geral fazia parte de um movimento mais amplo, gestado no início de seu generalato, cujo intuito era redefinir a identidade jesuíta e restaurar o “sopro original” mediante a prática das missões:

Desde o início de seu generalato (1581), Aquaviva escreve uma carta dirigida a todos os jesuítas que se intitula, de modo muito revelador, *De Renovatione Spiritus* (1583). Esse sentimento de ter que restaurar o “sopro original” é uma forma de contrapartida ao sucesso da Companhia. Este é tão grande que gera o temor de uma perda ou de uma diluição da identidade jesuíta. Em 1581, a Ordem conta mais de cinco mil membros e

¹⁰¹ Castelnau-L’Estoile tomou emprestado o conceito de rotinização, entendida como cotidianização, da literatura weberiana, notadamente das obras *Sociologie des Religions* e *Économie et Société*.

¹⁰² Se para o Brasil o Pe. Aquaviva criou a metáfora da “vinha estéril”, demonstrando certo desconsolo com o andamento e o resultado das missões na América portuguesa, para o México a metáfora utilizada com frequência era outra: a da “necessidade de aplicação de remédio eficaz”, no sentido de reparar os erros, corrigir as falhas e retomar os caminhos corretos.

está presente em todos os continentes; as tarefas às quais os membros se dedicam são extremamente diversificadas. Diante desse crescimento sobre o qual a hierarquia jesuíta é regularmente informada, Aquaviva julga necessário redefinir a identidade jesuíta; é o que ele chama de “restaurar o espírito”. (CASTELNAU-L’ESTOILE, 2006, p. 304)

Desse modo, os jesuítas eram convidados a “se tornar missionários”, inclusive aqueles que se dedicavam às atividades acadêmicas, chamados a missionar durante os períodos de vacância.

A insistência e o esforço normativo do Pe. Claudio Aquaviva produziram efeitos tanto no plano das representações presentes na correspondência quanto no das práticas missionárias¹⁰³. Conforme se aproximava o final do século XVI, crescia o número de cartas que realçavam a qualidade e a dedicação ao apostolado indígena ao mesmo tempo em que diminuía o fluxo das missivas que exaltavam apenas as tarefas acadêmicas. Na transição do século XVI para o XVII, a Companhia se expandiu sistematicamente pelas regiões norte e noroeste do vice-reino, estabelecendo missões entre grupos até então isolados dos religiosos¹⁰⁴. A análise das respostas dos provinciais às demandas romanas permite dimensionar como a “pressão” do Geral repercutia na Nova Espanha, gerando normas e tensões. Um caso emblemático nos é oferecido pela carta que o Pe. Ildelfonso de Castro, provincial, endereçou a Aquaviva em novembro de 1602:

1. Aquí hallé que no abía lición de lengua, y así son contados los que atienden a los indios. Y viendo el deseo que V. paternidad desto tiene, hice una exortación pública en el collegio de México, representándoles la obligación que teníamos de acudir a los indios, así por la raçon común de

¹⁰³ Dois conjuntos conceituais subjazem e sustentam a nossa reflexão neste trabalho e, especificamente, a respeito das cartas que circularam entre a Província Mexicana e a Europa. De um lado, a noção de “representação”, tal como ela foi compreendida, em última instância, por Roger Chartier (1988; 1991; 2002). Desde essa perspectiva, a ideia de “representação” nos permite analisar como certos sujeitos tornaram o “mundo real” (suas práticas) inteligível a partir de um determinado lugar. Com isso, torna-se possível, também, examinar como se chocam em uma “luta” as diferentes “representações” a fim de estabelecer, por exemplo, uma identidade – conforme se observou no caso da insistência de Claudio Aquaviva em relação à finalidade da Companhia de Jesus. Complementarmente ao primeiro conjunto, a concepção de “operação historiográfica” proposta por Michel De Certeau (2002), que conjuga as ideias de “lugar” (de produção), “prática” (científica) e “escrita” (discursos), e de “fazer história”, da qual resulta a noção de que os discursos “não são corpos flutuantes num englobante que se chamaria história (o ‘contexto!’)”, mas são “históricos porque ligados a operações e definidos por funcionamentos” (DE CERTEAU, 2002, p. 32). Assim, os discursos não podem ser compreendidos independentemente “da prática de que resultam”.

¹⁰⁴ A expansão missionária rumo aos *infieles* no final do século XVI e início do XVII ocorreu de acordo com a seguinte ordem cronológica: Colégio de Guadalajara (1586), Residência de S. Luis de la Paz (1589), Residência de Zacatecas (1590), Residência de Sinaloa (1592) e Residência de Guadiana (1593). Desta última dependiam as missões de Sierra de los Acaxes (1592), Tepehuanes (1596), Parras (1598) e Indé (1603). Destas saíam outros “postos de missão” em direção ao norte do vice-reinado. Entre 1605 e 1607, edificou-se uma casa da Companhia em Mérida, Península de Iucatán. Para aspectos gerais a respeito dessa expansão missionária, ver Astrain (1913, v. IV), Bermeo (2003), Cuevas (1992), Decorme (1941), Hernández Palomo e Moreno Jería (2005), Pérez Alonso (1975), Sangines (2003) e Santos Hernández (1992).

nuestra profesión, y de ser soldados para empresas grandiosas y necesidades graves de gente desamparada, como por la particular vocación de los que abemos venido de España, que no a sido para tratar con españoles: que para esto nadie la tiene, como ni para ir a otra provincia de las de por allá; aunque algunos tengan algunos deseos dellos por algunas razones particulares.

2. También les representé que teníamos a esto obligación, por aber venido de España a costa de su magestad, como soldados estipendiados dél para atender a los indios, y a cumplir con la obligación que tiene, y descargarle la conciencia. (MM, VII, 126, p. 728-729)

As informações prestadas por Ildefonso de Castro nessa epístola serviam mais para enquadrá-lo no regime normativo emoldurado por Aquaviva nos anos anteriores do que para notificar o Geral da situação da Ordem no México. Isso não significa, resta claro, que a narrativa do Provincial seja inverossímil. Contudo, ela nos parece um tanto exagerada se considerarmos que, desde a década de 1590, os debates sobre a finalidade da Companhia haviam arrefecido – embora os impasses ainda existissem – em virtude da ampliação das missões junto aos ameríndios. Em 1602, ano da missiva do Pe. Ildefonso, os indígenas não estavam tão à margem das atenções dos jesuítas como sugere o relato do Provincial. Além do Colégio de San Gregorio, que atendia aos nativos na capital do vice-reinado, havia várias residências jesuíticas estabelecidas e espalhadas por outras regiões da Nova Espanha onde o público espanhol/crioulo era pequeno. Nesse sentido, é interessante a diferença de tom apresentada pelo relato do Pe. Francisco Váez, antecessor de Ildefonso de Castro, na Carta Ânua referente ao biênio 1600-1601, em que “equilibrava” ambos os apostolados:

Los ministerios en que, generalmente, se emplean los de la Compañía, en estas partes, son en conserbar y augmentar la religión christiana, donde a llegado la luz de ella, assí entre españoles, como naturales, y en conversión de los infieles, en que se va descubriendo grande empleo, y no ay quasi collegio ni residencia que, en todo o en parte, no se emplee en ministerio de los indios. (MM, VII, 110, p. 571)

Nos anos 1590 e nas décadas seguintes, emergiu no “multicanal de comunicações” que envolvia a sede da Companhia, a Coroa e a Província Mexicana um discurso mais equilibrado no que se referia à finalidade da Ordem, embora persistissem alguns desencontros entre a orientação romana e o cotidiano *novohispano*. A terceira Congregação Provincial (1592), chamada a examinar tal impasse, havia concluído que a evangelização dos ameríndios conciliava-se perfeitamente com os estudos. Mais tarde, em 1597, ao se reportar ao monarca, o vice-rei já não lançava luz sobre este ou aquele

ministério, mas valorizava os dois, como ocorreu na carta enviada pelo Conde de Monterrey a Felipe II (MM, VI, 85, p. 285). O próprio Pe. Aquaviva se mostrava mais satisfeito, em 1604, com os resultados dos colégios e seminários da Nova Espanha, que, aparentemente, cumpriam sua função sem onerar as demais tarefas dos missionários (MM, VIII, 78, p. 306-307). A tendência na virada do século era combinar os ministérios, consolidando, com o tempo, a ideia de que os colégios (os meios) eram indispensáveis também à cristianização dos indígenas (a finalidade).

AS CIRCUNSTÂNCIAS MEXICANAS

Com base na análise e na interpretação dessa documentação, podemos mapear as tensões que acompanharam a fundação e a institucionalização da Província Mexicana da Companhia de Jesus, bem como as transformações nos discursos e nas práticas dos jesuítas diante de tais desencontros, tanto em Roma quanto na Nova Espanha. Esse exercício nos permitirá avaliar com mais precisão, nas próximas partes deste trabalho, a inserção, as dimensões e as influências da educação jesuítica no México.

A atuação dos jesuítas na Nova Espanha gerou divergências entre Roma e a província naquele vice-reino de 1572 a 1580. O problema se devia a um desajuste entre os objetivos propostos anteriormente à chegada dos jesuítas e as atividades praticadas depois da instalação dos religiosos. Oficial e teoricamente, os padres haviam atravessado o Atlântico para instruir e converter os indígenas, mas suas práticas em terras mexicanas priorizavam as atividades nos colégios junto à população branca e urbana, e, em menor escala, aos indígenas. Para justificar essa posição, um sem-número de cartas – com remetentes e destinatários variados, mas quase sempre escritas por indivíduos que constituíam os grupos dirigentes – circulou entre a Europa e a América, apontando os frutos colhidos pelos jesuítas e enfatizando a necessidade de instruir a juventude crioula.

Na virada da primeira década, ocorreram algumas mudanças nesse panorama: o objetivo primordial da Ordem permanecia, em teoria, focado no apostolado indígena, ao passo que as práticas na Província sofriam os primeiros influxos dos esforços normativos do Pe. Cláudio Aquaviva. O Prepósito expedia, incansavelmente, instruções para que seus companheiros observassem o objetivo daquela missão, qual seja: dedicar-se à cristianização dos nativos. Nos anos 1580, portanto, o tema da correspondência entre os continentes mudou, e, no vice-reino, iniciaram-se as incursões sistemáticas junto aos

ameríndios de outras regiões além da capital, embora predominassem as atividades nos colégios.

Na década de 1590, houve uma ligeira distensão no debate sobre a meta da Companhia de Jesus, já que se ampliaram as iniciativas para instruir e converter os indígenas, diminuindo a distância entre as ordens romanas e as práticas novo-hispanas. Esse movimento continuou nos primeiros anos do século XVII, quando as missões nas áreas norte e noroeste do vice-reino tomaram corpo. Conquanto não houvesse missionários em número suficiente, o que obrigava o Pe. Aquaviva a reforçar de tempos em tempos o propósito de cuidar dos nativos, a expansão do apostolado indígena em relação às décadas anteriores foi acompanhada por um discurso mais equilibrado nas correspondências. O Superior da Ordem insistia na importância das *misiones entre los naturales*, mas pontuava também a relevância dos colégios como base para tais incursões (ao formar, em sentido amplo, missionários qualificados) e para o aprimoramento moral dos indivíduos, fossem eles religiosos ou leigos.

Nesse sentido, são necessárias duas considerações. Em primeiro lugar, houve uma transformação no modo como a fundação e a consolidação da Companhia de Jesus no México foram representadas nesse conjunto documental. Inicialmente, predominou a imagem (consagrada, depois, na crônica de Juan Sánchez Baquero e repercutida por boa parte dos historiadores jesuítas) de uma ordem religiosa que fez do apostolado acadêmico sua finalidade, atividade da qual resultavam seus “bons frutos”. Essa ideia, no entanto, foi paulatinamente transformada a partir do generalato do Pe. Aquaviva, que, como vimos, empenhou-se para fixar o ministério indígena como *la empresa principal* da Companhia. Assim, aquilo que era representado como finalidade na década de 1570 tornou-se, no início do século XVII, um meio para atingir o “verdadeiro objetivo” dos jesuítas: a instrução e a conversão dos ameríndios.

Em segundo lugar, as práticas dos padres na Nova Espanha tanto serviram de matéria-prima àquilo que circulava nas correspondências, influenciando os diversos pontos de vista construídos acerca de suas atividades, como sofreram o influxo das mudanças no modo como se representava (e ordenava) seu cotidiano nas epístolas. Contudo, as ações dos missionários “mexicanos” nem sempre corresponderam e acompanharam plenamente as transformações no plano normativo das cartas. Ou seja, apesar de as orientações romanas estabelecerem, de modo definitivo, a cristianização dos indígenas como “nuestro fin principal” no início do século XVII, isso não significou um deslocamento de grandes

contingentes rumo às missões nem tornou o trabalho nos colégios – sobretudo, naqueles voltados à população espanhola e crioula – secundário.

O número de jesuítas nas regiões mais distantes da capital era insuficiente e os colégios e seminários, em especial os da capital, continuavam gozando de prestígio entre os padres e as autoridades locais. Essa conclusão pode ser evidenciada por meio da consulta, por exemplo, de alguns dados relativos às atividades dos jesuítas entre 1604 e 1605. Nesse período, havia aproximadamente 288 jesuítas na Nova Espanha, dos quais 143 estavam no México: 89 no Colégio Máximo, 45 na Casa Professa e nove no Seminário de San Ildefonso. Como contraponto, na Residência de Guadiana, fundada em 1593 na região de Nova Vizcaya, da qual dependiam as tarefas apostólicas de Sierra de los Acaxes, Tepehuanes e Parras, habitavam apenas seis jesuítas, além dos 14 padres distribuídos entre as missões e *cabeceras* indígenas (MM, VIII, 104 e 151)¹⁰⁵.

Isso posto, cabe ainda indagar quais aspectos do processo de institucionalização da Companhia de Jesus no México podem explicar a origem e a persistência do desencontro entre as orientações da cúpula e as práticas na Província. Para responder a essa questão, será necessário percorrer as diversas escalas de observação¹⁰⁶ desse processo, desde o contexto social e político do vice-reino, passando pela estruturação da própria Companhia até chegar às vicissitudes de indivíduos como Pedro Sánchez, o primeiro provincial mexicano, o arcebispo Pedro Moya de Contreras, o Pe. Geral Claudio Aquaviva, entre outros.

O primeiro aspecto a ser posto em tela, e base para os demais, é a relevância atribuída pela Companhia de Jesus, do ponto de vista de sua gênese e organização, às

¹⁰⁵ Uma evidência de que o impasse persistiu, inclusive após o generalato de Aquaviva, pode ser encontrada na correspondência trocada durante o período de Mucio Vitelleschi (1615-1645). Em 16 de março de 1625, por exemplo, o Prepósito escreveu ao provincial Juan de Lorenzo pedindo que se atentasse para o “ministério de índios” e que se providenciassem *obreros* para aquele apostolado (Carta de Mucio Vitelleschi ao Provincial Juan de Lorenzo, 16/3/1625. AHPM, Caixa 7, Doc. 280).

¹⁰⁶ O tema das “escalas de observação” é entendido aqui como um problema que deve ser enfrentado pelos historiadores, de acordo com a formulação de Jacques Revel (1989, p. 183-184): “De uma maneira geral sabemos descrever e analisar as estruturas e as evoluções de massa. No outro lado do espectro, soubemos, desde sempre ou quase, focalizar nossa atenção sobre os comportamentos individuais, freqüentemente entendidos em termos psicológicos (ou ainda em termos de destino, o que vem a ser geralmente o mesmo). Mas, por definição, esses registros não comunicam entre si. Se os historiadores do social se aventuram no domínio da biografia individual e colectiva, encontram-se aí, geralmente, pouco à vontade, e julgam por vezes desvencilhar-se colocando o retrato que lhes acontece ter que fazer sobre o pano de fundo de indistintas condições ‘gerais’, a maior parte das vezes sem pertinência própria. Ora um dos problemas que parece colocar-se hoje é o da tensão entre esses dois registros, o das variações de escalas que, do campo social no seu conjunto, à insignificância das ações individuais, permitiria articulações e compreender de que maneira configurações distintas, regidas por lógicas sociais próprias, comunicam umas com as outras, sem procederem de uma matriz comum”.

circunstâncias locais na adaptação de seus modos de proceder em cada parte do mundo. Como se sabe, os jesuítas pretendiam expandir seu apostolado por todo o mundo, estabelecendo-se nos quatro continentes. Confrontados com situações diversas (naturais, sociais, políticas) e particularidades culturais que lhes eram estranhas, os padres deveriam ser flexíveis e capazes de se ajustar às condições encontradas. Essa “prescrição” subjaz o texto das Constituições da Companhia, cujo Prólogo (§ 136) pontua:

O fim das Constituições é ajudar à conservação e desenvolvimento de todo o corpo da Companhia e de cada um de seus membros para a glória divina e bem da Igreja universal. [...] Mas além das Constituições e Declarações que tratam de pontos imutáveis que devem ser universalmente observados, são ainda necessárias outras Ordenações adaptáveis aos tempos, aos lugares e às pessoas nas diferentes casas, colégios e officios da Companhia, embora guardando entre todos a uniformidade, na medida do possível. (COMPANHIA DE JESUS, 2004, p. 75-76)

Nesse sentido, as Constituições pretendiam ser “completas de maneira que, **quanto possível**, [se pudesse] prover a todos os casos que porventura [ocorressem]” (COMPANHIA DE JESUS, 2004, p. 76, grifo nosso). Quando não fosse possível dar conta de todos os casos, eram necessárias “regras” e “ordenações” que adaptassem o modo de proceder universal da Ordem às particularidades de cada lugar. Luce Giard observou com razão essa característica das Constituições – a qual ela avaliou como *sagacité politique* – e do próprio Instituto de criar normas universais que admitiam exceções com base na fórmula *toujours, sauf si...*:

La suite des *Constitutions* s’inscrit dans la voie ainsi tracée par le Prologue. Elles énoncent des règles universelles à suivre “*toujours, sauf*” dans le cas où il sera nécessaire de faire autrement. Le statut énonciatif du texte législatif tient dans cette formule “*toujours, sauf si*”, par quoi est rendue possible, sur fond d’universel, la prise en considération du circonstantiel [...]. (GIARD, 1996, p. 58)

Em outro texto, analisando as origens do ensino jesuíta, Giard propôs que a educação ministrada pela Companhia de Jesus, em seu início, fosse compreendida mais como circunstancial do que intencional (GIARD, 2001, p. 25), tendo em vista a trajetória dos primeiros jesuítas. Assim, tanto o texto das Constituições como a interpretação acertada de Luce Giard lançam luzes sobre a importância de considerar as particularidades de cada situação ao aplicar as regras gerais.

Esse detalhe é fundamental à compreensão do impasse “colégio ou missão” que marcou as primeiras décadas da Companhia na Nova Espanha, dado que as normas,

autorizações e instruções dadas por Felipe II e Francisco de Borja aos fundadores da Província não podiam ser aplicadas automaticamente no México em razão de uma série de circunstâncias. Em outras palavras, a orientação para que os jesuítas se dedicassem à instrução e à conversão dos indígenas, finalidade daquela expedição, não se ajustou à situação encontrada e vivenciada pelos padres no vice-reino e, em especial, na capital. Logo, as instruções deveriam ser reajustadas às particularidades mexicanas, as quais sugeriam, em número considerável e de diversos modos, a revisão da “regra inicial”.

A primeira circunstância adversa era de natureza geográfica e histórica: os jesuítas chegaram ao México meio século após o início da evangelização sistemática e, portanto, encontraram as principais cidades e regiões próximas à capital do vice-reino povoadas pelas demais ordens religiosas. Na prática, isso restringiu o campo de trabalho dos jesuítas entre os indígenas na medida em que os demais missionários já haviam se ocupado dos nativos daquelas regiões. No México, essa situação era mais evidente em virtude da concentração de religiosos e conventos, como se pode perceber por meio da análise das tensões entre os grupos nos primeiros anos. Somem-se a esse dado a indefinição no interior da Ordem a respeito de sua “política linguística” – o que contribuiu para a displicência dos padres com o aprendizado dos idiomas locais – e as comodidades das atividades urbanas se comparadas às dificuldades enfrentadas pelas missões em áreas hostis.

A segunda particularidade era de natureza sociopolítica. Se os indígenas do México e de seus arredores estavam “bem atendidos”, o mesmo não ocorria com a população branca. A nova geração de espanhóis e crioulos, que sucedeu àquela dos conquistadores, deveria ser instruída nas *letras y virtudes*, conforme defendiam e desejavam algumas autoridades antes e depois da fundação da Província da Companhia. Desse modo, os primeiros grupos de jesuítas que se instalaram no vice-reino durante a década de 1570 encontraram uma demanda de uma parcela das elites dirigentes locais pelas atividades acadêmicas¹⁰⁷. Então, o vice-rei Martín Enríquez, o arcebispo Pedro Moya

¹⁰⁷ Podemos acrescentar a esse segundo grupo de circunstâncias as experiências das missões na Flórida, cujo modelo fundamentado no plano educacional serviu de diretriz para a fundação da Província Mexicana, conforme ressaltou o historiador Rodrigo Moreno Jería (2007, p. 57-58): “[...] debemos recordar que esta idea de radicarse inicialmente en colegios tuvo relación con las experiencias misionales en la Florida. La principal conclusión era que el trabajo con las elites españolas e indígenas en el plano educacional era fundamental porque de ese modo se podía conocer la sociedad local así como las diversas lenguas habladas por los aborígenes, lo que se consideró indispensable en el llamado método jesuítico de evangelización. Dicho conocimiento se pudo lograr precisamente con un período de estudio previo realizado. La misión, entendía el jesuita, venía por añadidura”.

de Contreras, o rico proprietário de terras Alonso de Villaseca, além de outros benfeitores, solicitavam, facilitavam e financiavam a empresa educativa da Companhia. Os interesses desses homens eram variados, mas todos percebiam no ensino ministrado pelos novos missionários um meio de atingir determinados objetivos. No caso dos benfeitores, a vantagem vislumbrada estava quase sempre ligada à instrução e à formação de seus filhos, também acentuadas pelo vice-rei. Ao arcebispo, que divergia da organização eclesiástica vigente, interessava mais “reformular” o clero novo-hispano do que incentivar o apostolado indígena. Os jesuítas, por seu turno, tendiam a se aproximar dos grupos urbanos, que se localizavam, invariavelmente, no Vale do México, limitando no início o deslocamento de muitos padres para regiões mais longínquas.

O terceiro conjunto de circunstâncias era de ordem pessoal e biográfica. Isto é, referia-se ao modo como determinados indivíduos, com poder de decisão e influência, estiveram mais inclinados a esse ou àquele trajeto de acordo com sua experiência e seus objetivos. O caso mais exemplar para compreender os impasses da década de 1570 foi o de Pedro Sánchez, primeiro provincial na Nova Espanha. Conforme notou Félix Ayuso (In: SÁNCHEZ BAQUERO, 1945, p. 74, nota 1), padre jesuíta e historiador, Sánchez (a exemplo de Pedro Moya de Contreras) havia passado quase toda a vida em colégios na Espanha e, por isso, pouco se entusiasmava com matérias estranhas àquele universo. O Provincial foi um dos principais responsáveis pela dedicação inicial da Companhia às atividades nos colégios, estabelecendo contatos, angariando doações e justificando tal posição junto à cúpula da Ordem em Roma por meio de numerosa correspondência. Do mesmo modo, pode-se dizer que os posicionamentos individuais de Juan de la Plaza, visitador e segundo provincial mexicano, e do Geral Claudio Aquaviva a favor do apostolado indígena, nos anos 1580, sinalizavam um período de transformações (ainda que paulatinas) nas práticas jesuíticas. Não por acaso, a Companhia de Jesus abriu caminho para as missões ao norte e noroeste do vice-reino em meados daquela década com a fundação de colégio e residência em Guadalajara (1586), seguida de San Luis de la Paz (1589) e Zacatecas (1590).

Ao examinar esses elementos circunstanciais, é possível compreender as particularidades da missão jesuítica no México e, sobretudo, a natureza do impasse que a marcou durante as primeiras décadas. Isso explica por que, na virada do século XVI para o XVII, boa parte dos missionários jesuítas se dedicava aos colégios e aos cristãos – fossem estes espanhóis, crioulos ou ameríndios –, enquanto um contingente menor povoava as

residências e missões entre os *infieles*, a despeito da insistência do Pe. Claudio Aquaviva. Não se tratava, portanto, de displicência ou desobediência dos padres radicados no México em relação às instruções romanas, mas da conjugação de várias circunstâncias que implicavam, por vezes, a adaptação do caráter universal da missão às particularidades da Nova Espanha. Colocar esse processo em perspectiva histórica permite avaliar a inserção da Companhia de Jesus na sociedade novo-hispana. Mais do que isso: esse exercício possibilita observar também como aquela sociedade informou as práticas na Província Mexicana por meio das demandas locais¹⁰⁸ e das transformações políticas, demográficas e eclesíásticas que estavam em curso. Para analisar a educação jesuítica no México, nosso próximo objetivo, será necessário considerar esses fatores a fim de ampliar a compreensão daquelas atividades.

¹⁰⁸ Para referenciar tal afirmação, pode-se observar como o crescimento da população crioula no México exigia o aumento da dedicação dos jesuítas do Seminário de San Ildefonso a essa parcela da sociedade, conforme bem observou Ignacio Osorio Romero (1979, p. 121): “El aumento de la población criolla seguía reflejándose, sin duda, en el progreso de los estudios destinados a ellos. El *Annua* de 1613 anuncia que la Compañía tuvo en San Ildefonso a 160 seminaristas; la del año siguiente, 1614, indica que los alumnos externos llegaron a 800, atendidos por 15 profesores: cinco de gramática, tres de filosofía y, los restantes, de materias teológicas”.

PARTE III

EDUCAÇÃO E BOM GOVERNO

CAPÍTULO 4

OS JESUÍTAS E O BOM GOVERNO NO MÉXICO

Conforme observamos anteriormente, na opinião do padre Juan Sánchez Baquero, os jesuítas se dedicaram à educação da juventude crioula porque precisavam preencher um vazio deixado pelos religiosos que os precederam na cristianização do México. Ciosos da evangelização dos nativos, aqueles missionários haviam descuidado da educação e da formação moral dos espanhóis que nasciam e viviam na capital do vice-reinado, “de ingenios delicados y muy hábiles”, abandonando-os à ociosidade (SÁNCHEZ BAQUERO, 1945, p. 42). Era necessário cultivá-los, avaliou Baquero, sinalizando e, ao mesmo tempo, justificando a posição assumida nos primeiros anos pela província jesuítica da Nova Espanha – cuja história ele se propunha a escrever –, mais próxima dos *blancos* do que dos indígenas.

Conquanto se possa matizar essa interpretação de Baquero, em razão do caráter apologético de sua *Fundación*, é preciso considerar que a discussão do tema da “juventude ociosa” não se restringiu à obra desse jesuíta. Em 1558, o rei Felipe II encaminhou a Luis de Velasco, então vice-rei da Nova Espanha, uma cédula ordenando que cessassem as populações vagabundas, tanto de indígenas como de espanhóis e mestiços (In: SOLANO, 1996, v. I, p. 164-165). Nesse mesmo período, o arcebispo Alonso de Montúfar argumentava em favor da Real y Pontificia Universidad de México, ressaltando que tal instituição colaboraria para a formação, em “boa doutrina e santos costumes”, dos filhos de espanhóis que habitavam a capital (CUEVAS, 1992, v. I, p. 319). Alguns anos mais tarde, em 1576, o diocesano Pedro Moya de Contreras escreveu a Felipe II informando-o de que “notables frutos en servicio de Dios y de vuestra Magestad” estavam brotando no México com a formação dos *hijos de vecinos*, tirados da ociosidade e liberdade em que se encontravam antes da chegada dos jesuítas (MM, I, 87, p. 200-201).

À medida que a Companhia de Jesus se aplicava à formação dos crioulos e ampliava suas atividades nos colégios, o tema da “educação da juventude” tendia a aparecer mais nas cartas que circulavam entre Roma, Madri e México – fosse de modo elogioso àquelas ações, fosse como advertência a elas. Mesmo diante de repreensões

romanas quanto à finalidade das missões, a província mexicana da Ordem dedicou-se com afinco à tarefa de preencher aquele vazio sobre o qual escrevera Baquero. Num primeiro momento, até o final do século XVI, houve dedicação quase exclusiva enquanto se constituía uma rede de casas e colégios no México e arredores. A partir da centúria seguinte, durante a consolidação jesuíta nas áreas urbanas, a educação dos jovens crioulos foi acompanhada pelo crescimento das missões entre os indígenas nas regiões mais distantes da capital do vice-reinado.

Assim, com base nesse processo de assentamento da Companhia de Jesus no México, analisado em detalhe na parte II, formulamos um dos argumentos centrais deste estudo. Na perspectiva defendida aqui, a inserção dos jesuítas na sociedade mexicana, da maneira como se deu, contribuiu para a conformação do “bom governo” do vice-reino, isto é, ela concorreu para a elaboração, a disseminação e a consolidação de certas práticas e normas morais que deveriam orientar e ordenar os comportamentos no México de modo a se alcançar o bem comum. Essa colaboração se processou de duas maneiras: por meio da ação dos padres, que exerciam – ou eram incumbidos dessa tarefa – um papel análogo ao dos “jurisconsultos”, atuando como consultores e pareceristas em disputas de diversas naturezas; e por meio das atividades nos colégios, onde os religiosos formavam acadêmica e moralmente os jovens matriculados em suas classes.

Ao eleger esses dois campos de ação como “laboratórios” privilegiados de nossa hipótese, não ignoramos a existência de outras possibilidades de análise da participação dos missionários na configuração do “bom governo”, tais como a administração dos sacramentos (principalmente a penitência), o estabelecimento de reduções indígenas ou a inserção dos padres na corte do vice-rei, para citar três exemplos. De algum modo, essas e outras atividades também forjaram os comportamentos dos *vecinos* mexicanos. Porém, interessa-nos seguir pela senda aberta na segunda parte desta pesquisa: a atuação dos mestres nos colégios e os desdobramentos da atividade educativa na vida urbana mexicana – e quase sempre entre os espanhóis e crioulos – com vistas a criar regras de *policía*. Neste capítulo, abordaremos o primeiro modo de atuação dos jesuítas, deixando para o próximo a reflexão sobre os colégios.

OS SENTIDOS DO BOM GOVERNO

Adotamos de Michel Senellart (2006) a definição que explicitará a maneira como entendemos a boa governança. Para o autor de *As artes de governar*, um “bom governo” é o resultado de práticas políticas e morais orientadas para o bem comum de uma comunidade. Senellart recupera a polissemia do conceito de governo (*regimen*) e faz uma genealogia do termo – do *regimen animarum* do século VI até a gestação da “razão de Estado” no período moderno – para enfatizar que aquelas artes não pressupunham desde sempre nem a existência do Estado nem o princípio de dominação – como prática tautológica do poder. Pelo contrário, afirma Senellart, foram as exigências do bom governo que definiram as condições de exercício do poder, colocando, por diversas vezes, em campos opostos as noções de governo (direção, condução) e dominação. Portanto,

[...] a arte de governar não designa apenas os estratagemas de um poder sem escrúpulos, que utiliza todos os recursos da força. Ela é igualmente, até o século XVI, o conceito de uma prática moral (e não calculista e cínica) do poder, ordenada para o bem comum. A finalidade do governo não é fortalecer indefinidamente o Estado, mas instaurar, pela manutenção da tranqüilidade civil, “um movimento acertado e contínuo das obras virtuosas”. (SENELLART, 2006, p. 13-14)

Não é necessário refazer aqui a genealogia do termo, suficientemente esquadrihada por Michel Senellart em sua obra. Porém, gostaríamos de retomar a divisão proposta pelo autor para sistematizar a evolução do conceito de governar. De acordo com o filósofo francês, é possível delimitar três etapas desse processo. Até o século XII, primeira fase, o *regimen* (governo) precede o *regnum* (entendido como regime monárquico, dignidade real ou reino propriamente dito) e a realeza é um ofício que decorre de um dever a cumprir vinculado à noção religiosa de salvação (SENELLART, 2006, p. 41). A partir do século XIII, sob o duplo influxo da formação das monarquias e da redescoberta da doutrina aristotélica, o *regimen* começa a se confundir com o *regnum*.

No Renascimento, particularmente com Maquiavel, o *regimen* se distancia da perspectiva teleológica (“governar é conduzir para um fim virtuoso exterior ao próprio ato governativo”) e adota como horizonte a condição de seu exercício (o poder). Nesse momento, a arte medieval de governar (*ars regiminis*) passa à tecnologia moderna de governo, representada pelo príncipe maquiaveliano. Porém, ainda na obra de Maquiavel, reinar é governar, como o era para os escolásticos, com a diferença de que o critério de eficácia (a manutenção do poder nas mãos do príncipe) substitui o da justiça como virtude

(SENELLART, 2006, p. 42). Por fim, a terceira etapa corresponde à separação entre governo e Estado, própria do século XVII e patente na obra de Thomas Hobbes. As finalidades governamentais são redefinidas, não mais em função do bem comum ou da vontade do príncipe, mas das necessidades do Estado. O antigo governo das almas e dos corpos é substituído pelo governo das coisas (SENELLART, 2006, p. 42-43).

Apesar de esquemática – e, como tal, didática, porém sujeita a imprecisões em virtude do esforço sintético –, essa divisão do processo nos possibilita situar, cronológica e conceitualmente, o lugar que pretendemos explorar para pensar o bom governo no México. Trata-se, com efeito, da segunda etapa do esquema delineado por Michel Senellart, que recobre o período entre os séculos XIII e XVI, e na qual coexistem as tradições escolásticas e humanistas. Isto é, a fase em que o conceito de governo abarca a soma de conhecimento aristotélico-tomista e se define, diferentemente da formulação maquiaveliana que lhe é contemporânea e concorrente, como uma prática moral voltada para o bem comum em suas vertentes temporal e espiritual. Embora o autor aponte, naquela parte do seu esquema, uma tensão no século XVI decorrente da passagem da “arte medieval de governar” à “tecnologia moderna do governo”, partimos da premissa de que, nos ambientes espanhol e mexicano em que se insere a Companhia de Jesus, há fortes sobrevivências “escolásticas”.

Recuperando a trajetória patrística do conceito de governo, Annick Lempérière nos fornece bons indícios a respeito do tema:

Le concept de *régimen y gobierno* est un héritage des Pères de l'Église. Avant d'être politique, le gouvernement est une fonction morale et religieuse. Le fait de “régir” (*regere*: diriger, gouverner) s'oppose depuis Augustin à celui de “dominer”: le *regimen* ne désigne pas d'abord un pouvoir sur les hommes et les choses, mais un office de direction comportant autant de devoirs que de droits. Le gouvernement est l'instrument de la discipline des corps et des esprits, corrompus par le péché originel. Chez Augustin, le *regimen* est associé à la maîtrise de soi d'une part, à la correction des mœurs d'autre part, puisque les hommes, laissés à eux-mêmes et à leur libre-arbitre, tendent vers le mal. Chez Thomas d'Aquin, dont la théologie est plus immédiatement politique, l'incorporation des hommes dans la cité et dans les *universitates* répond à la nécessité d'un gouvernement qui, ordonné par les lois divines et humaines, doit tendre à assurer le salut collectif, bien suprême et finalité ultime de la vie temporelle. (LEMPÉRIÈRE, 2004, p. 28-29)

Além de retomar o fundamento agostiniano da oposição entre *régir* e *dominer* e da noção de governo como *regimen animarum*, para o que Senellart igualmente chama a atenção, Lempérière destaca a particularidade da interpretação de São Tomás de Aquino,

cuja concepção de governo vinculava-se à ideia de salvação, “bien suprême et finalité ultime de la vie temporelle”. Como a salvação não pode ser alcançada em condições de discórdia e miséria, prossegue a historiadora, é preciso buscar a tranquilidade pública (são Tomás diria: a “unidade de paz”) a fim de estabelecer o bom governo, isto é, aquele que, ao garantir a ordem e a prosperidade comuns, estaria encarregado de criar as condições para a existência permanente dessas situações. Tal é sua finalidade moral e religiosa: o bem comum (LEMPÉRIÈRE, 2004, p. 29).

Ao enfatizar a reflexão tomista, Annick Lempérière lança luz sobre a vinculação existente entre as noções de “bom governo” e “bem comum” na obra do Doutor Angélico. No tratado *Sobre el Gobierno de los Príncipes* (2004), conhecido também pelo título *De rege et regno*, escrito provavelmente entre 1265 e 1266, são Tomás expõe sua concepção acerca da finalidade do governo. Para representar sua teoria, utiliza a metáfora do piloto de navio que, diante dos diversos ventos, deve conduzir a embarcação intacta para seu destino, o porto. Cumprindo essa tarefa, o comandante terá levado o navio para seu fim apropriado (AQUINO, 2004, livro I, v. I, p. 331). Assim, como observa João Adolfo Hansen (2006, p. 141), baseando-se no *De rege et regno*, o pressuposto tomista consiste na ideia de que “o bem de toda ação pressupõe a adequação ao fim para o qual é feita”. Logo, governar **adequadamente** algo ou alguém significa conduzi-lo para seu fim conforme sua natureza: os navios aos portos, os homens à salvação. Contudo, a salvação é a “finalidade espiritual” e suprema do bom governo, que, no âmbito temporal, deve ordenar os homens – animais políticos e sociais, mas que necessitam de alguém que os governe – em direção a uma vida virtuosa que lhes franqueará a vida eterna¹⁰⁹. Como se pode inferir, nessa teoria o “bem comum, longe de ser um ideal, é a condição mesma da vida social” (SENELLART, 2006, p. 177).

É importante fixar o princípio tomista de que governar é conduzir os homens para seu fim, pois acreditamos que esse pressuposto fundamenta a reflexão ética e política dos teólogos e missionários jesuítas envolvidos nas missões mexicanas. Cabe ressaltar, ainda, aproveitando o fragmento da obra de Annick Lempérière supracitado, a premissa da

¹⁰⁹ “En todo aquello que se ordena a un fin, pero cuyos medios pueden ser unos u otros, es necesario que alguien dirija y decida, de manera que se llegue a dicho fin. Una nave, impulsada por los diversos vientos, se inclina hacia una y otra parte; de manera que sólo puede llegar al puerto bajo la guía de un timonel. Igualmente un hombre se dirige a un fin, puesto que obra por inteligencia, la cual obviamente actúa por un fin. Pero sucede que los hombres tienden al fin pretendido de diversas maneras, como lo muestra la diversidad de intereses y de acciones humanas. Por tanto el hombre necesita quien lo guíe hacia el fin” (AQUINO, 2004, livro I, v. I, p. 331)

incorporação dos homens nas cidades e nas *universitates* como condição para a vida em sociedade e ordenada para o bem comum. Tratava-se, como lembra a historiadora, da doutrina jurídica dos *corpora* elaborada durante a Idade Média e sintetizada em meados do século XIII, sob influxos tanto tomistas como afonsinos¹¹⁰. Nesse sentido, o reino era um corpo político constituído por comunidades (organismos) que deveriam ser reconhecidas por uma autoridade superior (rei, bispo) – como pessoa moral, dotada de personalidade jurídica, capaz de ser representada em justiça e de administrar seus bens – e constituídas com base numa finalidade coletiva inspirada na ideia geral de justiça ou de bem comum (LEMPÉRIÈRE, 2004, p. 24-25). As comunidades, ou corpos, se dividiam em dois tipos. Os “corpos voluntários”, que nasciam pela iniciativa de um grupo de pessoas que constituíam os primeiros membros, tais como confrarias, fundações de caridade, comunidades de estudantes, ordens religiosas, colégios e universidades. E os “corpos naturais”, que surgiam para responder a uma situação específica ou por razões políticas, casos em que se enquadravam, por exemplo, as cidades, os *cabildos* eclesiásticos, as comunidades de habitantes rurais (LEMPÉRIÈRE, 2004, p. 25-26).

Cada corpo, portanto, deveria reunir indivíduos interessados (e ordenados para tal) em buscar o bem comum e, ao mesmo tempo, integrar-se às demais comunidades a fim de servir ao todo. Nesse prisma, a vida virtuosa e, em última instância, a salvação dependiam do funcionamento adequado de cada corporação. Essa constatação, assim como os fundamentos da “doutrina dos *corpora*”, nos interessa sob diferentes aspectos. Primeiramente, porque “Portugal, assim como a Espanha, adotou como princípio de organização da República, a ‘incorporação dos corpos constituídos’” (ZERON, 2009, p. 73). Em segundo lugar, porque acrescenta um elemento importante à reflexão a respeito do bom governo no México da virada do século XVI para o XVII, já que a Companhia de Jesus pode ser pensada como um “corpo voluntário”. E, em terceiro lugar, porque, na cultura política hispânica do início da Idade Moderna, nem a organização, nem a estrutura do Império, nem o direito que o ordenava eram concebidos como expressão apenas da vontade do rei: “Le roi, auteur de la législation positive, n’est que l’un des termes d’une trilogie, l’une des figures d’une trinité omniprésent: Dieu, le roi, le public” (LEMPÉRIÈRE, 2004, p. 65). O termo “público”, do modo como está empregado no

¹¹⁰ Assim como Annick Lempérière, Carlos Zeron (2009, p. 73) também realça a convergência, no tocante à doutrina dos corpos políticos, entre as perspectivas de São Tomás e Afonso X, nas *Siete Partidas*. Por sua vez, João A. Hansen (2006, p. 141) explicita o modo como São Tomás concebeu a noção de “corpos políticos” com base na *Metafísica* de Aristóteles.

fragmento citado, não se associa à ideia de “esfera real”, mas, pelo contrário, vincula-se às noções de “governo”, “policia”¹¹¹ e “bem comum”. Será, então, na dimensão do *public* da trilogia apresentada por Lempérière que deveremos buscar os modos pelos quais os jesuítas, como um dos corpos, contribuíram para a conformação do bom governo no México por meio da disseminação de normas e/ou regras de conduta.

Antes de passarmos ao debate específico sobre o contexto novo-hispânico, cabem ainda algumas observações acerca dos resquícios tomistas na formulação da ideia de bom governo corrente no século XVI. Como concordamos que governar era uma prática moral – a condução de algo ou alguém para seu fim conforme sua natureza – que não se reduzia à vontade do soberano, mas se estendia pelas demais comunidades que integravam o corpo político, devemos admitir a coexistência de variadas jurisdições e, nesse sentido, a partilha do monopólio da autoridade: o bom governo resulta também desse conjunto corporativo, dessa *armature du social* (LEMPÉRIÈRE, 2004, p. 63). Segundo observa Rafael Ruiz (2004, p. 78), em teoria, o rei seria *rex* enquanto regesse bem; e as comunidades seriam perfeitas enquanto estivessem ordenadas conforme o direito para o bem comum. E, nesse caso, “conforme o direito” não significava necessariamente “segundo leis positivas”, mas, particularmente, “conforme o justo”.

É precisamente esse aspecto que nos interessa ressaltar: a pluralidade de jurisdições própria de uma “monarquia corporativa” – para nos socorrermos novamente da obra de Annick Lempérière – só é possível num universo em que as normas ordenadoras da vida social são resultados da busca constante pela solução justa, e não o contrário. Logo, a cidade, as comunidades, as províncias, as universidades, os colégios, as ordens religiosas só podem partilhar o poder jurisdicional com o soberano se não existirem normas positivas

¹¹¹ A vinculação conceitual e etimológica dos termos “política” e “policia”, nos séculos XVI e XVII, e sua correspondência com a moral é explicitada com rigor por João A. Hansen (1989, p. 64-65, grifo do autor): “Referido à sátira, o termo *política* tem aqui o significado, corrente nos séculos XVI e XVII, de uma arte que, além de garantir a segurança da República contra seus inimigos externos, também cuida de sua concórdia interna, mantendo a ordem e a paz apesar das divergências de posições e conflitos de interesses. Na chave típica do providencialismo ibérico que se opõe ferrenhamente a Maquiavel, o termo também é tomado no *mau sentido*, significando uma arte de triunfar nas competições da Cidade através da dissimulação, da hipocrisia e de outros meios adequados à ocasião. O termo aplica-se, assim, tanto à caracterização de uma técnica de *policar* o Estado, ‘primeira parte da moral’ que visa a felicidade do bem comum, quanto ao jogo livre das paixões e à satisfação das ambições pessoais servidas por diversos expedientes, arte de triunfar”. Em artigo sobre a história e os significados do termo *policía* no México, Regina Hernández Franyuti recupera os sentidos com que era empregada essa palavra: “Durante los siglos XVI, XVII y la primera mitad del siglo XVIII la palabra policía correspondía y estaba estrechamente ligada a las acciones y formas de la administración urbana que el ayuntamiento debía de cumplir y hacer cumplir para ejercer un buen gobierno. [...] Hacer o establecer una ‘buena policía’, significaba realizar actividades para instaurar un orden en la vida cotidiana de la ciudad” (FRANYUTI, 2005, p. 14).

que definam **prévia e exclusivamente** a solução justa, pois, caso contrário, aqueles corpos não partilhariam, mas apenas endossariam a jurisdição real. Nesse sentido, essa formulação evidencia um dos elementos da teoria política e da reflexão ética de são Tomás de Aquino que sobrevivem no século XVI e, em nossa perspectiva, constituem um dos “orientadores teóricos” dos missionários: o direito é objeto da justiça, a principal das virtudes morais, que ordena o homem em relação a outrem e para o bem comum (AQUINO, 2001, IIa. IIae., q. 57, p. 470 e ss.).

Com isso, não queremos submeter à análise os tratados de são Tomás a respeito da lei e da justiça, ou mesmo colocar em tela as releituras de sua obra nos séculos XVI e XVII – notadamente por teólogos dominicanos e jesuítas –, tema abordado com acuidade e sob diferentes ângulos pela literatura¹¹². Nosso objetivo, de outra forma, é sublinhar dois pontos concernentes às premissas tomistas que nos são úteis para refletir acerca do bom governo: i) a concepção do direito como objeto da justiça e que pressupõe, portanto, movimento, busca, e não rigidez; e ii) a mutabilidade da natureza humana, que está na base da teoria do direito natural formulada pelo Doutor Angélico à luz do pensamento aristotélico (AQUINO, 2001, IIa. IIae., q. 57, a. 2, p. 471).

Ora, se o bem, para os homens, é seguir sua própria natureza, e se esta é mutável, resta claro que, para alcançar o bem, faz-se necessária uma “investigação contínua” da ordem natural a fim de encontrar o bom caminho. Da perspectiva aristotélico-tomista, e aqui concordamos com Michel Villey (2009), o direito natural não constitui uma “ciência”, pois, segundo Aristóteles, “sendo o homem livre, as situações a regulamentar são mutáveis; portanto, o próprio justo é mutável; não é possível colocá-lo em teoremas fixos. São Tomás repete essa lição sobre a essencial mobilidade das coisas humanas” (VILLEY, 2009, p. 148). Como o direito positivo, que é a outra porção do *jus* na abordagem tomista, deve ser uma extensão do direito natural, prossegue Villey, tem-se que as leis humanas precisam ser decorrentes das leis naturais (e, pois, da lei divina – conforme a hierarquia das leis elaboradas na *quaestio* 91 da *Prima secundae*), além de estar

¹¹² Não ignoramos a relevância das interpretações das obras de são Tomás de Aquino a partir de meados do século XVI, notadamente no que se refere às suas formulações do direito natural – e em particular aquelas leituras que propuseram outras concepções e relações entre as esferas da natureza e da razão humana. Contudo, como nosso intuito não é esmiuçar aquilo que se chamou de “segunda escolástica”, mas apenas realçar os aspectos da percepção tomista que se coadunam com nosso tema, recomendamos os seguintes estudos: Beuchot (1990; 2002), Bobbio (1997), Courtine (1998), Dri (2003), Féres Júnior (1997), Gallegos Rocafull (1948), Prats (1960), Skinner (2006) e Villey (2009).

ordenadas para o bem comum e adaptar-se às circunstâncias de tempo e lugar, dado que elas têm de expressar o justo natural e mutável.

Dessa maneira, concluímos esta primeira parte do capítulo na qual pretendemos delinear a ideia de bom governo que partilhamos, baseando-nos em alguns elementos que consideramos essenciais às reflexões posteriores. Em primeiro lugar, nosso objetivo é pensar o bom governo como uma prática moral (a condução adequada dos homens conforme seu fim) orientada para o bem comum. Em segundo lugar, desejamos fazê-lo considerando o princípio, tal como foi apresentado por Lempérière (2004), dos “corpos instituídos”, conforme o qual o *regimen* não se reduz à vontade real e é compartilhado pelas *universitas* que integram o corpo político. Em terceiro lugar, teremos como pano de fundo as duas noções aristotélico-tomistas remarcadas acima. De um lado, a premissa de que o direito é expressão do justo; por conseguinte, para reger bem os homens, é necessário formular normas decorrentes daquilo que é justo, e não o contrário. De outro lado, o pressuposto da condição variável dos homens e, pois, das normas ordenadoras da vida em sociedade; logo, se em cada tempo e lugar os indivíduos se comportam de modos diferentes segundo sua natureza, o bom governo resultará do constante **ajuste** das regras às circunstâncias.

OS SIGNIFICADOS DO BOM GOVERNO NAS ÍNDIAS

Por volta de 1240, o florentino João de Viterbo escreveu o *Liber de regimine civitatum*, cujo primeiro capítulo lançava a pergunta: o que é o governo (*regimen*)? O autor apresentou oito respostas, entre as quais: a direção da cidade, a ação de conter os homens (tal como se freiam os cavalos), a justa medida que se deve impor àqueles que entram em cólera excessiva, a moderação, a proteção e a administração da cidade, a ação de reger e/ou dirigir (SENELLART, 2006, p. 26). A variedade das respostas evidenciava a complexidade do termo *regimen* – que passava pela burocracia, pela moral e pelo campo militar – e a dificuldade de defini-lo de forma precisa. Essa dificuldade também se fez presente em solo americano nos séculos XVI e XVII, onde circulavam diversos significados para o termo *gobierno* e, mais precisamente, *buen gobierno*.

Foi o historiador chileno Mario Góngora um dos primeiros a chamar a atenção para os sentidos do bom governo no processo de institucionalização política após a conquista. As formulações mais precisas, afirma Góngora (1951), surgiram a partir de

1535, por meio das “provisões de nomeação” dos vice-reis, nas quais estes eram instruídos a respeito das *cosas de las Indias*. Com base nesses documentos, era possível identificar alguns significados aos quais se vinculava o bom governo. Entre eles: o cuidado de tudo o que convém ao serviço de Deus; o aumento da fé e a conversão dos nativos; a conservação da paz e da justiça em relação a todos os vassallos; o sustento, a perpetuidade e o enobrecimento da terra; o bom tratamento dos indígenas; a defesa e o cuidado com a Fazenda Real (GÓNGORA, 1951, p. 234). Como se nota, governar bem era um exercício que requeria zelo em três níveis distintos: o espiritual (eclesiástico), o temporal (incluindo aí os indígenas e os espanhóis) e o real. Os dois primeiros planos se ligavam ao bem comum dos súditos; o terceiro, ao “bem comum” da Coroa. É possível imaginar a destreza política exigida dos vice-reis para se equilibrar no fino muro que separava as “provisões”, as demandas locais, o bom governo visando aos súditos e ao reino. Não vamos, todavia, nos alongar nesse tema – que tem nos tomos editados por Lewis Hanke (1976) um bom ponto de partida.

Para verificar como o bom governo aparecia representado em outras fontes relativas à América, que não as instruções aos vice-reis, selecionamos um conjunto de documentos elaborados entre meados do século XVI e as duas primeiras décadas do XVII. Podemos recortar esse grupo documental em dois “tipos”: as crônicas produzidas por viajantes ou missionários; e as cartas, as petições e os memoriais escritos por letrados, burocratas e frades interessados em “aconselhar” ou solicitar algo para o “bem da República”. Com o intuito de facilitar a exposição dos diferentes significados do termo em questão, dividimos a análise em tópicos, conforme se segue.

O bom governo na esfera eclesiástica e espiritual

As primeiras referências existentes a respeito do bom governo na esfera eclesiástica estão relacionadas às ordens religiosas e a suas atividades nas Índias. O sucesso destas significava a disseminação do Cristianismo, um passo essencial à salvação e, portanto, ao bem último ao qual deviam almejar os homens, conforme sua natureza. Para verificar esse aspecto, dois trechos extraídos das crônicas dos frades Gerónimo de Mendieta e Juan de Torquemada podem ser elucidativos das concepções correntes acerca dos modos adequados de governo na Nova Espanha.

Do franciscano Mendieta, utilizamos um fragmento do capítulo XIV do livro III de sua *Historia Eclesiástica Indiana* (1600)¹¹³, no qual esse religioso narrou os primeiros momentos dos frades menores no México, na década de 1520. Em especial, o autor tratou da “eleição” de Martín de Valência como *custodio* da província franciscana que se estava fundando. Os confrades, após analisarem o nome de Valencia como possível provincial e “reconociendo la ventaja que el santo prelado à todos hacía, y la necesidad que de su persona tenían para su buen gobierno, todos le dieron sus votos” (MENDIETA, 1993, p. 216). A sequência do texto de Gerónimo de Mendieta relata o desenvolvimento de um cenário positivo depois da eleição – e a aceitação do próprio Valencia –, quando a província se organizou, se dividiu entre as principais cidades da região central do México e se dedicou à evangelização dos indígenas. O encadeamento que está posto em relação ao *buen gobierno* na formulação de Mendieta é o seguinte: o bom governo da Ordem (da “corporação”, devemos remarcar) implica o bom funcionamento interno, que resulta na fundação e na difusão da “fe y religión cristiana en un nuevo mundo” (MENDIETA, 1993, p. 216). Logo, o bem último não só é comum, mas se alinha à perspectiva soteriológica das atividades missionárias.

De modo semelhante, outro franciscano, Juan de Torquemada, se remeteu ao tema em discussão. Em sua monumental *Monarchia Indiana* (1615), esse frade dedicou um capítulo¹¹⁴ ao governo do vice-rei Martín Enríquez (1571-1580), em especial ao ano de 1574, quando foram promulgadas as *Ordenanzas del patronazgo*. Após listar as restrições impostas aos mendicantes por aquelas normas, Torquemada descreveu a defesa apresentada pelos provinciais para tentar reverter tal situação. Segundo o autor, os religiosos cumpriam bem sua missão e seu ministério para *servicio de su Majestad* amparados nos breves apostólicos que lhes autorizavam administrar os sacramentos junto aos nativos. Esse cenário havia sido possível porque as ordens religiosas, notadamente os franciscanos, haviam ficado “exempta[s] (como hasta aqui lo ha estado) de la Juridicion de los Ordinarios, y de otras personas de fuera de ella, que perturben su buen Gobierno” (TORQUEMADA, 1713, p. 645). O sentido conferido ao *buen gobierno*, como funcionamento adequado da Ordem, se aproxima daquele de Mendieta, apesar de haver uma pequena diferença: o bom governo da província franciscana estava condicionado a sua “isenção” ante os diocesanos e, portanto, a sua autonomia como comunidade que busca

¹¹³ Para alguns bons estudos sobre Mendieta, sua obra e sua atuação no México, ver García Icazbalceta (1980), Karnal (1998) e Fernandes (2004).

¹¹⁴ Capítulo XXIII, livro V, tomo I.

agir bem em prol da cristianização e dos serviços a *su Majestad*. O termo serve, pois, como parte da argumentação elaborada pelos provinciais, que deixam subentendidos os efeitos nocivos ao bom andamento das atividades dos missionários provocados pela interferência dos bispos.

Tal como aparece nas duas crônicas citadas, o bom governo está associado às ações das ordens religiosas, consideradas por aqueles autores como um dos pilares da cristianização na Nova Espanha – assim como na de outras regiões dos domínios espanhóis na América. Poderíamos nos perguntar pelas razões que motivavam o emprego, por parte dos dois franciscanos, da expressão “bom governo”. Tal uso se justifica, dado que os termos em questão carregam consigo sua própria finalidade: o bem comum a ser alcançado por meio das missões. Isso é plausível porque tanto os cronistas como seus leitores partilham uma ideia mais ampla acerca do tema, tributária das teorias sobre o *regimen* formuladas desde o século XIII. Ao se afirmar que uma medida favorece ou prejudica o *buen gobierno* de determinada ordem religiosa, parte-se da premissa de que haverá danos à busca pelo bem comum.

As duas crônicas, porém, pouco ou nada dizem acerca do “estado eclesiástico” de modo mais amplo, nem incluem as outras corporações que o integravam. A respeito desse aspecto particular, há uma interessante carta redigida pelo agostiniano Pedro X Suarez de Escobar na segunda metade do século XVI e remetida a Felipe II¹¹⁵. Trata-se de uma apreciação “sobre el buen gobierno de las Indias” (do México, no caso) em sua dupla dimensão: a secular e a eclesiástica. Deixemos, por ora, o âmbito temporal de lado para observarmos o plano espiritual. Para este, o frade Escobar (In: TORREZ DE MENDOZA, 1869, t. XI, p. 202-208) escreve 12 capítulos ao monarca com disposições para o bom governo, quais sejam:

1. Que tenha sempre um legado (parecer) do Sumo Pontífice para negócios particulares e casos “peregrinos” e graves que requerem a autoridade da Sé Apostólica, pois a gente espanhola aumenta, crescendo a malícia;
2. Que os bispados desta terra se encomendem aos eclesiásticos e religiosos que nela estão;
3. Que se criem mais três dioceses e bispados na Nova Espanha;

¹¹⁵ AGI, Patronato, Prateleira 2, Caixa 1, Arquivo 19, sem data (In: TORREZ DE MENDOZA, 1869, t. XI, p. 194-211).

4. Que se fundem casas e conventos das três ordens mendicantes em seis cidades e províncias principais;
5. Que para cada mil *vecinos* índios haja um ministro *lengua*, e que todos confessem na Quaresma e pratiquem os demais sacramentos;
6. Que se façam conventos e se os encomendem aos religiosos;
7. Que os bispos destas partes não *provean* os partidos de clérigos sem *lengua* ou ignorantes;
8. Que nenhum dos ministros clérigos que doutrinam os índios tenha algum tipo de trato ou *grangería*;
9. Que nem clérigos nem religiosos recebam qualquer tipo de pagamento pela administração de sacramentos;
10. Que todos os *encomenderos* construam igrejas e templos em seus povoados, bem como edifiquem sacristias, altares e todos os ornamentos necessários e importantes para o culto divino;
11. Que todos os mendicantes ocupados na conversão e manutenção dos nativos possam administrar os santos sacramentos;
12. Que as autoridades civis, do vice-rei aos oficiais, honrem e reverenciem os ministros do Senhor.

Convém fazer algumas anotações em relação a esses capítulos. Primeiramente, tal como nas crônicas franciscanas, Escobar vincula o bom governo do estado eclesiástico à atuação das ordens mendicantes, com atenção especial a sua própria comunidade. Isso ocorre em quatro dos 12 tópicos (itens 2, 4, 6 e 11), ecoando, ainda, as disputas em curso na metade final do século XVI. Em segundo lugar, a noção de bom governo passa pela administração de coisas, de sacramentos e pela condução de homens. Encontramos, por exemplo, menção à necessidade de novos altares e adornos, às práticas penitenciais na Páscoa e aos comportamentos adequados dos clérigos e religiosos. O sentido lato do termo, neste caso, é visível. Em terceiro lugar, a condução adequada da Igreja mexicana pressupõe o cuidado com espanhóis e indígenas: com estes, porque a evangelização e o aprendizado das línguas nativas eram capitais; com aqueles, porque cresciam numericamente, aumentando a malícia. E nesse aspecto, em específico, evidencia-se o caráter moral intrínseco à noção de *policía*, de ordenação dos comportamentos. Por fim, o bom governo

da Igreja dependia de certo equilíbrio concreto e simbólico entre os dois estados (eclesiástico e temporal), medida realçada no último capítulo da missiva de Escobar.

No plano secular

Na mesma carta remetida a Felipe II, frei Escobar sugeriu medidas para o bom governo do estado secular nas Índias¹¹⁶. As reivindicações desse missionário expressam a variedade de significados que a noção de bom governo poderia abarcar. Entre os 12 itens, ressalta-se, em primeiro plano, a preocupação com os indígenas, cuja condição era essencial ao bom funcionamento da república. Nesse sentido, governar bem implicava proteger juridicamente os nativos, garantir-lhes a posse da terra e afastá-los dos maus costumes dos espanhóis. Em outra ocasião, no ano de 1556, o *alguacil mayor* e *regidor* de Puebla, Gonzalo Díaz de Vargas, que se dirigiu à Coroa espanhola para expressar em “*veinte capítulos las cosas que convienen proveer para el buen gobierno de la Nueva España*”,¹¹⁷ também sublinhara a necessidade dos cuidados adequados com os indígenas (In: PASO Y TRONCOSO, 1942, v. VIII, p. 99-114). O *regidor* de Puebla preocupava-se, sobretudo, com os grandes deslocamentos das populações nativas para trabalhar em outras regiões, com o convívio entre ameríndios e espanhóis, com a proteção jurídica daqueles e com a tributação desproporcional.

¹¹⁶ De modo resumido, os 12 capítulos para o bom governo da Nova Espanha, segundo o agostiniano Escobar, são: 1) Que os vice-reis não fiquem no poder mais do que 12 anos; e que os demais funcionários não passem de seis anos. 2) Que não haja *corregidores* nem tenentes nessa terra, porque eles roubam esses míseros naturais. Em seu lugar, devem se eleger 12 alcaides maiores nas cidades principais, que devem visitar as regiões não como juizes rigorosos, mas como “padres piedosos”. 3) Que haja sempre um protetor de índios. 4) Que haja, na Cidade do México, um letrado apenas, um procurador e um intérprete, todos muito cristãos, responsáveis pelos pleitos envolvendo os índios. 5) Que os senhores naturais e índios *principales* não sejam despossuídos de suas terras, patrimônios e heranças. 6) Que os ministros de justiça, alcaides maiores e *corregidores* não formem nem armem processos contra esses índios. 7) Que não se tributem as crianças, os idosos, os cegos, os mancos nem outras pessoas “inábéis”, nem os enfermos. 8) Que nem os vice-reis, ouvidores, *justicias*, *oficiales*, alcaides de corte, *regidores* sejam “tractantes en aquestas partes”. E que venham casados da Espanha, com letras e experiência, com a idade mínima de 40 anos. Porque a carne e o sangue novos impulsionam o homem para a guerra; e os velhos e antigos são impulsionados para o governo da República. 9) Que a terça parte do dinheiro e bens dos defuntos seja aplicada para o bem de suas almas. 10) Que se fundem seis cidades nos entornos do México, onde se devem recolher os espanhóis que andam perdidos e vagando pelo vice-reino, ampliando os maus exemplos e os escândalos. 11) Que se mande destruir todas as tabernas que há na Cidade do México, onde os espanhóis vivem de fazer vinho da terra (*pulque*) e de embriagar os índios, que não têm temperança quando bebem. 12) Que as casas reais do México tenham construções altas, pois a cidade é fundada sobre as águas, tal como Veneza, e também será uma forma de se defender de possíveis invasões. (AGI, Patronato, Prateleira 2, Caixa 1, Arquivo 19, sem data, In: TORREZ DE MENDOZA, 1869, t. XI, p. 197-202).

¹¹⁷ “Carta al Emperador, de Gonzalo Díaz de Vargas, alguacil mayor y regidor de la ciudad de los Ángeles, expresando en veinte capítulos las cosas que convienen proveer para el buen gobierno de la Nueva España, 20 de mayo de 1556” (apud PASO Y TRONCOSO, 1942, v. VIII, p. 99-114).

Para assegurar a boa condição dos *naturales* e o bom governo nas Índias, exigia-se redobrada atenção com a nomeação e a conduta dos funcionários reais – os quais deveriam trabalhar em prol do bem comum e não em função de interesses particulares. Esse aspecto aparece sob diversos ângulos na documentação consultada. Pode ser observado em uma recomendação sobre a postura e qualidade dos homens indicados para os trabalhos na América, tal como aconselhou o agostiniano Escobar: que os vice-reis, ouvidores, *justicias*, *oficiales*, *alcaldes de corte*, *regidores* não sejam “*tractantes en aquestas partes*”; que venham casados da Espanha, com letras e experiência, e que tenham a idade mínima de 40 anos: porque a carne e o sangue novos impulsionam o homem para a guerra; e os velhos e antigos são impulsionados para o governo da República. Ou pode ser visto no modo de advertência em relação à responsabilidade do vice-rei sobre a moderação do *servicio personal de los índios*, conforme o fez Alonso Messia num memorial escrito e remetido a Luis de Velasco, *el hijo*, quando este governava o vice-reino do Peru¹¹⁸ (1596-1604).

A qualidade e a boa conduta dos funcionários reais eram elementos indispensáveis também à administração da justiça e, por extensão, à boa governança. Temos, aqui, outro significado importante para a expressão em análise: governar bem era administrar a justiça. Para tanto, exigiam-se homens virtuosos (de letras e experiência, diria Pedro X Suarez de Escobar) e capazes, pois, de solucionar os diversos níveis de impasses de modo justo a fim de garantir a paz e a quietude do vice-reino. Em 1570, um letrado chamado Cáceres redigiu uma representação¹¹⁹ endereçada a Juan de Ovando e ao Conselho da Inquisição, na qual enfatizava que “todo el ser destas partes consiste en el que las Audiencias les quisieren ó pudieren dar, y el de las Audiencias en el de las personas que en ellas sirven” (In: TORREZ DE MENDOZA, 1869, t. XI, p. 56). Logo, na sequência do documento, *doctor* Cáceres pedia às autoridades espanholas “que se provean onbres de calidad y no de baxa suerte, porque la libertad de los onbres que á estas partes pasan, les tengan respeto” e esmiuçava os detalhes relativos aos procedimentos corretos de presidentes, ouvidores e fiscais da Audiência – e de como eles deveriam agir para que se estabelecesse o bom governo. Este se vinculava, quase sempre, segundo o autor, à

¹¹⁸ Manuscrito da Biblioteca Nacional, *Papeles variados impresos y Manuscritos relativos á Indias*, X, 153 (In: TORREZ DE MENDOZA, 1866, t. VI, p. 118-165).

¹¹⁹ “Representación del Doctor Cáceres, dirigida al licenciado Juan de Obando, del Consejo de S. M. en el de la Inquisicion, sobre varios puntos de buen gobierno en las Indias”. (AGI, Patronato, apud TORREZ DE MENDOZA, 1869, tomo XI, p. 55-82).

conversão dos interesses particulares em bens comuns, impulsionada pela apropriada administração da justiça.

É curioso notar, nessa representação encaminhada a Juan de Ovando, como os frades estavam, sob o ponto de vista do autor, na contramão do que deveria ser a postura ideal, já que eles, esquecendo-se das regras de suas Ordens, cometiam excessos e convertiam os bens dos conventos (e, portanto, comuns) em bens particulares (In: TORREZ DE MENDOZA, 1869, t. XI, p. 65). Como podemos perceber, tanto Cáceres como os frades, conforme examinamos acima, concordavam quanto à finalidade do bom governo: o bem comum. Eles discordavam, contudo, quanto aos caminhos a ser seguidos para atingir esse fim: para os religiosos, a diminuição da autonomia dos regulares seria danosa; para o letrado, os excessos cometidos pelos missionários eram graves e requeriam limites. Se observadas concomitantemente, as duas avaliações sugerem disputas em torno do significado do bom governo, não como conceito em si, mas como prática.

O diagnóstico do doutor Cáceres acerca da premência de homens virtuosos se assemelhava à opinião – e também a complementava – do bacharel Luis Sanchez, exposta no memorial escrito em 1566 e destinado ao Inquisidor Geral Diego de Espinosa¹²⁰. Segundo Sanchez, os problemas de governança das Índias, dos quais decorriam a precária situação indígena e a persistência dos maus comportamentos entre os espanhóis, provinham de três causas. A primeira dizia respeito à baixa eficácia da lei promulgada e estendida a todas as partes da América, já que ela tendia a resolver os problemas de uma região e agravar os de outra. A segunda se relacionava às informações enviadas à Espanha, pois elas atendiam apenas aos interesses de quem escrevia e pouco ou nada diziam sobre o que estava bem ou mal. A terceira razão procedia dos conflitos de informações que impediam a correta apreciação pelo Conselho das Índias e, logo, a solução apropriada. Juntamente com as causas do “mau governo”, Luis Sanchez identificou os culpados por tal situação: em primeiro lugar, os juízes seculares e eclesiásticos que não executavam na América aquilo que fora “santamente mandado”; em seguida, os clérigos e os frades, mais preocupados em enriquecer do que em cuidar da saúde espiritual dos indígenas e do vice-reino; por fim, os conquistadores e *encomenderos*, porque exploravam os nativos visando ao seu próprio interesse (In: TORREZ DE MENDOZA, 1869, t. XI, p. 166-170).

¹²⁰ “Memorial que dió el bachiller Luis Sanchez, residente en Chillaron de Pareja, al Presidente Espinosa, en Madrid á 26 de Agosto de 1566” (AGI, Patronato, Prateleira 2, Caixa 1, Arquivo 10, In: TORREZ DE MENDOZA, 1869, t. XI, p. 163-170).

O memorial de Luis Sanchez pode ser bastante útil a nossa reflexão porque vincula o bom governo às funções de administração da justiça e explicita as tensões existentes sobre o que seria, na prática, governar bem. A observação das “três causas” listadas pelo bacharel lança luz sobre essa relação. Da perspectiva de Sanchez, as dificuldades impostas à boa governança podiam ser atribuídas à pouca eficácia das leis, que eram as mesmas para toda a América, à predominância de interesses particulares nas informações enviadas à Espanha e, corolário, aos conflitos entre esses informes. De outro modo, poderíamos questionar, reverberando a preocupação expressa por Luis Sanchez: como ordenar e conduzir os homens (espanhóis e índios) para seu fim “terreno” se a maneira como a lei havia sido promulgada reduzia sua eficácia, e se as informações que serviam de fundamento aos legisladores diziam respeito apenas a interesses particulares? Por dedução, o bom governo equivaleria à prática de “ajustar” as leis às diferentes regiões americanas e à ampliação do número de homens de *letras y virtudes* nos principais postos da burocracia espanhola, capazes de julgar, informar e requerer ao Conselho de Índias soluções que objetivassem o bem comum. Tal é a relação entre o bom governo e a administração da justiça, cujas funções próprias – manter a paz, dirimir os conflitos, punir os infratores etc. – decorriam da aplicação (e do ajuste) das leis e das ações de homens virtuosos e capazes de fazê-lo.

Ademais, governar bem significava policiar, na acepção própria desse termo no universo território ibero-americano nos séculos XVI e XVII. Isto é, “la palabra policía correspondía y estaba estrechamente ligada a las acciones y formas de la administración urbana que el ayuntamiento debía de cumplir y hacer cumplir para ejercer un buen gobierno” (FRANYUTI, 2005, p. 14)¹²¹. A administração urbana implicava tanto questões de ordem pública – a proteção da cidade, a segurança interna, a permissão para a posse de cavalos, o número de funcionários em cada *pueblo*, as edificações etc. – quanto aspectos de ordem moral – os comportamentos de espanhóis e indígenas, a embriaguez, a situação conjugal dos ibéricos.

¹²¹ Richard L. Kagan também analisou o vocábulo e seus significados nos Quinhentos, realçando sua matriz aristotélica: “Para los españoles [do século XVI], policía significaba la vida en comunidad cuyos ciudadanos estaban organizados en una república. Más concretamente, implicaba, de nuevo según Aristóteles, la subordinación de los deseos e intereses particulares a los de la comunidad, una organización garantizada por ordenanzas y leyes. Policía, en este sentido del término, equivalía a buen gobierno, especialmente el orden, paz y prosperidad que un buen gobierno generaba” (KAGAN, 1997, p. 67).

Um exemplo da associação entre bom governo e *policía* na Nova Espanha pode ser encontrado no memorial composto pelo letrado Diego de Robles, em 1570¹²². Para conduzir os homens e administrar os bens públicos adequadamente, Robles sugeria que os vice-reis visitassem os principais *pueblos* para saber se e como os ministros de justiça (*corregidores* e *alcaldes mayores*) cumpriam seus ofícios. A visita serviria, ainda no campo da administração pública, para que a autoridade averiguasse os procedimentos dos funcionários reais e suas relações com os nativos – sempre com a finalidade de evitar injustiças. Nessa “apuração”, o vice-rei deveria observar as terras, os comércios e as indústrias de cada cidade; o funcionamento das minas; as condições de defesa da região em caso de ataques estrangeiros, principalmente nas áreas próximas ao porto de San Juan de Ulúa; e a existência ou não de grupos adventícios que não fossem espanhóis¹²³. No âmbito moral, o próprio vice-rei, ou seus encarregados para tal visita, estava obrigado a se certificar de que os índios, espanhóis, mestiços ou negros não fabricavam *pulque* nem se embriagavam com essa bebida, além de conferir se os espanhóis estavam casados. De maneira semelhante, frei Pedro X Suarez de Escobar, cuja carta examinamos anteriormente, também acentuava essa dupla dimensão da *policía* ao estabelecer regras para a construção das casas reais no México, em razão de sua edificação sobre águas, e ao recomendar que se fundassem seis cidades para espanhóis no vice-reino, de modo a congregar os vagabundos e aqueles com maus comportamentos¹²⁴.

Como extensão da noção de *policía*, chegamos ao último sentido atribuído à ideia de bom governo que gostaríamos de salientar: governar bem era prover a boa educação da juventude, objetivando o bem comum. Tendo em vista os itens analisados nas linhas acima, podemos formular a seguinte premissa: a educação dos jovens, sobretudo dos crioulos, era um meio de formar homens “letrados e virtuosos” e aptos para participar do governo e da administração da justiça, além de constituir uma estratégia para tirar parte da população espanhola da ociosidade e colocá-la numa “vida comunitária”, em *policía*,

¹²² “Memoriales y otros papeles de Diego de Robles sobre el gobierno de las Indias – Año de 1570” (AGI, In: TORREZ DE MENDOZA, 1869, t. XI, p. 5-19).

¹²³ Para um exemplo da aplicação dos termos *buen gobierno* e *policía* numa narrativa da história indígena, pode-se consultar o capítulo LIII do tomo I da *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme* (1594), do frade Diego Durán. Nele, o dominicano expõe as medidas de Montezuma, assim que “fue electo a la silla Real de México”, para dar ordem e *concierto* a seu reino, recorrendo às noções de bom governo e polícia de maneira semelhante à que estamos abordando (DURÁN, 1867, t. I, p. 416 e ss.).

¹²⁴ Outras associações entre a noção de bom governo e a de administração urbana como polícia podem ser encontradas na já citada “Carta al Emperador”, de Gonzalo Díaz de Vargas (In: PASO Y TRONCOSO, 1942, v. VIII, p. 99-114) e nos “Capítulos que Fray Francisco de Mena, de la orden de San Francisco y Comisario General de Indias, presentó al Rey sobre varios puntos de buen gobierno en la América” (In: TORREZ DE MENDOZA, 1869, t. XI, p. 186-211).

voltada para interesses comuns. Foram os jesuítas que advogaram mais diretamente a relação entre bom governo e educação da juventude crioula no México, ramo este praticamente dominado pelos religiosos da Companhia de Jesus nos séculos XVI e XVII.

Na *Relación Breve de la Venida de los de la Compañía de Jesus a la Nueva España* (1602), crônica cujo autor é anônimo, lemos que “luego al principio de como aquí vino la Compañía, comenzó a ser solicitada de personas de buena intención y deseosas del bien común y buena educación de la juventud, para que los nuestros abriesen escuelas públicas [...]” (In: GONZÁLEZ DE COSSÍO, 1945, p. 25). Alguns anos antes, em 1590, o padre José de Acosta expressava a mesma concepção no capítulo 27 do livro sexto de sua *Historia Natural y Moral de las Indias*, ao abordar os “cuidados e polícia” que tinham os mexicas na criação da juventude:

Ninguna cosa más me ha admirado ni parecido más digna de alabanza y memoria, que el cuidado y orden que en criar sus hijos tenían los mexicanos. Porque entendiendo bien que en la crianza e institución de la niñez y juventud consiste toda la buena esperanza de una república (lo cual trata Platón largamente en sus libros de *legibus*) dieron en apartar sus hijos de regalo y libertad, que son las dos pestes de aquella edad, y en ocuparlos en ejercicios provechosos y honestos. (ACOSTA, 2006, p. 352)

Por ora, bastam esses dois fragmentos para evidenciar a relação entre a educação da juventude e o bom governo, pois o próximo capítulo será dedicado precisamente a esse aspecto.

Para concluir esta etapa, queremos destacar alguns pontos que julgamos essenciais para o tema em debate. A análise de outras fontes, além das “provisões de vice-reis”, permitiu-nos observar tanto a variedade de significados atribuídos à noção de bom governo quanto as tensões existentes entre eles. *El buen gobierno*, como podemos perceber, estava em pauta no final do século XVI e integrava o “vocabulário” de bacharéis, missionários, bispos e funcionários reais, que, em geral, não tinham dúvidas em relação ao sentido amplo daquele termo: bom governo era sempre aquele que agia em razão do bem comum, que era sua finalidade. Embora houvesse consenso quanto ao significado mais geral, existiam tensões e disputas no que se referia às práticas derivadas daquele sentido. É bem provável que os letrados e religiosos concordassem que a conversão dos indígenas ou a administração da justiça eram finalidades, conquanto pudessem divergir sobre o modo como elas deveriam ocorrer. Isto é, havia acordo em relação à “finalidade teórica” do bom governo, o bem comum; contudo, nem sempre se concordava a respeito dos “meios práticos” que deveriam conduzir àquele fim.

Esse aspecto se torna mais visível quando observamos os interesses manifestados pelos diferentes “emissores”. Como vimos, para uns, governar bem significava manter a autonomia das ordens religiosas (Mendieta, Torquemada e Escobar); para outros (Doutor Cáceres), era justamente a liberdade delas que havia permitido os excessos e a usurpação do bem comum dos conventos em prol de interesses particulares. Daí a pluralidade de sentidos atribuídos à noção de *buen gobierno*, que iam da boa atuação das ordens religiosas e do estado eclesiástico – ambos voltados à conversão dos indígenas e à preservação da fé cristã – até as matérias próprias ao plano secular. Governar bem na América de meados do século XVI e início do XVII – especialmente na Nova Espanha – consistia em proteger jurídica e fisicamente os indígenas; nomear funcionários reais competentes e certificar-se de suas boas condutas nos negócios burocráticos; administrar a justiça; policiar as cidades, cuidando da administração pública (vida urbana, impostos, terras, atividades econômicas) e da moralidade dos *vecinos*; e prover educação para as crianças e os jovens.

ASPECTOS DA ORGANIZAÇÃO JURÍDICA NA NOVA ESPANHA

É conhecido o axioma que caracterizou o ordenamento jurídico americano durante o período colonial: as leis são obedecidas, mas não são necessariamente cumpridas. O jesuíta José de Acosta, que viveu no Peru e no México nas décadas de 1570 e 1580, afirmou em seu *De Procuranda Indorum Salute* (1576) que estabelecer normas comuns para cristianizar e educar povos tão diversos requeria uma arte elevada, pois as “coisas” nas Índias duravam pouco tempo no mesmo ser (ACOSTA, s/d, p. 16). Logo, conforme remarcou o jesuíta, o que era conveniente em determinado momento já não o era mais em outra circunstância – à semelhança de um vestido que poderia ser apropriado à infância, mas não sê-lo à idade adulta.

Décadas mais tarde, em 1615, com o intuito de instruir seu sucessor, o Marquês de Montesclaros, vice-rei da Nova Espanha (1603-1607) e do Peru (1607-1615), redigiu uma espécie de tratado sobre a função que ocupara por duas vezes¹²⁵. Nele, o autor afirmava existir três muralhas que se opunham à superioridade universal do vice-rei: as

¹²⁵ “Relación del Marqués de Montesclaros, virrey del Perú, á su sucesor en este cargo, sobre el estado y gobernación de dicho país” (AGI, Papeles varios e impresos, In: TORREZ DE MENDOZA, 1866, t. VI, p. 187-272).

cédulas expedidas pelo monarca, que podiam suspender e corrigir quaisquer medidas; os largos costumes que em outros casos estavam em desuso; e a própria prudência do vice-rei, com a qual moderava a si próprio. E prossegue:

Estas dos últimas consideraciones, que llamé al principio murallas, no matan, amortiguan si la vida de aquel poder; pero está su depósito en la voluntad, y así revivirá cuando ella quisiere. Y no es esto lo más peligroso; es lo que á veces viene á ser preciso romper el vallado y hacer entrada en lo más sagrado y defendido, buscando en los preceptos más superiores la primera intención del legislador, aunque se vaya contra el sonido de las palabras, gran riesgo y peligrosa bizarría; tomélo como lo habían de aconsejar doce años de experiencia. (In: TORREZ DE MENDOZA, 1866, t. VI, p. 189-190)

Isto é, os costumes e a prudência não “matavam” o poder do vice-rei, mas o amorteciam, embora ambos dependessem da própria vontade do governante, que devia, por vezes, romper os “muros”, entrar no “más sagrado y defendido” e buscar nos preceitos superiores as intenções dos legisladores, ainda que estas fossem contrárias aos significados literais das palavras.

O jurista Juan de Solórzano y Pereyra (ou Pereira) conhecia as opiniões de ambos os autores, citando inclusive o padre Acosta naquela que foi sua obra-prima em língua castelhana: a *Política Indiana* (1647). Solórzano unia os conhecimentos teóricos e práticos, pois ocupara o cargo de *oidor* na Audiência de Lima, cidade em que ficou por dezoito anos (ALBERT, 2005). De posse dessa bagagem, o autor abordou os principais temas da história política das Américas, como os direitos de conquista e domínio, a exploração dos indígenas, as funções dos Conselhos, a administração civil etc. E com relação às funções do Conselho de Índias na elaboração de leis e na administração da justiça, Solórzano sublinhou que tal instituição “ha procurado gobernar, y conocer las Provincias de ellas en leyes, y ordenanzas, no solo justas, sino ajustadas, y convenientes a lo que al gobierno, temple, disposicion, y necesidad de cada una de ellas le ha parecido convenir [...]” (SOLÓRZANO, 1776, t. II, p. 403).

As opiniões desses três homens, em contextos diferentes, são reveladoras de ao menos uma característica fundamental da organização jurídica na América, em geral, e na Nova Espanha, em particular: as fontes do direito no vice-reinado não se restringiam às leis originárias da Espanha, o que em última instância recoloca o “problema” suscitado pelo axioma mencionado acima. Isto é, havia outros elementos que incidiam sobre as soluções justas na América e deviam ser considerados. Por exemplo, as diferentes circunstâncias nas

quais se encontravam os indígenas e a “mutabilidade constante” destes (Acosta), os usos e os costumes das regiões e a prudência dos governantes (Marquês de Montesclaros) e a necessidade de **ajuste** para que as leis fossem de fato justas (Solórzano). Resta claro que esses autores, de um modo ou de outro, compartilhavam, em linhas gerais, a premissa aristotélico-tomista de que as leis positivas deveriam expressar o direito natural, que, conforme percebemos no início deste capítulo, não constituía uma “ciência” fixa e imóvel. Logo, entre a lei e sua aplicação e/ou adaptação havia a razão humana, responsável por fazer da legislação uma expressão do justo natural¹²⁶.

As fontes do direito extrapolavam, portanto, o *sonido de las palabras* e se constituíam valendo-se de outros elementos. Segundo Victor Tau Anzoátegui, o ordenamento jurídico americano deve ser visto como “un conjunto normativo amplio y diverso, en cuya formación concurrían leyes, costumbres, opiniones, obras jurisprudenciales, ejemplares, prácticas, etc., esquivo a toda estructura rígida” (TAU ANZOÁTEGUI, 1992, p. 9). Acrescente-se a esse conjunto, como sugeriu o autor, a “moral hispânica” e teremos uma medida da complexidade da organização jurídica do universo americano. O vocábulo “leis” poderia se referir tanto às leis *stricto sensu* – respeitando as condições filosóficas de validade, de orientação tomista – quanto às disposições unilaterais do rei, como as provisões, instruções, cédulas e cartas reais, pragmáticas, entre outras (BERNAL, 2000, p. 155-156). Os costumes, outra fatia do conjunto normativo, poderiam ter três efeitos sobre as leis: supri-las em situações não previstas pelo legislador, servir de fundamento a sua interpretação e derogar leis anteriores se houvesse consentimento do rei (BERNAL, 2000, p. 161).

Mario Góngora (1951, p. 236-237) esquematizou os diferentes tipos de normas enviadas à América. De acordo com o historiador chileno, havia três espécies: as provisões (poderiam ser de justiça ou de governo), as cédulas reais (tratavam exclusivamente de assuntos de governo e não estabeleciam regras de justiça) e os autos (resoluções acerca de algum tema, mas cuja formulação não se dirigia a um destinatário específico). Essas

¹²⁶ Essa mediação realizada pela razão humana se torna visível quando examinamos as fontes filosóficas da concepção de lei para o ambiente hispânico do século XVI, identificadas por Victor Tau Anzoátegui (1992, p. 36-39), e às quais acrescentamos a tradição aristotélica: i) Isidoro de Sevilha, século VII (a lei deve ser honesta, justa, possível, conforme à natureza e aos costumes pátrios, conveniente ao lugar e ao tempo, necessária, útil, clara e direcionada para o bem público); ii) Afonso X, com as *Siete Partidas* do século XIII (a lei é uma escritura que ensina o bem que o homem deve fazer e prescreve o castigo para premiar os que não fazem mal; por isso, o que a lei manda deve ser leal e direito); iii) São Tomás de Aquino, século XIII (a lei é uma ordenação racional para o bem comum, manifesta e promulgada pela autoridade responsável pela comunidade).

regulamentações castelhanas eram complementadas por disposições ditadas por governantes radicados na América para casos mais específicos, situações inéditas ou circunstâncias que os representantes do rei no continente acreditavam não precisar de aprovação real: “Se fue así desarrollando una copiosa legislación propia, emanada de los órganos y autoridades reales – audiencias, virreyes, gobernadores, intendentes y sus delegados – o de los cuerpos y autoridades representativas de la ciudad – cabildos, alcaldes (TAU ANZOÁTEGUI, 1992, p. 35-36).

A amplitude desse corpo normativo, cuja existência se verifica desde os primeiros anos após a colonização e que crescia conforme as instituições americanas se formavam e se consolidavam, sobretudo a partir da década de 1530¹²⁷, não impediu que homens como o padre Acosta, o vice-rei Marquês de Montesclaros e o jurista Solórzano y Pereyra, entre outros, identificassem tensões naquela conformação jurídica. Havia um descompasso entre a norma emitida na Europa e sua aplicação deste lado do Atlântico. Como sugeriu John Elliott (2004, p. 299), as certezas de Madri se dissolviam nas ambiguidades da América. E as limitações no estabelecimento de uma justiça “estritamente legal”, no sentido dado a essa expressão por Mario Góngora (1951, p. 227), poderiam decorrer do desconhecimento das leis, da violação da legislação ou então da “*inadaptación a la realidad*” (TAU ANZOÁTEGUI, 1992, p. 13). Esta última causa nos reconduz à premissa de que, entre a lei e a realidade a qual ela pretendia ordenar, existia a razão humana, que devia, ante as condições e circunstâncias, ajustar, adaptar uma a outra – a lei à realidade –, buscando a solução justa. É novamente a historiadora Annick Lempérière quem apresenta uma formulação precisa acerca dessa situação, retomando a noção de “monarquia corporativa” e conciliando-a com o conceito de república:

Autrement dit, le fait que le peuple ait à sa tête un souverain absolu et législateur ne suppose pas qu’il doive être laissé dans l’état d’un troupeau de vassaux éparés, mais qu’il est au contraire “réuni” selon les lois de la

¹²⁷ Alejandro Guzmán Brito (2006, p. 71-78), jurista e catedrático da Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile, analisou os marcos da “codificación” na América espanhola e observou que os esforços iniciais para dar ordem e conjunto às diversas normas couberam ao primeiro vice-rei da Nova Espanha, Antonio de Mendoza, que em 1548 redigiu as *Ordenanzas y compilación de leyes*. Outras iniciativas surgiram nos anos seguintes. Em 1563, o *oidor* da Audiência mexicana, Vasco de Puga, publicou seu cedulário, que teve o mérito de agrupar também as normas criadas na Nova Espanha (RODRÍGUEZ-SALA, 2002, p. 57-58) e ser a única compilação de leis impressa até 1596, quando o licenciado Diego de Encinas publicou seu cedulário (GÓNGORA, 1951, p. 227). Outras codificações do século XVI foram a compilação, realizada entre 1562 e 1569, de Juan López de Velasco, que depois assumiu o posto de “cronista das Índias”; o *Código ovandino*, de 1569, organizado por Juan de Ovando, uma das figuras mais atuantes no Conselho das Índias e à época seu visitador; e as *Leyes y ordenanzas reales de las Indias del Mar Océano*, do ouvidor da Audiência mexicana, Alonso de Zorita. No século XVII, novas codificações surgiram, sendo as mais importantes as *Recopilaciones* de 1680. Para uma análise desse tema, ver os autores citados anteriormente.

sociabilité naturelle: dans des cités et des corps ordonnés par des droits. “République” et *universitas* sont parfaitement équivalentes. (LEMPÉRIÈRE, 2004, p. 67)

As dificuldades que impediam uma “justiça estritamente legal” contribuíram para a afirmação da máxima *se acata pero no se cumple*. A respeito desse axioma, uma breve consideração de ordem historiográfica. A historiografia que se dedicou a esse tema pode ser dividida, basicamente, em dois campos de análise. De um lado, estão os historiadores que interpretaram tal característica como uma deficiência e inoperância do projeto espanhol, a exemplo da historiadora mexicana María Alba Pastor (1999, p. 166). De outro lado, reúnem-se os autores, como Anzoátegui (1992), que conceberam essa máxima como expressão das particularidades da tradição jurídica transportada para a América e, portanto, conhecida por boa parte dos envolvidos.

Considerando as análises feitas neste capítulo, estamos inclinados a alinharmos ao segundo grupo, sem que essa posição implique algum juízo de valor acerca da organização jurídica hispano-americana. Com isso, queremos enfatizar que, em nossa perspectiva, aquilo que alguns chamaram de “direito indiano”¹²⁸ era um desdobramento das tradições jurídicas vigentes entre os ibéricos e, desse modo, carregava parte de sua estrutura. Assim, o *se acata pero no se cumple* não constituía algo estranho, uma “deficiência”; ao contrário, essa “regra” era uma das peculiaridades do arcabouço teórico sobre o direito que acompanhou os processos de conquista e colonização.

OS JESUÍTAS COMO JURISCONSULTOS

Conforme anunciamos no início deste capítulo, trabalhamos com a premissa de que, em razão do modo como se “instalaram” no México, os jesuítas contribuíram para a conformação do bom governo na capital do vice-reino. Para verificá-la, percorremos um caminho que nos permitiu estabelecer algumas conclusões, ainda que parciais, acerca das possibilidades abertas por aquela hipótese. Em primeiro lugar, a “arte de governar” era compreendida no século XVI também como uma prática moral que visava à condução dos homens a seu fim, segundo sua natureza – e não apenas como um exercício tautológico do poder. Governar bem, portanto, significava administrar os indivíduos e as coisas de

¹²⁸ Os debates sobre a existência e a caracterização do *derecho indiano* produziram bons estudos, aos quais remetemos o leitor interessado em se aprofundar no tema: Bernal (2000), Góngora (1951), Barrientos Grandon (1993), Guzmán Brito (2006), Sánchez-Bella e De la Hera (1992), Tau Anzoátegui (1992).

maneira a alcançar o bem comum, no plano terreno, e a salvação, no âmbito espiritual. Em segundo lugar, as monarquias ibéricas do início da Idade Moderna compartilharam a doutrina dos *corpora*, cuja premissa fundamental era a seguinte: o Estado compunha-se de diversas corporações, legalmente constituídas, que deveriam buscar o bem comum, dado que, somente reunidos, os homens – animais sociais e políticos – poderiam almejar o bem e a redenção.

Tal como concebida por Annick Lempérière (2004), com cujo ponto de vista nos alinhamos aqui, as monarquias corporativas elidiam o monopólio da autoridade de governar. Nem a estrutura nem a organização do Estado ou o direito que a regulava dependiam exclusivamente da vontade do monarca, considerado uma das partes da trilogia “Deus-Rei-Público”. Logo, a função de governar era partilhada, constatação que nos leva à terceira conclusão. Se as corporações que integravam a monarquia participavam do governo, às margens da vontade do monarca (o que não significa contra sua vontade), conclui-se que coexistiam diferentes jurisdições, que somente tinham sentido num regime jurídico no qual não se pressupunham normas rígidas estabelecidas **prévia e exclusivamente**.

Como observamos, um dos aspectos da organização jurídica americana e novo-hispânica confirmava a tendência apontada por Lempérière (2004) a respeito das monarquias corporativas: o direito não se restringia às leis e aos *sonidos de las palabras*, mas encontrava outras fontes nas decisões dos “corpos” dotados de jurisdição, de *jurisdictio*, segundo sublinhou Rafael Ruiz (2010, p. 12). Nesse sentido, nossa quarta conclusão aponta para o fato de que o bom governo como administração da justiça, um de seus significados principais e empregado com frequência no universo mexicano dos séculos XVI e XVII, implicava não apenas os cuidados na aplicação e no cumprimento das leis, mas também todas as ações que visassem solucionar justamente os casos para os quais a legislação não tinha alcance, fosse por ausência de normas, por ignorância ou por *inadaptación a la realidad*.

É precisamente nas ações dos jesuítas que propunham solucionar impasses de diversas naturezas, sem que isso significasse a promulgação e/ou a aplicação de leis, que gostaríamos de apreender a participação dos padres na conformação do bom governo, tais como jurisconsultos. Apropriamo-nos desse termo, procedente da tradição jurídica romana, para caracterizar a atividade consultiva exercida pelos religiosos, cujo intuito era estabelecer o que era justo em determinadas ocasiões, por meio de pareceres escritos e/ou

de mediações em situações conflitantes. Para pensar sobre a ação dos jesuítas nesse domínio, optamos por analisar um parecer sobre a justiça ou não dos *repartimientos* no México e as intervenções dos integrantes da Companhia, como mediadores, em disputas entre *vecinos*.

O repartimento sob juízo: trajetória das tensões

Desde os primeiros anos da colonização da América, as relações entre ibéricos e indígenas geraram intensos debates, sobretudo porque os adventícios se assentavam e precisavam criar meios de sustento – seria preciso considerar, ainda, aqueles homens que sonhavam com a fortuna, a glória e a honra próprias da nobreza. Entre as soluções encontradas para amparar o assentamento dos colonos, estava o uso da mão de obra indígena. Diante dessa situação, temas ligados à “soberania espanhola”, ao “domínio europeu sobre o Novo Mundo”, ao “direito da conquista” e à “exploração dos indígenas” foram amplamente discutidos. Como pano de fundo, ecoava sempre a questão em torno da condição dos nativos: seriam eles privados de racionalidade ou mesmo “servos por natureza” e, portanto, sujeitos ao domínio e à exploração de outrem? A depender da resposta a que se chegava, legitimavam-se ou não as práticas conduzidas pelos colonizadores espanhóis, principalmente aquelas relativas à sujeição e à exploração dos ameríndios.

Para a exploração do trabalho indígena, o recurso encontrado desde o período da colonização antilhana foi a *encomienda*. Nas ilhas do Caribe, ela se caracterizava como “um reparte do trabalho indígena feito pelo Estado, uma concessão real aos vizinhos, um prêmio, com a obrigação do beneficiário de evangelizá-los e pagar-lhes um salário” (BRUIT, 1995, p. 26). Isto é: os nativos eram considerados propriedades do Estado espanhol, que cedia temporariamente esse “contingente” a determinados colonos para que usufruíssem da força de trabalho indígena. Não demorou muito para que essa instituição fosse questionada. Em 1511, o dominicano Antonio de Montesinos, indignado com a precária situação dos indígenas, explorados e maltratados pelos *encomenderos*, proferiu um sermão no qual indagava os ouvintes a respeito da humanidade dos nativos. No ano seguinte, a Coroa, ciente da baixa demográfica e das denúncias oferecidas por Montesinos, promulgou as Leis de Burgos, que pretendiam regulamentar as relações entre espanhóis e nativos. De acordo com Hector H. Bruit,

Em seus trinta e cinco artigos, as Leis de Burgos mostram a preocupação do Estado em cumprir a finalidade religiosa da conquista. Ordenavam a reunião de índios em novos povoados, com igrejas não muito distantes dos povoados espanhóis; obrigavam os encomendeiros a evangelizar os índios e a dar instrução aos filhos dos caciques; ordenavam os bons tratos e uma alimentação suficiente, além do pagamento de um salário. (BRUIT, 1995, p. 27)

Essa legislação estabeleceu melhores condições de tratamento ao nativo, mas as prescrições legais nem sempre foram respeitadas, e por isso não eliminaram o trabalho compulsório indígena nem alteraram sua condição de propriedade do Estado. No México, anos mais tarde, a *encomienda* também foi instituída pelos conquistadores, porém com algumas diferenças. Ela passou a ser definida como prestação gratuita de serviço pessoal ao *encomendero* e tornou-se hereditária, o que alterava a condição dos nativos encomendados, vistos agora como parte do patrimônio familiar do colono. Na experiência mexicana, que se difundiu por quase todo o vice-reinado da Nova Espanha, os senhores continuavam a ter a obrigação de doutrinar os ameríndios e de lhes cobrar os tributos devidos. O caráter estatal da *encomienda* antilhana sucumbia parcialmente ao predomínio dos interesses particulares no México, fato que, durante a segunda metade do século XVI, provocou tensões e conflitos.

De um modo ou de outro, os nativos continuavam obrigados a trabalhar nas terras de particulares ou nas jazidas estatais. Nos anos 1530, quando a *encomienda* mexicana tomava corpo, engrossava o coro daqueles que denunciavam a injustiça de tal instituição e seu caráter devastador para os indígenas. Outro dominicano, frei Bartolomé de Las Casas, destacou-se nesse período pelas incontáveis polêmicas que travou (FREITAS NETO, 2003, p. 34-66). Em 1542, a Coroa espanhola promulgou nova legislação, as Leis Novas, com o intuito de regulamentar o uso da força de trabalho indígena e frear as baixas demográficas atribuídas à exploração dos nativos nas *encomiendas*. Em suma, as Leis Novas proibiam a servidão indígena e a criação de novas *encomiendas*, e ordenavam a retirada daquelas sob responsabilidade dos missionários e funcionários reais. A nova regulamentação criou obstáculos aos *encomenderos* e àqueles que pretendiam viajar à Nova Espanha e se valer de tal instituição. Vários colonos e funcionários reais se rebelaram contra a legislação, ao passo que outros ignoraram suas prescrições. A despeito disso e da dificuldade de fiscalizar todas as terras e minas, as Leis Novas colocaram travas que emperraram parcialmente as engrenagens que impulsionavam, havia duas décadas, a economia mexicana.

Em meio às tensões e repercussões geradas pela legislação de 1542, criou-se nos anos 1550 um novo mecanismo legal que propiciava a exploração do trabalho indígena: o *repartimiento*¹²⁹. Tratava-se da repartição, administrada pelo Estado, de certo número de indígenas que deveriam trabalhar, para o bem comum, em fazendas, engenhos e minas durante um período determinado, recebendo salários e pagando impostos. Ao final da jornada de trabalho, eles deveriam regressar a seus povos. Na prática, o funcionamento se dava quase sempre da seguinte maneira: aqueles que precisavam de mão de obra indígena a solicitavam aos funcionários reais incumbidos da repartição e, a partir da anuência destes e da distribuição dos nativos, obrigavam-se a respeitar as regras que regiam aquele sistema de trabalho. Quais sejam: receber os *obreros* em quadrilhas por semana, pagar-lhes salários previamente estabelecidos e, ao fim da jornada, providenciar seu retorno às comunidades de origem (ISRAEL, 2005, p. 26).

Visto dessa forma, o *repartimiento* significava um duro golpe nas pretensões dos colonos de controlar e administrar o uso da mão de obra indígena, como ocorria no sistema de *encomiendas*. Os funcionários reais, especialmente os *corregidores*, passavam a cuidar daquele negócio e a organizar a repartição dos nativos de acordo com as instruções do vice-rei. Era, em teoria, uma forma de acabar com a obrigatoriedade de prestação de “serviços pessoais” pelos nativos, consagrada nas *encomiendas*. E, além disso, de colocar em evidência o bem comum como finalidade daquela estratégia, segundo notou Lesley Byrd Simpson (1986, p. 125, grifo do autor):

[El *repartimiento*] se basaba en el sólido principio del derecho del gobierno a forzar a sus súbditos a trabajar en lo que fuere necesario al bien común. Era el principio del *dominio eminente* aplicado al trabajo. Se consideraban trabajos necesarios los siguientes: la producción de alimentos, labor de minería, construcción de edificios públicos, iglesias y conventos, construcción y mantenimiento de caminos, albergues, puertos, canales de riego, acequias, proyectar y fundar pueblos nuevos y congregaciones y el cuidado de los viajeros. Es evidente que eran pocos los servicios manuales y corporales no necesarios para el bien común. Sin embargo, el aspecto importante del nuevo repartimiento, sobre todo en lo que concernía a los indios (al menos en teoría), *era que ninguno de ellos podía ser forzado a trabajar en provecho de particulares, y que todos sus servicios debían pagarse en efectivo.*

¹²⁹ Consideramos bastante completa a definição oferecida pela historiadora María Alba Pastor (1999, p. 154): “Entre 1570 y 1645, la institución del reclutamiento de trabajadores indígenas, llamada *repartimiento*, fue un factor sustancial en el proceso de modernización económica. Para evitar los pleitos por la mano de obra que había quedado disponible después de las grandes mortandades y para sustituir las formas de trabajo servil y de vasallaje, con el *repartimiento* se quiso garantizar un sistema de trabajo racionado, rotativo, supuestamente de interés o utilidad pública que beneficiaría a un número mayor de patronos que el sistema de *encomienda* y que garantizaría la producción de los granos básicos: el trigo y el maíz”.

Como podemos observar no trecho acima, ao instituir o *repartimiento* como opção legal às *encomiendas*, a Coroa espanhola reconduzia a sua burocracia o controle sobre as relações de trabalho na Nova Espanha. Essa medida era consoante a outros processos em curso entre as décadas de 1550 e 1570, nos quais se percebiam os esforços dos subordinados de Felipe II para centralizar o poder político no vice-reinado. Entre as estratégias adotadas, estavam as restrições aos colonos e às ordens religiosas, principalmente no que se referia às relações com os indígenas. Datam desse período, para citar dois exemplos, a revolta de Martín Cortés (1565-1566) e as *Ordenanzas del Real patronazgo* (1574).

O cenário ficava assim definido: a continuidade da *encomienda* significava a conservação de certo poder nas mãos dos colonos e de muitos religiosos – alguns deles, inclusive, *encomenderos* – ao passo que a instituição dos *repartimientos* transferia esse poder à burocracia espanhola. E, num caso ou noutro, os indígenas continuavam obrigados a trabalhar, seja para *los servicios personales*, seja para o “bem comum”. A respeito dessa obrigatoriedade, os defensores do *repartimiento* alegavam que este era uma espécie de fase de transição entre a servidão e o trabalho livre e voluntário por jornadas devidamente remuneradas. Como os nativos ainda não tinham tal hábito, a obrigatoriedade serviria para “civilizar”, para fertilizar o terreno de onde surgiriam *obreros* livres.

Esse argumento não foi forte o suficiente para aplacar os ânimos daqueles que se sentiram prejudicados com a alteração do sistema de trabalho. O *repartimiento*, assim como ocorrera com a *encomienda*, foi contestado por diversas vezes no final do século XVI. Na década de 1570, “el gobierno [do vice-rei Martín] Enríquez señaló el principio de una nueva fase, muy importante en el desarrollo de la Colonia, pues el nuevo virrey atacó con decisión todavía mayor la encomienda, incrementó el poder de los corregidores” (ISRAEL, 2005, p. 26). Na mesma proporção que o vice-rei incrementava a burocracia, seus opositores, sobretudo *encomenderos*, setores das elites crioulas e missionários, acusavam os *corregidores* de corrupção e tráfico de trabalhadores. É curioso notar, por exemplo, o posicionamento das ordens religiosas diante dessa questão. Segundo Lesley B. Simpson, os franciscanos¹³⁰ foram alguns dos principais porta-vozes contra o

¹³⁰ “Desde 1550, aproximadamente, hasta su codificación en 1609, este *repartimiento* dio lugar a abusos espantosos y despertó la condenación de franciscanos, cuyo portavoz más eminente fue fray Jerónimo de Mendieta” (SIMPSON, 1986, p. 125). Houve casos em que os religiosos mudaram de opinião e de juízo a

repartimiento, argumentando, inclusive, que os indígenas sofriam menos nas *encomiendas* do que no novo sistema de trabalho. Não demorou muito para que esse argumento fosse incorporado e repetido pelos *encomenderos* nas petições encaminhadas às autoridades reais (SIMPSON, 1986, p. 125-126).

Diante de tais disputas e debates, o *repartimiento* foi examinado e levado a julgamento no III Concílio Provincial Mexicano, em 1585, que o reprovou. Segundo o entendimento dos missionários, teólogos e canonistas que estudaram o caso, aquele sistema de trabalho era injusto por vários motivos, entre eles: obrigava homens livres a trabalhar, inclusive nos domingos e dias de festas, pagando-lhes baixos salários; era danoso à saúde e à vida dos nativos; forçava os indígenas a abandonar suas casas e famílias por longos períodos, sem lhes pagar os dias que perdiam viajando; os funcionários reais eram corruptos, traficavam trabalhadores e favoreciam seus amigos. A condenação moral do *repartimiento* nesse sínodo não representava o fim daquele mecanismo, mas era um elemento a mais no já acirrado debate (LOPETEGUI; ZUBILLAGA, 1965, p. 610-611).

Duas décadas mais tarde, em 1609, o Conselho das Índias resolveu codificar e normatizar o trabalho indígena, fosse ele livre ou não, a fim de solucionar alguns impasses. Ainda segundo a análise de Simpson, “las consecuentes ordenanzas de 1609 significa[ra]n un gran progreso en la ciencia legislativa, al admitir francamente la existencia del problema, y en la forma práctica y realista atacarlo” (SIMPSON, 1986, p. 126). As *ordenanzas* determinavam basicamente as seguintes condições de trabalho para o indígena: a proibição do transporte para lugares muito distantes ou com climas muito distintos; a adequação dos salários e sua proporcionalidade em relação ao trabalho; o pagamento de valores equivalentes ao tempo gasto na viagem entre a casa e o local da jornada; o pagamento *en efectivo* e na presença de um magistrado; a fixação das horas de trabalho pelo vice-rei; a permissão, sempre que possível, de pernoitar em suas residências; a não vinculação a nenhuma fazenda ou mina, a fim de evitar sua caracterização como servos; o afastamento dos indígenas do trabalho em engenhos de açúcar ou na pesca, uma vez que sua *débil complexión* não era apropriada para tais tarefas; a proibição da troca dos tributos devidos por trabalho prestado.

Essas regulamentações significaram, certamente, um avanço no que se referia aos impasses apontados pelos opositores dos *repartimientos*. Contudo, elas não foram

respeito do *repartimiento*. Foi o caso do dominicano Pedro de Pravia que, após ter sido favorável àquele mecanismo de uso da mão de obra indígena, reviu seu ponto de vista (CUEVAS, 1992, v. I, p. 248).

suficientes para pôr fim ao debate, já que o caráter obrigatório do trabalho persistia. Durante o século XVII, as disputas em torno desse tema continuaram em pauta, contrapondo os interesses de vice-reis, crioulos e ordens religiosas. Foi em meio a essas polêmicas e a esse jogo de interesses que os jesuítas emitiram seu parecer sobre o tema.

O parecer dos jesuítas

Os estudiosos do direito indiano mencionaram, não sem razão, que havia uma instituição própria das monarquias ibéricas durante o período colonial chamada “dever de conselho”,

[...] cuyo objeto preciso es asistir al Rey en los asuntos del Nuevo Mundo, el Consejo de Indias. Pero el vínculo que liga a los súbditos al Rey no queda resuelto por la existencia de aquella institución administrativa, ya que el deber de consejo compromete la personalidad misma del súbdito, debiendo siempre, incondicionalmente, dar al Rey su consejo, sea que aquél o sus representantes se lo pidan, sea espontáneamente. [...] En Indias, los “pareceres”, escritos generalmente a solicitud de las autoridades metropolitanas o indianas, por religiosos, Obispos, vecinos notables, etc., son una fuente importante de decisiones tomadas en la península o en la provincia. (GÓNGORA, 1951, p. 168)

Existia, pois, uma tradição hispânica que remontava às *Partidas* e valorizava a deliberação e o aconselhamento, uma “libertad de pareceres, aun que para contradecir el deseo del Príncipe”, segundo sublinhou Victor Tau Anzoátegui (1992, p. 49):

El acto de la deliberación entre hombres doctos y escogidos era así colocado en un primer plano. Ya en las Partidas encontramos textos que apoyan esta orientación, cuando afirmaba que “el derecho buena cosa es y noble, cuanto más acordado es y más catado tanto mejor es y más firme”. De ahí que exaltase la participación de “hombres entendidos e sabidores de derecho” y de “los mas hombres buenos” de las ciudades para que se plasmase aquello de que el Derecho nuevo fuese “catado” y “acordado”.

Valendo-se dessa premissa, os jesuítas se manifestaram a respeito dos *repartimientos* em 1596. Dois anos antes, todavia, um grupo de teólogos franciscanos expusera seus juízos acerca do mesmo tema, arbitrando se aquele sistema de trabalho era lícito ou não¹³¹. Em linhas gerais, o documento franciscano pode ser fragmentado em duas

¹³¹ “Parecer do provincial e de teólogos da Ordem de São Francisco sobre os repartimentos” (In: SUESS, 1992, p. 621-624). Sabemos, por meio de um estudo de Josep-Ignasi Saranyana (2007), que o eminente teólogo dominicano, o frade Bartolomé de Ledesma, tal como os frades menores, se posicionou contrariamente aos *repartimientos* durante o III Concílio Provincial Mexicano (1585).

partes. Na primeira, os frades menores são enfáticos na afirmação da ilicitude dos repartimentos, “falando absolutamente”. Isto é, **em si mesmo**, aquele modo de repartir os indígenas e de explorar sua mão de obra não era justo, o que se provava por diversos argumentos – todos amparados no pressuposto, compartilhado por aqueles religiosos desde os anos 1520, de que a Nova Espanha era formada por duas “repúblicas”: a indígena e a espanhola.

Considerando esse dado, os teólogos franciscanos fundamentaram a defesa da ilicitude daquela instituição em alegações de três naturezas¹³²: na injustiça de sujeitos livres trabalharem compulsoriamente para particulares; nos excessos, agravos, vexações e insalubridades inerentes aos *repartimientos*, prejudiciais não só à saúde dos nativos, mas também à administração da fé cristã; e na existência de mão de obra voluntária e disponível na Nova Espanha para atender às demandas. Logo, “em termos absolutos”, tratava-se de uma ilicitude. Porém, e esta é a segunda parte do documento, pensando relativamente, os frades menores ponderam: com a supressão daquele sistema de trabalho, “se seguiriam muitos e muito graves inconvenientes, e enquanto isto não puder ser feito comodamente [...] parece-nos que somente devem continuar os que se referem aos trabalhos do trigo” (In: SUESS, 1992, p. 623-624).

No desdobramento do “julgamento”, os franciscanos passaram a examinar o tema **em relação** às circunstâncias mexicanas – e não mais **em si mesmo** –, o que os conduziu à seguinte conclusão: seriam lícitos apenas os *repartimientos* para trabalhos nas

¹³² De modo resumido, os oito argumentos listados pelos autores do documento são: 1) Porque há duas repúblicas independentes e é injusto que uma esteja ordenada para a outra, que a natural seja serva da advéncia e estrangeira. 2) Porque a compulsão de qualquer homem livre há de ser para sua utilidade, quando não a sabe procurar, ou de sua república, quando convém ao bem público. Nos repartimentos não se vê a compulsão em favor do índio ou de sua república. Logo, ele não deve ser obrigado a trabalhar desse modo. 3) Porque, quando esses repartimentos fossem dirigidos para o bem público dos índios, sendo feitos como são, não poderiam nem deveriam ser feitos, porque as injustiças, as vexações e os agravos que neles se cometem são inumeráveis e esses males predominam sobre qualquer bem público que dele poderia seguir-se. 4) Se acaso se tratasse de uma mesma república, não haveria razão nem direito para que os índios fossem forçados a servir os espanhóis, pois não são seus escravos (único caso em que esse serviço poderia ser admitido). 5) Porque o repartimento para o trabalho em edifícios e montes destina-se apenas a particulares, que só se ocupam de seus próprios interesses, e por isso é injusto. 6) Porque quando (caso negado) os ditos repartimentos fossem lícitos, por todos os danos, vexações e grandes crueldades, eles deveriam ser proibidos por serem danos universais. 7) Porque no tempo em que o índio há de plantar e colher sua roça, ele o faz na roça do espanhol, e isto com maior rigor e pressão, coisa de grande lástima, pois o espanhol sai lucrando e o índio fica morto de fome. 8) Porque dito repartimento é contra o uso louvável de toda a cristandade, pois não se encontra em nenhuma outra parte dela tal sistema de trabalho. Lavradores e trabalhadores de qualquer ofício se alugam livremente por um preço combinado, sem intervir vexações. E como há, na Nova Espanha, quem se alugue voluntariamente para trabalhar, não faltará quem o faça para os diversos tipos de atividades. (In: SUESS, 1992, p. 622-623).

lavouras de trigo, desde que fossem respeitadas algumas condições¹³³. Ou seja, a solução justa decorria, na segunda parte do parecer, da análise de diferentes fatores, extrapolando a apreciação exclusiva e teórica da instituição, predominante na primeira etapa da argumentação. Contudo, mesmo após “relativizar” seu juízo, os teólogos mantiveram a plena liberdade indígena e o bem comum como pressupostos para uma justa organização dos repartimentos.

A menção ao parecer franciscano, aqui, justifica-se porque a apreciação dos jesuítas foi elaborada, em 1596, como uma espécie de resposta àquela opinião. Coube a dois dos mais eminentes teólogos da Província Mexicana a redação do documento: Antonio Rubio e Pedro de Ortigosa¹³⁴. Eles compuseram seu parecer com base no modelo clássico da *disputatio*, consagrado nos tratados de São Tomás de Aquino. Tratava-se, pois, da análise de um tema (*quaestio*) introduzido pela conjunção condicional “se” (“se é lícito haver repartimentos”) e seguido pelas objeções (ou contradições aparentes em relação à proposição) que deveriam ser refutadas pelo examinador (DRI, 2003, p. 165-166).

É exatamente essa a estrutura do parecer jesuíta, no qual encontramos as seguintes questões para exame: se é lícito haver *repartimientos* no México e qual é o modo menos danoso de tornar possível sua existência. Após estabelecer a *quaestio*, os autores enunciam a objeção: quanto ao primeiro ponto, se é ou não lícito, a alguns pareceu não sê-lo pelas seguintes razões: i) porque os índios são livres, como os espanhóis, e fazê-los trabalhar à força significa tirar-lhes a liberdade; ii) porque, do modo como se faz, há muitos agravos e injustiças, os quais, humanamente, parecem não poder ser evitados a não

¹³³ As condições estipuladas pelos teólogos franciscanos foram: a) Que somente se faça o dito repartimento dos índios que são naborias (índio livre que presta serviço) e trabalhadores, e não dos que são oficiais, pois estes já servem à república. b) Que se elimine totalmente o abuso de se fazer de duas viúvas um tributário, e de duas solteiras o mesmo. c) Que os tais índios trabalhem nas estâncias circunvizinhas a seus povoados, pois a distância percorrida e o ambiente diferente causam grandes danos e mortes. d) Que os governadores, alcaides, *principales*, aguazis, *tepisques* e capatazes, que comumente se ocupam desse ministério, sejam reservados do dito repartimento. e) Que se tenha grande cuidado e diligência para que os que assim forem ao dito repartimento sejam bem tratados, impondo graves penas aos transgressores, particularmente aos que detiverem os indígenas mais tempo do que o ordinário. f) Que se tenha grande cuidado para que, segundo a carestia ou tempo barato do ano, assim seja o preço de seu trabalho, pois não é justo que o índio gaste em comer mais do que lhe paga o espanhol. g) Que esse repartimento seja feito somente no tempo de maior necessidade, como é a capina e a colheita, e não em outro tempo, tendo nisto moderação. E também para que os índios possam acudir a suas próprias lavouras, o que parece difícil por ser no mesmo tempo, e assim encarregamos a consciência, que nos parece que não estará totalmente segura, se não forem proibidos totalmente os ditos repartimentos (In: SUESS, 1992, p. 624).

¹³⁴ “Parecer dos jesuítas Antônio Rubio e Pedro de Ortigosa sobre os repartimentos” (In: SUESS, 1992, p. 625-627). Tal como procedemos em relação à soma do parecer franciscano, evitaremos o excesso de citações literais extraídas do documento para tornar a leitura menos truncada. Quando houver citações diretas, elas serão indicadas pelas aspas ou pelo recuo no parágrafo. As paráfrases terão sua referência explicitada entre parênteses.

ser eliminando totalmente os repartimentos; iii) e porque se fossem eliminados não faltariam índios que se alugariam para trabalhar, como agora se acham alguns (In: SUESS, 1992, p. 625). Como podemos notar, essas objeções correspondem, *grosso modo*, aos argumentos apresentados pelos franciscanos. Após expor as objeções, os teólogos jesuítas fizeram a seguinte consideração:

Mas bem examinado por pessoas de experiência e ciência e tementes a Deus, se responde que são lícitos os repartimentos, entendendo-se que o que governa está obrigado em consciência a procurar que sejam remediados os inconvenientes que disso se seguem, o quanto for possível. Isto se fundamenta no fato de esta república não poder ser governada nem sustentada, como convém, sem que os índios ajudem com seu trabalho pessoal aos espanhóis. Pois está claro que os espanhóis não são suficientes para fazer, pessoalmente, o que é necessário para as plantações, minas e edifícios; nem é possível obrigá-los a se ocuparem nestes trabalhos; também não é menos impossível que os índios, voluntariamente, sem ser guiados nem compelidos, acudam a isso. (In: SUESS, 1992, p. 625)

Nesse prisma, o *repartimiento em si* era lícito e necessário, já que, sem a força de trabalho dos indígenas, os espanhóis não eram capazes de realizar todas as atividades econômicas que sustentavam a Nova Espanha. Logo, para o bem comum da república, aquele sistema de trabalho era justo. No entanto, apesar de legítimo, os inconvenientes daquele mecanismo deveriam ser remediados.

Com a tese enunciada de maneira geral, os dois padres listaram os argumentos para defender a licitude dos repartimentos. Primeiro, porque este sempre fora o modo de os indígenas serem governados desde o tempo de sua gentildade¹³⁵. Segundo, porque eles naturalmente eram de pouco brio e inclinados à ociosidade, da qual se seguiam para eles muitos danos ao corpo e à alma. Terceiro, porque eles não tinham cobiça que os despertasse a buscar seu interesse por meio do trabalho. Quarto, porque a experiência mostrava que, para suas próprias necessidades, precisavam ser compelidos ao trabalho; quanto mais para as necessidades comuns. E dessa necessidade se deduzia ser lícita a realização dos ditos repartimentos, sendo a ajuda dos índios para o bem comum (In: SUESS, 1992, p. 625).

Se observarmos os argumentos em conjunto, torna-se visível que eles pretendiam responder a um ponto crucial: o caráter compulsório daquela instituição. Ou seja, os jesuítas precisavam justificar por que se podia, e até se devia, obrigar um grupo de

¹³⁵ Neste caso, os jesuítas se referem ao caráter compulsório do trabalho dos “repartidos” que, segundo eles, não era novidade para os indígenas.

homens livres a trabalhar para outros, mesmo que o resultado desse esforço visasse ao bem comum. De acordo com o exposto, a resposta a essa pergunta passa pela natureza própria **dos** indígenas, inclinados à ociosidade e pouco afeitos ao trabalho. Tal resposta sugere, ainda que implicitamente, que o *repartimiento* era uma forma de civilizar os ameríndios. Do mesmo modo que a cristianização, a urbanização e a educação haviam criado mecanismos para a *policía* dos nativos, aquele sistema de trabalho corrigiria os eventuais vícios que decorriam de suas “falhas naturais”. Nesse caso, o “grande salto” se daria em termos sociais, já que os indígenas passariam a contribuir, por meio de sua força de trabalho, para o bem comum.

Depois de defender a legitimidade dos repartimentos, Antonio Rubio e Pedro de Ortigosa se puseram a refutar as três objeções identificadas no início do parecer e que, lembramos, correspondiam ao núcleo argumentativo dos franciscanos. Quanto aos argumentos contrários à primeira razão (i), de acordo com os autores, satisfaziam-se pelo fato de que fazer os indígenas trabalharem usando seus ofícios e sua indústria e pagando-lhes o que era justo não significava tirar sua liberdade nem torná-los escravos, mas fazê-los usar convenientemente sua liberdade, como requeria o bem da república. Em relação à segunda razão (ii), respondiam que, no modo de fazer e administrar os tais *repartimientos*, cabia ao príncipe a obrigação em consciência de procurar que se eliminassem os trabalhos¹³⁶; mas se, moralmente, não era possível eliminar todos, nem por isso se havia de deixar de fazer o que em si era lícito e conveniente ao bem comum. Quanto à terceira razão (iii), concluíram os padres, não era prudente deixar os repartimentos com aquela esperança incerta de que não faltariam índios que voluntariamente quisessem trabalhar, pois a razão e a experiência mostravam o contrário. E a prova de deixar os *repartimientos* não parecia possível sem muito dano, o qual, depois, com dificuldade se poderia reparar; mas, se poderia provar em alguns tempos do ano que não eram de capina e colheita, e assim, neles não parecia necessário haver repartimento (In: SUESS, 1992, p. 625-626).

Desse modo, os dois padres mobilizaram algumas ideias e conceitos para rebater os argumentos contrários à legitimidade do *repartimiento*. Em primeiro lugar, a noção de liberdade é analisada **em relação** ao bem comum. Logo, o fato de forçar alguém a trabalhar não equivaleria a torná-lo escravo, mas seria uma maneira de conduzi-lo a um bom aproveitamento de sua própria liberdade, ou, em outras palavras, dirigi-lo para seu fim

¹³⁶ Acreditamos que a palavra “trabalho”, do modo como está empregada, tenha o sentido de “trabalho excessivo”, “danoso”.

conforme sua natureza: o bem comum, o bem da república. Em segundo lugar, os jesuítas ressaltaram que o repartimento **em si** não causava necessariamente danos. Portanto, tratava-se de ajustar **como** repartir os nativos e aproveitar sua mão de obra, conforme se apresentará abaixo, e não de questionar **por que** reparti-los. Por fim, os padres enunciaram a noção de “experiência”, entendida neste caso como o saber adquirido – e construído – pela vivência de determinadas situações, para legitimar a última refutação¹³⁷. Por meio dessa argumentação, Rubio e Ortigosa acreditavam ter demonstrado a licitude dos *repartimientos*. Restava a eles, porém, definir as condições para que aquela forma de explorar o trabalho indígena não se tornasse injusta.

O fato de haver algum tipo de dano, como vimos na argumentação dos jesuítas, não tornava a instituição *repartimiento*, em si, ilícita. Logo, cabia aos pareceristas estabelecer as condições nas quais houvesse os menores males possíveis. Reverberando as condenações firmadas no III Concílio Provincial Mexicano – no qual a Companhia de Jesus fora uma das mais atuantes ordens religiosas – e embasando as ordenanças de 1609, eles propuseram que se pagassem aos indígenas os dias de viagem, além daqueles efetivamente trabalhados; o salário fosse justo; se eliminassem os abusos e os maus-tratos; os nativos só estivessem comprometidos com o *repartimiento* durante o período estipulado; se garantisse o sustento dos repartidos; fossem enviados para locais próximos de suas casas; se ponderasse a respeito da quantidade de atividades braçais; e, por fim, que não se seguissem com os repartimentos de alfaiates e outros ofícios, pois estes só beneficiavam a particulares. Com essas sugestões e com a rubrica dos dois autores, o parecer encerra-se.

O posicionamento dos jesuítas, nesse debate, está sujeito a análises diversas e de diferentes ângulos. Alguém pode sustentar, por exemplo, que a defesa daquele sistema de trabalho pelos padres indicava um alinhamento da Província Mexicana da Companhia com a Coroa e seus representantes, já que privilegiava o controle da burocracia estatal em detrimento da atuação de particulares, como ocorria com a *encomienda*. Outros poderiam sugerir que se tratava apenas de uma contraposição aos franciscanos, que criticavam com veemência os repartimentos e cujas relações com funcionários reais e bispos não eram das mais amigáveis no final do século XVI. É bem provável que essas interpretações sejam

¹³⁷ O conceito de experiência poderia comportar diferentes significações entre os jesuítas do século XVI, para além da noção de vivência que explicitamos. Paulo Roberto de A. Pacheco (2004, p. 165 e ss.) delinea um panorama dos sentidos daquele termo ao estudar a atividade dos padres *indipetentes*, ressaltando que a experiência poderia ser, ao mesmo tempo, um instrumento cognoscitivo (uma fonte para aceder a Deus) e um critério de identificação dos indivíduos (como a experiência da provação).

plausíveis em alguma medida, embora, se isoladas, elas possam ser consideradas insuficientes. Desse modo, gostaríamos de examinar outras condições que envolviam tal debate e que se aproximam da nossa argumentação neste capítulo.

Inicialmente, é necessário remarcar a ideia que perpassa toda a discussão e a argumentação sobre a licitude dos *repartimientos*: o bem comum. Esse sistema de trabalho era, em si, justo ou injusto caso servisse ou não ao bem da república. Conforme temos insistido, o bem comum, como categoria, era a finalidade do bom governo, tal qual era pensado no século XVI: governar bem era administrar os homens e as relações entre eles – inclusive as de trabalho – a fim de conduzi-los a seu fim, uma vida justa e feliz em comunidade. Assim, por exemplo, a liberdade – valor tão caro a nós, “contemporâneos” – era relativizada diante do bem público, sob o ponto de vista dos pareceristas jesuítas. Os indígenas, se deixados a sua própria natureza, tendiam a se tornar ociosos e, nessa condição, não contribuíam em nada com a república. Logo, ao obrigá-los a trabalhar, não se lhes tirava a liberdade, mas se direcionavam sua vontade e sua disposição para o bem. Em seu cerne, essa argumentação ecoava as discussões agostinianas e tomistas mais amplas sobre o livre-arbítrio¹³⁸. Nesse sentido, os repartimentos em si eram lícitos – e os excessos ou distorções deveriam ser eliminados pelo príncipe, considerado aqui o governante virtuoso que, em “consciência”, deveria agir justamente –, pois constituíam um meio legítimo de condução dos indígenas a seu fim conforme a sua natureza.

É precisamente nessa relação entre “meios” e “fins”, no modo como ela se apresenta no parecer, que podemos vislumbrar o elemento moral subjacente à ideia de bom governo. Este é uma prática moral porque evidencia o “dever-ser” necessário para se alcançar um objetivo. No caso da moral em análise, de matriz cristã e legada pela teologia medieval, a finalidade reside no bem comum e, em última instância, na salvação. Por isso, propusemos a interpretação da ação dos jesuítas como um tipo de jurisconsulto que é também articulador do bom governo no México. Isto é, tal qual um grupo (uma corporação) que se ocupou em estabelecer o que era justo em determinada ocasião e/ou disputa, cobrindo lacunas deixadas pela legislação – ou complementando as normas positivas –, não por meio da promulgação de leis, mas pela disseminação de normas morais que tinham como missão definir um “dever-ser”. No caso dos repartimentos, o parecer jesuíta não só apresenta “a” solução justa àquele impasse, mas também serve de parâmetro à legislação promulgada em 1609 sobre o tema.

¹³⁸ Para uma sùmula desses debates, ver Boehner e Gilson (2004).

Resta claro que se pode objetar que o uso do bem comum como uma ferramenta conceitual pode servir a interesses particulares. Em outras palavras, pode-se afirmar que os jesuítas agiam conforme seu próprio interesse ou consoante apenas ao projeto da Coroa espanhola no julgamento da legitimidade dos *repartimientos*, embora alegassem o bem público como eixo argumentativo. Não temos condições e elementos suficientes para sustentar tal afirmação. O que gostaríamos de sublinhar, no entanto, é que o parecer jesuíta só era possível e só ganhava sentido num ambiente que compartilhava as noções de bom governo e de bem comum, conforme as descrevemos, e numa “cultura política” em que existia uma pluralidade de jurisdições, tal qual a da monarquia espanhola do início da Idade Moderna. Portanto, trata-se mais de compreender como foi possível aos autores sustentar aquela posição sobre os repartimentos do que de acusá-los (ou defendê-los de tal acusação) de integrarem o projeto de dominação da Coroa espanhola – até mesmo porque partimos da premissa de que o conceito de governo partilhado por eles não se restringia à noção de exercício tautológico do poder.

Mediando conflitos, reformando costumes

As cartas ânuas escritas na virada do século XVI para o XVII desde a Província Mexicana da Companhia de Jesus consagraram o modelo daquilo que se chamou “ministério da reconciliação”, isto é, as atividades jesuíticas cuja finalidade era promover a reconciliação, a concórdia e a paz entre indivíduos ou grupos que estavam em desacordo. Esse ministério tornara-se mais explícito nos documentos da Ordem durante a década de 1550, quando se aludiu que “‘perdoar ofensas e injúrias’ era uma das sete obras espirituais de misericórdia” (O’MALLEY, 2004, p. 264) e, portanto, parte integrante das obras de caridade. Conforme observou o historiador jesuíta John O’Malley, diversas cidades da Itália, onde grassavam disputas e vendetas entre facções rivais, serviram de cenário às narrativas dos padres sobre suas atuações em favor da paz. Desse modo, as crônicas da Companhia relataram numerosos casos solucionados em Correggio, Modena e Bagnore. Mas voltemos ao México, que se mostrou um bom palco para que se atualizassem aquelas narrativas.

A emissão de pareceres – conforme o exemplo, entre outros,¹³⁹ dos repartimentos – era uma das maneiras pelas quais os jesuítas podiam influenciar a conformação do bom governo. Em chave aristotélico-tomista, podemos pensar naquele tipo de “aconselhamento” como um desdobramento das premissas da justiça distributiva, dado que se tratava de definir qual era a solução justa e proporcional da divisão do trabalho na Nova Espanha tendo em vista o bem comum. A dedicação ao trabalho por parte dos habitantes do México, considerados desiguais entre si sob vários aspectos, não deveria ser **a mesma** para todos, mas, sim, **proporcional** entre eles. É nesse sentido que devemos compreender, para citar um caso, a alegação de que seria legítimo ter um indígena trabalhando na roça de um espanhol, considerando a diferença entre o número de nativos e o de adventícios no vice-reino – bem como a distinção entre as condições naturais de ambos, segundo o argumento jesuíta – e a necessidade de cultivar alguns itens para a subsistência da república.

A mediação em situações de conflitos sociais constituía outro modo de intervenção dos padres na administração da justiça e, pois, na promoção do bom governo. Tal como ocorrera em relação à península Itálica quinhentista ou à Espanha, às quais se referiu John O’Malley (2004), pulularam as narrativas jesuíticas sobre suas intervenções – exitosas, evidentemente! – em controvérsias entre particulares a fim de estabelecer a boa ordem no vice-reino. Nesse aspecto específico, a referência teórica que embasa a narrativa dos jesuítas não é apenas do tipo distributivo de justiça, mas sim do corretivo ou comutativo, como o denominou são Tomás de Aquino no Tratado da Justiça da Suma Teológica (2001, IIa. IIae., q. 61, a. 1, p. 511-512), obra composta entre 1265 e 1274.

Numerosas histórias de desavenças e de suas resoluções foram contadas nas cartas ânuas enviadas do México para Roma. É possível que os autores desses documentos tenham amplificado a importância de seus confrades e de seus sucessos ante os conflitos. Embora seja plausível imaginar os diferentes tipos de impasses característicos de uma cidade como o México, em processo de reconstrução material e formação social após os episódios da conquista, também é factível problematizar o carácter apologético das ânuas,

¹³⁹ Além do parecer emitido sobre os *repartimientos*, outros documentos desse gênero foram produzidos pelos jesuítas entre o final do século XVI e o início do XVII. Destacamos, aqui, a participação e os juízos dos padres por ocasião do III Concílio Provincial Mexicano e o parecer sobre a questão das *obrajes*, também elaborado em 1594 por Antonio Rubio e Pedro de Ortigosa (MM, VI, 99, p. 216-218).

sublinhado por historiadores contemporâneos¹⁴⁰. O que nos interessa mais particularmente não é saber se cada caso relatado ocorreu realmente – e/ou se eles foram narrados fielmente –, pois não teríamos condições de confrontá-los com outras fontes ou versões, mas examinar como os jesuítas elaboraram representações de suas atividades que, em face das práticas em solo mexicano, dialogavam com as premissas do bom governo, tal qual temos esquadrinhado neste capítulo.

A análise das cartas ânuas que selecionamos¹⁴¹ permite notar três tipos de questões pertinentes à nossa hipótese: os jesuítas como agentes mediadores em casos de injúrias e agressões, que terminaram em concórdia e paz; os padres como advogados (e juízes) e procuradores de *encarcelados* e pobres; e as reformas dos costumes que decorriam das intervenções daqueles religiosos nas diferentes altercações sociais no México.

Uma das situações mais recorrentes, entre as contadas nas ânuas, era aquela que opunha dois indivíduos que, prestes à desgraça do homicídio, reconciliavam-se após mediação jesuítica. Na carta de 1578, o Pe. Pedro Morales contou que um dos frutos colhidos das missões que saíam do México em direção a Tasco, Ixmiquilpan, Veracruz e Puebla fora a concórdia numa situação-limite:

[...] estando dos hombres para matarse, por aver el uno al otro dado de palos, teniendo el ynjuriado sus armas y caballo a punto para se vengar, fue el Señor servido, por medio de los Nuestros, ablandarle el corazón de tal manera, que, con muchas lágrimas, abraçó a su enemigo, y se pedieron perdón, y se confessaron y comulgaron juntos el día siguiente, quedando con mayor vínculo de amistad que jamás avían tenido. (MM, I, 173, p. 437)

Em outra ocasião, nos relatos de 1595, o provincial Esteván Páez lembrou que “Anse hecho muchas amistades, particularmente, entre dos que, avía muchos años, trayan pleyto, con peligro de destruyrse el uno al otro” (MM, VI, 57, p. 186). Um ano antes, o mesmo autor relatara:

Entre dos avía graves enemistades y, aviéndosse metido por medio de los personajes más graves desta ciudad, no los avían podido componer. Y viniendo el uno dellos, que era el offendido, a oyr un sermón a nuestra

¹⁴⁰ Para uma aproximação do debate acerca da “instituição epistolar” jesuítica, sugerimos os seguintes estudos: Eisenberg (2000, p. 46 e ss.), Pécora (2001), Londoño (2002), Burrieza Sánchez (2004, p. 38-39), Castelnuau-L’Estoile (2006, p. 73 e ss.) e Cerello (2008, p. 22 e ss.).

¹⁴¹ As ânuas selecionadas cobrem as três últimas décadas do século XVI e as duas primeiras da centúria seguinte. Boa parte delas está publicada na *Monumenta Mexicana*, em especial aquelas que vão de 1578 até 1604. As demais, cuja última da série é a de 1616, são manuscritas e se encontram no Archivo General de la Nación, México DF, no grupo documental “Jesuítas”.

cassa, se determinó de perdonarle y lo trató con el padre que avía predicado y lo puso en sus manos. Y así, quedó el negocio concertado y ellos en paz. (MM, V, 128, p. 398)

Em 1592, segundo relatou o Pe. Pedro Díaz, um homem rico e honrado que estava à beira da morte perdoou uma injúria que lhe fora feita, tendo o coração mudado e abrandado por Deus e pela ação da Companhia de Jesus. Na mesma carta, Díaz listou uma série de exemplos para atestar a melhora das pessoas em razão da atuação dos jesuítas. Ora se mencionava alguém que, afundado em pecados, se reduzia à boa vida das virtudes cristãs; ora se relatava que um sujeito, revoltado por conta de uma carta com injúrias, desculpara seu detrator em razão do perdão ensinado pelos padres (MM, V, 20, p. 158-159).

E, dessa forma, os casos e as circunstâncias se multiplicavam, englobando situações que opunham marido e mulher, mãe e filho e inimizades de toda sorte. Conquanto sejam variados os exemplos, há uma constância narrativa que os une: dois indivíduos estavam há muito tempo em litígio, que se resolvia com a interferência jesuíta. E quase sempre esses “indivíduos”, “homens”, “sujeitos”, “pessoas”, ou apenas esses “dois”, não eram nomeados ou especificados. Não importava quem era o beneficiado, mas sim a ação conciliatória “dos padres”, estes também raramente identificados.

Outra característica constante nos relatos é a construção das ações e das instituições jesuíticas como “lugares de justiça”, como um foro privilegiado onde se solucionavam impasses – mesmo quando estes chegavam às autoridades competentes. Por ocasião de “grave dissensão” entre *personas religiosas*, no ano de 1581, o provincial Juan de la Plaza lembrou que os jesuítas haviam sido enviados pelo vice-rei Lorenzo Suárez de Mendoza, que, “aviendo de interponer su autoridad, para el bien de la paz [...] tomó por mejor medio embiar a el Padre Rector, en su lugar, para hazer este negocio” (MM, II, 34, p. 77). Nessa ocasião, os religiosos representaram o vice-rei no litígio, cuja solução agradou às autoridades – apesar de ambos, o impasse e a resolução, não serem destrinchados no documento. Dez anos mais tarde, Pedro Díaz ressaltou que a “casa” dos jesuítas mexicanos era um local onde se administrava a justiça e se promovia a amizade, tema tão caro à reflexão ética aristotélico-tomista:

Entre dos personas principales hubo unas enemistades muy reñidas, por haber dado el uno al otro un bofetón, y entreviniendo el virrey [Luis de Velasco], oydores y algunos de la Compañía, se vino a concluir el negocio en nuestra casa, donde se abraçaron y hablaron y comieron junctos con muestra de amor y amistad. (MM, IV, 88, p. 309)

Isto é, mesmo com a presença das principais autoridades judiciais do vice-reino, o fim das inimizades causadas por um bofetão só se deu “en nuestra casa”. Nesse mesmo diapasão, o Pe. Esteván Páez descreveu em 1594 uma disputa com “graves enemistades” – conhecida por “los personajes más graves desta ciudad”, que não puderam resolvê-la – cuja concórdia só ocorreu quando o ofendido ouviu um sermão “en nuestra cassa” (MM, V, 128, p. 398).

Em relação a esse primeiro tipo de atuação dos padres, tais quais mediadores em casos de injúria e agressão, convém destacar duas questões. Em primeiro lugar, a proximidade entre os jesuítas e as autoridades civis e a pluralidade de jurisdições sugerida nos relatos. Conforme notamos, a Companhia de Jesus – como corporação – se tornava um lugar de justiça, para onde eram levados pleitos de diversas naturezas. Contudo, a solução das disputas pelos mediadores jesuítas, é importante remarcar, não recorria a normas positivas, mas à proposição de normas morais. Os padres não exerciam sua *jurisdictio* pleiteando a promulgação de outras leis, que concorressem com aquelas estabelecidas pela Coroa ou pela Igreja, mas disseminando regras e valores – através da mediação, de sermões, da confissão, do aconselhamento – que definiam o que era virtuoso e o que era vicioso, constituindo, assim, um universo normativo moral. Esse processo se aproxima daquele descrito por Paolo Prodi (2005) a respeito do dualismo moderno entre lei positiva e norma moral, entre direito e consciência¹⁴². E ele só é plausível num ordenamento jurídico-político como o castelhano e o novo-hispânico, nos quais se admite a existência de corpos com a faculdade de *ius dicere* – não legiferando, mas julgando e definindo um dever-ser desde os diferentes tribunais, desde “nuestras casas”.

Em segundo lugar, a atuação dos jesuítas na mediação dos conflitos de injúria e agressão era um desdobramento da justiça comutativa. A ação dos padres se convertia no combate dos vícios que atentavam contra aquele tipo de justiça. Quais sejam: os vícios **de fato** (atentados contra a vida, a integridade física e os bens alheios); os vícios **de palavra** (como as injúrias mencionadas, as acusações ou as detrações); e os vícios **nos contratos**

¹⁴² “A Igreja tende a transferir toda a sua jurisdição para o foro interno, para o foro da consciência, construindo, com o desenvolvimento da confissão e o fortalecimento do seu caráter de tribunal, com a teologia prática e moral e com as elaborações da casuística, um sistema completo de normas e alternativo àquele estatal, mas também àquele canônico” (PRODI, 2005: 299).

(compra e venda, empréstimos)¹⁴³. Referente a este último, o Pe. Pedro Morales escreveu em 1579:

Ressuélvense muchos cassos de consciencia de todo este reyno. Es este uno de los principales ministerios que aquí exercitan los Nuestrs, por ser grande la variedad de contratos que ay en esta tierra, y por tener commercio con Castilla y el Perú, y las Philipinas y China. (MM, I, 214, p. 520)

Para combater os vícios que poderiam acometer as relações contratuais, os religiosos resolviam “casos de consciência” a fim de propor o que deveria ser feito para que, “em consciência”, se agisse justamente. Além da intermediação e da reconciliação entre particulares, os jesuítas delegaram a si mesmos outro papel na administração da justiça mexicana: o de advogado e procurador dos pobres. Em 1599, o Pe. Francisco Vázquez explicitou essa situação da seguinte maneira:

En especial es esto de mucha edificación las vísperas de las pascuas, en que hallándose presente el padre, y assistiendo en los tribunales donde se conocen las causas, haze officio de abogado y procurador de pobres. Y tienen los señores oydores tam buen crédito y estima del padre (reverenciando sus muchas canas y religión, correspondiendo a el buen zelo y religiosa charidad que a él le mueve) que le remiten muchas causas, dexando la determinación de ellas a su piedad y parecer. (MM, VII, 13, p. 137)

Dois anos mais tarde, o mesmo provincial descreveu como os jesuítas procediam:

En las cárceles, demás de visitarles entre año, por lo menos una vez en la semana, y acudir los nuestros a las necesidades espirituais de los encarcelados, en especial a los que an de ser justiciados, a quienes, desde la hora de la notificación de su sentencia, nunca faltan dos o quatro de los nuestros, están dos padres señalados para encargarse de acudir a hablar a los jueces, y componerlos con las partes. (MM, VII, 110, p. 577-578)

Três questões chamam a atenção nesses fragmentos. Primeiramente, é curioso perceber que havia certo procedimento na atuação dos religiosos nos tribunais: eles assistiam aos julgamentos (ou visitavam as prisões), inteiravam-se dos casos e, depois, assumiam o papel de advogados ou procuradores por ocasião da notificação da sentença do acusado. Em segundo lugar, convém destacar que os jesuítas aparecem, nas cartas anuais, imersos no sistema judicial mexicano a ponto de receberem casos enviados pelos *oydores* para serem apreciados em razão de sua piedade e de seu parecer. Por fim, vale a pena

¹⁴³ Esses itens estão todos esquadrinhados no “Tratado da justiça”, da *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino, entre as questões 64 e 78, às quais remetemos o leitor.

realçar que o objetivo dos padres-advogados era *componer con las partes*, no sentido de **ordenar**, de **ajustar** aquilo que estava em desacordo e de **apaziguar** as inimizades, valendo-se mais de preceitos morais e aconselhamentos do que de artifícios legais.

E foi precisamente a noção de *componer con las partes* que norteou a atuação dos jesuítas como *abogados* – ou juízes conciliadores – com vistas a buscar aquilo que era adequado e justo em cada caso. Por exemplo, o Pe. Esteván Páez, provincial, relatou em 1594 o caso de um homem que, condenado à morte por enforcamento, teve sua pena comutada após a diligência de um padre que “le libró de la muerte, y se siguió gran edificación, porque todos deseaban que fuese libre” (MM, V, 128, p. 398). Em outra carta, dois anos mais tarde, o mesmo autor explicou que se ajustavam as penas de acordo com a situação de cada sentenciado: liberdade para os que estavam presos por dívidas; abrandamento das penas para os que haviam cometido graves delitos; e aos condenados por morte, a extrema-unção e a resolução de questões relativas aos negócios por eles deixados¹⁴⁴.

As atividades jesuíticas de reconciliação, mediação e advocacia nas ruas, nos hospitais, nas prisões e nos tribunais do México deveriam contribuir com a reforma dos costumes, conforme alegaram os autores das cartas ânuas em tela. Enquanto circulavam entre *oidores*, vice-reis e alcaides, os jesuítas se ocupavam em desterrar os vícios, proibir os jogos, recolher mulheres abandonadas, condenar os *amancebamientos* e ouvir as confissões de indivíduos de todos os estratos sociais, inclusive daqueles que deveriam prioritariamente zelar pelo bem comum¹⁴⁵. E, nesse sentido, também contribuía para

¹⁴⁴ “Hase alcanzado la libertad de muchos que, por deudas, estaban pressos, y a los que, por otros delitos, merecían graves penas se les han mitigado; y a los sentenciados a muerte, les ha sido gran alibio tener a los nuestros a su lado, así para el remedio presente de sus almas, como para desembarañar negocios bien entrecados que dejaban, principalmente, en dos ocasiones en que ciertos justiciados, por delitos infames, dejaban encartados a otros muchos, y entre ellos, gente honrada de dignidad y grado, en lo qual, por industria de los nuestros, se dio corte conveniente para obviar el peligro de los denunciados y el escándalo que en todo el pueblo resultara, si el fuego que se avía comenzado a emprender, no se atajara” (MM, VI, 57, p. 186). A mesma noção de ajuste é encontrada no relato do provincial Francisco Váez, redigido em 1598, no qual também se encontra uma das raras menções desse período aos indígenas como objeto da ação dos jesuítas mexicanos: “Y por tocar algo en particular, las tres pascuas [Natal, Ressurreição, Pentecostes] del año que el señor virrey [Conde de Monterrey] y oydores visitan las cárceles, se halla un padre de los nuestros a la visita, y por su buena industria e yntercessión con los juezes y las partes (las quales ya él tiene habladas y prevenidas), salen muchos presos, perdonándoles los acreedores mucha suma de dinero, y haziendo paces entre los desavenidos. Y entre otros, salió, este año, un yndio cacique a quien había muchos años tenían preso por una deuda de el rey, de la qual se le hizo suelta y le dieron por libre. Con los que, por delitos, van condenados a galeras a España o las Philippinas, se a usado de particular humanidad, por medio de los nuestros, procurando se les provea lo necessario de comida y vestido a costa de su magestad, teniendo con esto mejor entrada para ayudarles en sus almas” (MM, VI, 219, p. 600-601).

¹⁴⁵ “En el ocurrir a muchos vicios, así de juegos como de escandalosos amancebamientos, de recoger muchas mugeres perdidas, hazer paces y otras cosas; así sólo diré, que a servido mucho el tener ganadas las

conformar certas ideias e práticas relativas ao bom governo, fosse quando *componían* entre as partes em litígio, fosse quando pretendiam eliminar os “pecados públicos”, expressão, usada pelo Pe. Juan de la Plaza, que diz muito sobre a moralização da vida jurídico-política mexicana pelos jesuítas com base em uma espécie de tipologia de vícios e virtudes.

Como se viu, o “ministério da reconciliação” e as obras de caridade nas prisões e nos hospitais – das quais decorrem aquilo que aqui estamos chamando de “contribuição para a conformação do bom governo” – não eram inéditas entre os jesuítas e, segundo John O’Malley (2004), nem mesmo eram estranhas às demais ordens religiosas. A novidade de tais práticas – e de suas representações nas cartas ânuas – está em sua convergência com as circunstâncias mexicanas com as quais se deparou a Companhia de Jesus. Em outras palavras, o novo deve ser buscado na dedicação dos jesuítas às atividades urbanas voltadas à população crioula e espanhola, desde o Colégio do México e da Casa Professa (a partir de 1592) – ambos dedicados quase que exclusivamente às populações *blancas*. Se instituir a paz entre indivíduos ou grupos rivais, por exemplo, não era algo recente entre os jesuítas europeus, tal obra ganhava outro sentido numa sociedade como a mexicana da segunda metade do século XVI e das primeiras décadas do XVII, em que se consolidavam as instituições político-administrativas enquanto os grupos sociais se tornavam mais complexos e variados com o advento de “estrangeiros”, com o crescimento das parcelas crioulas e com as baixas demográficas entre os povos indígenas. Desse modo, o novo na análise das práticas jesuíticas no México está menos nelas próprias – que repetiam invariavelmente os modelos romanos – e mais nos vínculos estabelecidos na zona urbana com as parcelas espanholas e crioulas da sociedade.

cabeças, porque algunos de esos señores de la audiencia real, especialmente tres alcaldes de corte que ay, se confiesan a menudo, en casa, de que se ve el fructo en la conformidad que entre sí guardan; velando a una más por el bien común, desterrando todo género de vicios, que por el proprio; en que mucho tienen edificado a todos” (MM, II, 34, p. 77).

CAPÍTULO 5

LETRAS Y VIRTUDES NOS COLÉGIOS JESUÍTAS

Os jesuítas organizaram-se e viveram basicamente em torno dos colégios fundados no México nas três décadas subseqüentes a seu desembarque em San Juan de Ulúa. Dessa “opção” desdobraram-se as práticas missionárias nas áreas urbanas da capital do vice-reino e de povoados vizinhos, entre as quais a atuação dos religiosos junto às populações brancas e indígenas tendo em vista a conformação do bom governo, tal como o concebemos no capítulo anterior. Nesse sentido, e perseguindo a premissa já enunciada sobre as relações entre as atividades jesuíticas e o ordenamento da sociedade, vamos examinar aqui como a formação de um sistema educativo pôde contribuir com esse processo.

Para tanto, gostaríamos de ajustar aquela hipótese ampla ao objeto desta matéria e, pois, de desenvolver a seguinte proposição: o cerne da relação entre a educação jesuítica e a conformação do bom governo no México deve ser buscado no ensino das “classes inferiores” relativas à gramática, às humanidades e à retórica. Isto é: em vez de nos atermos apenas à ideia geral – e em alguns sentidos equivocada, como veremos na parte IV – de que os jesuítas formaram a elite colonial mexicana responsável pelo governo (em sentido lato: gestão burocrática, eclesiástica, administração de pessoas e coisas, e domínio político), queremos explorar os nexos possíveis que vinculavam o ensino de latinidades aos pressupostos do bom governo e da organização da sociedade civil. Se, no passo anterior, propusemos que a intervenção jesuítica nos negócios de justiça, à maneira de jurisconsultos, forjava padrões e normas morais com base nas soluções propostas aos diferentes impasses, pretendemos, aqui, verificar os vínculos entre a perspectiva educacional e a promoção de certa moralidade com vistas a organizar a sociedade mexicana. É nesse prisma que deve ser entendido o título deste capítulo.

Há ampla literatura acerca da educação jesuítica na Nova Espanha, como se poderá perceber nas páginas que se seguem. Das múltiplas perspectivas e interpretações sobre esse tema, desejamos nos esquivar um pouco de uma vertente apologética, representada notadamente pelas obras dos padres Mariano Cuevas (1992) e Gerard

Decorme (1941), sem, contudo, negligenciá-la. Enfatizamos esse ponto, pois nos parece provável que nossas conclusões gerais se aproximem daquelas arroladas nos referidos estudos a respeito da contribuição jesuítica para a formação moral da juventude crioula, das elites civis e de setores do clero mexicano. Nosso objetivo não é negar tal contribuição, mas, afastando-nos do tom laudatório de leituras que constatavam a grandiosidade daquela missão, indagar sobre as circunstâncias mais amplas que envolveram as práticas educacionais jesuíticas, possibilitando-lhes a correlação entre educação, moral e política naquele contexto.

Do mesmo modo, não pretendemos nos restringir a análises que interpretaram a educação jesuítica como uma “ferramenta do império” encarregada unicamente de formar uma elite letrada responsável pela manutenção do domínio político espanhol sobre as populações indígenas e negras (CHOCANO MENA, 2000b). Atentos ao que ambos têm a dizer, gostaríamos de recolocar o tema da educação jesuítica no México sob outra perspectiva, a do bom governo – noção compartilhada por aqueles religiosos. E, dessa forma, queremos enfrentar a questão que orienta esta etapa da pesquisa: por que se insistiu tanto, entre os jesuítas, que os jovens crioulos deveriam ser educados em “letras e virtudes”? A fim de responder a essa pergunta, dividimos o presente capítulo em duas grandes seções. Na primeira, examinamos os aspectos gerais da organização da educação na Nova Espanha e das fundações jesuíticas a partir da década de 1570. Em seguida, refletimos acerca do par “letras e virtudes” e de sua vinculação com o sistema educativo coordenado pela Companhia de Jesus no México, segundo a perspectiva da conformação do bom governo.

ASPECTOS DA EDUCAÇÃO NA NOVA ESPANHA

Além da edificação de igrejas, conventos e instituições comunais, as ordens mendicantes se ocuparam da educação, particularmente da formação dos indígenas desde os primeiros anos de missão¹⁴⁶. Se a doutrina, a liturgia e a disseminação de valores cristãos eram fundamentais, a fundação de colégios se tornava premente. O ensino das

¹⁴⁶ A iniciativa das ordens mendicantes no México dava sequência a uma prática já pressuposta (e ordenada) pela Coroa espanhola desde os princípios da colonização. Em 1503, os reis católicos enviaram instruções a Nicolás de Ovando, governador de Santo Domingo, sobre como proceder para ensinar as primeiras letras às crianças locais. Hernán Cortés, em suas *Ordenanzas* de março de 1524, definia que “los hijos de los principales fuesen entregados a los monasterios para recibir instrucción, y en donde no hubiese monasterio, se destinase una persona para que los instruyese” (apud ALCAIDE; SARANYANA, 1992, p. 246).

primeiras letras e mesmo dos “estudios superiores”¹⁴⁷ complementariam e seriam complementados pela catequese. Cristianização, civilização (no sentido de construir uma vida em comunidade, em *policía*) e educação andariam, a partir de então, juntas no México. Os colégios (e, nos anos seguintes, a Universidade) se tornavam, pois, um dos principais elementos de conformação e organização da sociedade e da cultura mexicanas.

As ordens religiosas foram as primeiras a fundar e administrar escolas de primeiras letras no México, confirmando seu pioneirismo na Nova Espanha. Depois dos primeiros projetos de educação organizados pelos frades, o clero secular e a Coroa espanhola também se envolveram com os estudos no vice-reinado. No início, entretanto, coube aos mendicantes organizar as atividades pedagógicas, direcionadas principalmente às crianças indígenas. Antes da construção dos primeiros prédios para as escolas, os missionários reservavam alguns aposentos nos próprios conventos para lá ensinarem os pequenos a ler e a escrever (RUBIO MAÑÉ, 2005, p. 268). A proposta dos frades era recolher as crianças (entre sete e 15 anos de idade) pertencentes às nobrezas locais (*principales*) e ensinar-lhes as primeiras letras¹⁴⁸. Conforme assinalaram Pablo Gonzalbo Escalante e Antonio Rubial García (2004, p. 391), as escolas estavam na base do projeto missionário das ordens mendicantes:

Según los testimonios de los frailes había en ellas cerca de 5 000 niños (entre los siete y los 15 años) para 1531, y tan sólo en San José de los Naturales se educaban 600. El tema central de varias cartas de franciscanos de esta década y de la siguiente es la educación de los niños en los conventos, su vida ejemplar y la ayuda que esos niños les prestaban en el aprendizaje de los idiomas nativos y en la destrucción de los santuarios antiguos y de la religión demoniaca. Fray Diego Valadés indica que las escuelas estaban a un costado de los templos; a los jovencitos que asistían a ellas se les enseñaba el modo de hablar y escribir

¹⁴⁷ Aqui como sinônimo das classes de Artes e Teologia.

¹⁴⁸ O bispo de Tlaxcala, Julián Garcés, deixou um interessante relato que nos permite vislumbrar a percepção daqueles frades a respeito da capacidade e do engenho das crianças nativas. Em 1537, Garcés escreveu ao papa Paulo III, dizendo que: “Los niños de los indios no son molestos con obstinación ni porfía a la fe católica, como lo son los moros e indios, antes aprenden de tal manera las verdades de los cristianos, que no solamente salen con ellas, sino que las agotan. Y es tanta su facilidad, que parece que se las beben. Aprenden más presto que los niños españoles y con más contento los artículos de la fe por su orden y las demás oraciones de la doctrina cristiana, reteniendo en la memoria fielmente los que se les enseña [...]. No son vengleros, ni pendencieros; no porfiados, ni inquietos; no díscolos ni soberbios; no injuriosos, ni rencillosos, sino agradables, bien enseñados y obedientísimos a sus maestros. Son afables y comedidos con sus compañeros, sin las quejas, murmuraciones, afrentas y los demás vicios que suelen tener los muchachos españoles [...]. Tienen los ingenios sobremanera fáciles para que se les enseñe cualquiera cosa. Si les mandan contar, o leer o escribir, pintar, obrar en cualquiera arte mecánica o liberal, muestran luego grande claridad, presteza y facilidad de ingenios en aprender todos los principios, lo cual nace así del buen temple de la tierra y piadosas influencias del Cielo, como de su templada y simple comida, como muchas veces se me ha ofrecido considerando estas cosas [...]”. (Disponível em: <http://usuarios.lycos.es/Onuba/MA130.htm>. Acesso em: 27 jul. 2009.)

correctamente, a cantar y tocar instrumentos de cuerdas y viento, a pintar y a dibujar y todas las otras artes mecánicas.

Ao educar os filhos dos *principales*, as ordens religiosas pretendiam formar os futuros governadores indígenas, além de arremeter possíveis colaboradores na tarefa de evangelizar os nativos e destruir as idolatrias¹⁴⁹. Como em outros casos, esse projeto enfrentou obstáculos diversos, que se deviam às dificuldades com o aprendizado das línguas e à prática adotada por alguns *senñorios* de não enviar seus filhos para os conventos, mas, em seu lugar, mandar a prole de seus criados. Esta era uma das poucas ocasiões em que as crianças não pertencentes à nobreza chegavam a esses colégios. Em outras oportunidades, alguns frades recolhiam deliberadamente *los niños* filhos dos *macehuales* para educá-los. Essa prática, no entanto, não foi a mais comum.

As primeiras escolas administradas pelas ordens mendicantes foram criadas pelos franciscanos no México, em Texcoco e em Tlaxcala. Homens como Pedro de Gante, Martín de Valencia e Alonso Escalona tomaram a dianteira dos projetos e dirigiram aqueles estabelecimentos. Os colégios fundados pelos frades menores se voltaram a três frentes principais: 1) a educação primária (ou elementar); 2) a educação superior; e 3) a formação de artesãos, artistas e obreiros (LOPETEGUI; ZUBILLAGA, 1965, p. 414-415). Além dessas áreas, os seráficos foram os responsáveis pelas primeiras iniciativas para a educação de meninas, marginalizadas pelas outras duas ordens religiosas. Tal como ocorria com os garotos, os missionários escolhiam as meninas filhas da nobreza e as educavam para serem as esposas dos jovens egressos dos colégios, formando famílias cristãs que servissem de modelo aos indígenas¹⁵⁰.

Conforme se assentaram, as demais ordens religiosas também se dedicaram à educação das crianças indígenas. Tal como os seráficos, dominicanos e agostinianos

¹⁴⁹ Ao tratar da educação organizada pelos dominicanos, Miguel Ángel Medina (1992, p. 108) escreveu o seguinte: “La utilidad de la escuela fue múltiple: formó a los futuros dirigentes de las sociedades indígenas; los frailes se fueron acostumbrando a las lenguas de aquellos territorios y, finalmente, los mismos alumnos servirán de ayudantes y defensores de los frailes cuando éstos se adentren en aquellos territorios para evangelizar a los naturales”. Com relação ao auxílio prestado pelos nativos à cristianização, é conhecido o relato do franciscano Toribio Motolinía a respeito das crianças de Tlaxcala que foram mortas (segundo o frade, houve um martírio) quando localizavam e destruíam os “ídolos” (MOTOLINÍA, 2001, p. 249-259).

¹⁵⁰ Elisa Luque Alcaide e Josep-Ignasi Saranyana (1992, p. 252-257) identificaram oito “sistemas de educação” entre os séculos XVI e XVII na América espanhola. São eles: as escolas elementares (primeiras letras) para as crianças filhas dos *macehuales*; os colégios para *los niños nobles*; os internatos *interclasisistas* (implementados pelos jesuítas e cujo critério para ingresso não era a condição social); centros *interraciales* (que aceitavam índios e espanhóis); os colégios de ensino médio (que formavam os adolescentes para o ingresso na Universidade); as escolas em regime de externato; as escolas para as meninas indígenas; e a educação de indígenas na Espanha, praticada em pequena escala se comparada aos demais sistemas arrolados.

utilizaram os conventos como sede para suas atividades pedagógicas iniciais. Os filhos de são Domingo, no entanto, se dedicaram mais à preparação dos frades do que propriamente à educação dos nativos. Os aspirantes ao hábito daquela Ordem deveriam ter formação adequada, universal e superior, incluindo Gramática, Artes e Teologia. Parece, segundo nos informa Miguel Ángel Medina (1992, p. 109), que até meados dos anos 1540, apenas o latim e os “casos de moral”, indispensáveis para a celebração da missa e para a confissão, respectivamente, foram ensinados no México. Os agostinianos também investiram na formação de missionários, ramo que teve frei Alonso de Veracruz como um de seus expoentes. Veracruz era egresso da Universidade Complutense e foi responsável pela organização dos estudos superiores entre os agostinianos no início dos anos 1540, sobretudo no Convento de Tiripitío, em Michoacán (In: DUSSEL, 1984, t. V, p. 114). Além dos estudos maiores, Tiripitío foi um centro de formação de artesãos, tão importante naqueles anos como havia sido na década de 1530 o colégio San José de los Naturales, administrado pelos franciscanos do México.

Fundado em 1523 por Pedro de Gante, o colégio San José de los Naturales situava-se junto ao convento de São Francisco. Gante foi o responsável pela organização e direção daquela escola que, inicialmente, ocupou-se do ensino de leitura e escrita às crianças nobres. San José de los Naturales funcionava como uma espécie de “internato conventual”: os estudantes eram sustentados por suas famílias, mas não saíam do convento para vê-las durante o período em que eram instruídos (GONZALBO, 1993, p. 334). Essa instrução tinha como objetivo formar “maestros y predicadores” que, após seus estudos, auxiliariam os frades na evangelização dos demais grupos indígenas. No auge de seu funcionamento, San José de los Naturales abrigava cerca de mil alunos que, além dos conteúdos elementares, tinham acesso ao aprendizado de ofícios artesanais, como carpintaria, marcenaria, alvenaria, ourivesaria, pintura, escultura e construção de instrumentos musicais (In: DUSSEL, 1984, t. V, p. 43).

Diante dos progressos alcançados pelos jovens estudantes no colégio fundado por Gante, em 1532 os professores daquela escola sugeriram a implantação do ensino de gramática latina. Tratava-se, certamente, de um passo audacioso em relação ao nível dos cursos até então ministrados aos nativos, mas que parecia viável e, sobretudo, necessário. Discussões iniciadas e ideia colocada em prática, os primeiros resultados e o aproveitamento dos estudantes foram considerados positivos. Estava aberto o caminho para a fundação dos “estudos superiores” no México.

Na década de 1530, os franciscanos mantinham, como vimos mais acima, boas relações com as autoridades civis, principalmente com a Segunda Audiência (1530-1535), presidida por Sebastián Ramírez de Fuenleal, e com o primeiro vice-rei da Nova Espanha, Antonio de Mendoza (1535-1550). Fuenleal, Mendoza e o bispo do México, Juan de Zumárraga, apoiaram de pronto as iniciativas dos franciscanos para instituir os estudos superiores no Vale do México. Em 6 de janeiro de 1536, as autoridades civis, os religiosos e toda a cidade assistiram à inauguração do Imperial Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, nos arredores do México, que viria a ser o principal centro de educação e cultura da primeira metade do século XVI na Nova Espanha¹⁵¹. Os alunos eram escolhidos entre as crianças nobres que se mostravam mais aptas para os estudos¹⁵². Em geral, esses *jovencitos* provinham do México e das regiões mais próximas da capital do vice-reino, como Puebla (FREY, 2002, p. 260) e, já em Tlatelolco, “podrían allí perfeccionar el latín e iniciar estudios de retórica, filosofía y teología” (GONZALBO, 1993, p. 335). Nos primeiros dez ou 15 anos, o Imperial Colégio alcançou bons resultados, com alunos regulares que aprendiam latim, retórica, filosofia (a cristã e a “pagã”) e teologia. No entanto, a partir de meados dos anos 1540, Santa Cruz de Tlatelolco entrou num período de declínio, em razão de uma série de motivos.

Alguns setores da sociedade novo-hispana – no âmbito civil e na hierarquia da Igreja – se opunham ao funcionamento daquele colégio, alegando que ensinar aquelas disciplinas aos nativos significava correr um duplo risco: de um lado, de que os indígenas, de posse daqueles conhecimentos, se rebelassem contra os poderes instituídos; de outro lado, de que a elevação do nível de ensino se chocasse com a imaturidade daqueles estudantes nas matérias da fé, o que os levaria à apostasia¹⁵³. Além disso, a formação

¹⁵¹ A respeito do apoio dado pelas autoridades, o cronista franciscano Juan de Torquemada escreveu em sua *Monarquía Indiana* (apud RUBIO MAÑÉ, 2005, p. 268): “El virrey don Antonio de Mendoza dio orden cómo se edificase un colegio en esta parte de Tlatelolco, donde los religiosos de San Francisco tienen convento de la advocación del glorioso apóstol Santiago, para que el guardián de este convento tuviese a su cargo la administración del colegio, y no embarazase este estudio a los frailes del convento mayor. El mismo Virrey don Antonio edificó el colegio a su costa, y le dio ciertas haciendas y estancias que tenía, para que con la renta de ellas se sustentasen los colegiales indios que habían de ser enseñados, y éstos fuesen niños diez a doce años, hijos de señores o principales de los mayores pueblos o provincias de esta Nueva España, trayendo aquí dos o tres de cada cabecera o pueblo principal...”.

¹⁵² O objetivo da abertura do Imperial Colégio em Tlatelolco se assemelhava às metas educativas compartilhadas pelas ordens religiosas no ensino elementar: “Essa instituição-modelo, o Colégio de Santa Cruz de Tlatelolco, que permanece associada aos nomes de fr. Bernardino de Sahagún e fr. Andrés de Olmos, recebeu índios jovens em internatos. Ela os devolvia catequizados e relativamente hispanizados; e, quando fossem chamados a ocupar a chefia de seus grupos étnicos de origem, supunha-se que sua conversão religiosa e cultural acarretasse a de seus ‘vassalos’, como eram chamados em espanhol”. (LAFAYE, 2004, p. 605).

¹⁵³ Os opositores do Colégio levantaram também a hipótese de Tlatelolco, com seus “estudos em nível superior”, ser um “foco de heresia”. Essa sugestão apareceu após o cacique de Texcoco, Don Carlos

intelectual e espiritual dos indígenas ensejava o problema da aceitação ou não dos nativos no sacerdócio, que passava pelo debate sobre a racionalidade e a capacidade intelectual dos ameríndios. Como sabemos, no final das contas, não se criou um clero nativo¹⁵⁴.

Em 1546, Zumárraga assumiu a arquidiocese mexicana, criada naquele ano, e, a partir de então, passou a dispensar menos tempo e atenção ao Imperial Colégio. Dois anos mais tarde, o arcebispo morreu e Santa Cruz de Tlatelolco perdeu um de seus grandes entusiastas e promotores. Em 1550, Antonio de Mendoza deixou o posto de vice-rei da Nova Espanha e seguiu para o Peru: outra baixa entre os financiadores de Tlatelolco. Por força dos anos, e como um sinal de que os tempos não eram bons, Sebastián Ramírez de Fuenleal – que já não tinha influência sobre o andamento do Imperial Colégio – faleceu em 1547, no mesmo período em que o México era assolado por uma forte epidemia que dizimou milhares de nativos.

Essas circunstâncias minaram aos poucos o projeto de Santa Cruz de Tlatelolco, que, a despeito dos financiamentos enviados por Carlos V em 1548, continuou em queda livre. Diante das ofensivas de seus opositores e das dificuldades, os fundadores praticamente abandonaram o projeto¹⁵⁵. A partir de 1546, a administração do colégio foi transferida aos próprios ex-alunos, e as questões financeiras ficaram a cargo de funcionários reais. Nos anos 1550 e 1560, o Imperial Colégio enfrentou dificuldades econômicas e foi apenas uma sombra do que havia sido em sua primeira década de funcionamento. Quarenta anos após sua fundação, Tlatelolco reviveu, por breve tempo, seu “período dourado” com as atividades do franciscano Bernardino de Sahagún e seus alunos-informantes indígenas, ocasião em que ficou pronta sua monumental obra *Historia general*

Ometochtzin, ter sido condenado pela Inquisição episcopal dirigida por Juan de Zumárraga por incitar práticas heréticas. Para uma descrição do processo de Don Carlos, ver Greenleaf (1992a e 1992b).

¹⁵⁴ Para Robert Ricard (2005), boa parte dos infortúnios da evangelização do México era devida à não formação de um clero nativo. A respeito das discussões sobre a racionalidade e capacidade intelectual dos nativos, ver os trabalhos que analisaram o Debate de Valladolid, que opôs o dominicano Bartolomé de Las Casas e o jurista Juan Ginés de Sepúlveda, e, em especial, Bruit (1995), Freitas Neto (2003), Zavala (1993), Hera (1992) e Höffner (1977).

¹⁵⁵ Entre os opositores, havia membros de outras ordens religiosas, como os dominicanos, desconfiados de que a formação intelectual dos indígenas daria condições para que estes soubessem quando um clérigo era ignorante: “Los dominicos, a quienes parece aludir Sahagún al hablar de la hostilidad de ‘los otros religiosos’, en modo alguno simpatizaban con la iniciación de los nativos a estudios superiores. El provincial fray Domingo de la Cruz y fray Domingo de Betanzos, en carta al emperador, 5 de mayo de 1544, refiriéndose a la formación más científica que querían dar a los indígenas, enuncian esta aseveración contundente: ‘Ningún fruto se espera de su estudio, porque no era para predicar en largos tiempos, ni gente segura, como nuevos en la fe, a quien poderse confiar la predicación del Evangelio, ni tenían la capacidad para entender ni cierta ni rectamente las verdades de la fe’. En esta contienda indigenista, los antagonistas alegaron el peregrino argumento de que el conocimiento del latín capacitaba a los nativos para conocer a los clérigos ignorantes” (LOPETEGUI; ZUBILLAGA, 1965, p. 425).

de las cosas de la Nueva España. No entanto, nos anos 1570, a concorrência com os “requisitados” colégios da Companhia de Jesus, como vimos na parte II, e outra grande epidemia em 1576 sufocaram uma vez mais as atividades no Imperial Colégio.

Apesar dessas oscilações, o projeto de Santa Cruz de Tlatelolco rendeu frutos valiosos: vários alunos se formaram “intelectual e espiritualmente” lá, frequentando com destreza os mais refinados debates teológicos e filosóficos. Muitos dos egressos, inclusive, ensinavam os frades cuja formação era deficiente. Alguns ex-alunos ocuparam cargos civis em seus *pueblos* (FREY, 2002, p. 260; GONZALBO, 1993, p. 336). Houve intensa comunicação entre missionários e alunos indígenas, o que resultou num aprofundamento das investigações sobre a história pré-hispânica, na codificação das línguas nativas, na elaboração de livros, doutrinas e crônicas. Tlatelolco foi o principal centro cultural do México até 1553, quando a Real Universidade abriu suas portas e iniciou suas atividades acadêmicas em nível superior¹⁵⁶. Junto com os “internatos conventuais” administrados pelos mendicantes, com o Colégio San José de los Naturales e com outros estabelecimentos fundados na primeira metade do século XVI¹⁵⁷, o Imperial Colégio foi um dos pilares dos projetos missionários das ordens religiosas que participavam de todas as áreas da vida social e cultural da Nova Espanha.

As fundações jesuíticas

As anotações a respeito das iniciativas das ordens religiosas no campo educacional nos permitem sublinhar dois pontos importantes. Em primeiro lugar, a existência de projetos relativos à educação anteriores à chegada dos jesuítas. Em segundo, qual era o público-alvo daqueles projetos: os indígenas. Remarcamos isso para que, ao examinarmos as ações jesuíticas, não nos esqueçamos da existência daqueles planos de

¹⁵⁶ “La suntuosidad barroca, el boato cortesano y el rigor en el protocolo de las celebraciones, se manifestó en la vida universitaria a través de las solemnidades académicas, las ceremonias de investidura de cátedras y grados y la adopción de una rutina escolar en la que los pequeños detalles adquirieron la importancia de inflexibles normas de comportamiento. La universidad de México, como corporación de maestros y alumnos, se integró a la vida de la ciudad, estuvo presente en las manifestaciones de duelo o regocijo colectivos, organizó festejos, compartió la creencia en los milagros y el temor a las fuerzas de la naturaleza, los prejuicios contra cualquier sospecha de herejía y la tolerancia hacia las manifestaciones de corrupción administrativa. Hizo pública ostentación de su adhesión a los dogmas y de su piedad y fervor, defendió los privilegios de sus miembros y se opuso a cualquier iniciativa que significase una competencia en el terreno académico” (GONZALBO AIZPURU, 1990, p. 44-45).

¹⁵⁷ Podemos citar, a título de exemplo, o Colégio San Juan de Letrán, que acolhia os mestiços e lhes ministrava o ensino elementar, e o Colégio Nuestra Señora de la Caridad, um internato para meninas mestiças abandonadas.

ensino e, ao mesmo tempo, das diferenças entre eles e as classes ministradas pelos jesuítas. E, nesse particular, podemos visualizar a primeira diferença fundamental: os colégios da Companhia no México dedicaram-se, com certa prioridade, às populações brancas da capital – embora também se tenham fundado escolas para indígenas.

As instruções expedidas pelo Pe. Geral Borja, em 1571, eram claras quanto aos procedimentos dos padres tão logo chegassem à capital do vice-reino (MM, I, 13, p. 20-29): “Accéptese solamente por el principio un collegio en México; y aunque se offrezcan otros, pueda tractar dellos y escrivirme; mas no concluya cosa ninguna antes de consultarme”. E na sequência: “No acepte por el principio escuelas en el collegio; pero si le pareciere que conviene, avíseme; [...] Pasados los dos años, podrá, sin nueva consulta, acceptar las escuelas, si le pareciere que assi conviene para mayor servicio divino”. A recomendação do Geral sugere uma distinção que foi, por vezes, negligenciada: o termo colégio, carregando parcialmente o sentido que lhe fora atribuído no período medieval por meio da palavra *collegium*, não indicava necessariamente um centro de ensino (*las escuelas*, a que se refere Borja) ou um edifício específico (RODRÍGUEZ, 1998, p. 81-82). Embora, como afirma Victor G. Rodríguez no referido estudo, os sentidos do termo “colégio” tenham sido ampliados durante o século XVI, entre os jesuítas essa palavra não correspondia à acepção contemporânea e mais comum do termo, podendo ser aplicada apenas à residência que abrigava os padres de determinada região¹⁵⁸.

A primeira instituição jesuítica dedicada à educação no México foi o *convictorio* (uma espécie de internato) de San Pedro y San Pablo. Criado em agosto de 1573, esse internato foi muitas vezes confundido pelos historiadores com o Colégio de San Pedro y San Pablo – ou Colégio Máximo do México –, fundado apenas em 1574, após os dois anos previstos nas orientações de Francisco de Borja para que se aceitassem *escuelas* na Nova Espanha. Com efeito, o *convictorio* aberto em 1573 servia de residência a alunos internos que, além de suas atividades de formação escolar e religiosa, assistiam, a partir de 1574, às aulas públicas ministradas no Colégio do México. Tanto o internato como o

¹⁵⁸ Entre os colégios fundados até 1556, quando Inácio de Loyola morreu, pode-se dividi-los em vários tipos: “a) colegios donde residían los escolares jesuitas que asistían a las clases de una universidad: Paris (1540), Coímbra, Padua, Lovaina (1542), Colonia, Valencia (1544); b) colegios en donde profesores jesuitas enseñaban a los escolares jesuitas residentes: Gandía (1546); c) colegios en los que estudiantes externos acudían a las clases que los profesores jesuitas impartían a los escolares jesuitas residentes en ellos: Goa (1543), Gandía (1547); d) colegios dedicados especialmente a la enseñanza de alumnos no jesuitas, aunque algunos escolares jesuitas residentes en ellos acudían también a sus clases: Mesina (1548), Roma (1551). Además existían colegios equivalentes a los seminarios eclesiásticos, como el Colegio Germánico de Roma (1552), y convictorios de estudiantes seculares, como el de Viena (1553)” (O’NEILL; DOMÍNGUEZ, 2001, v. I, p. 681-683).

colégio haviam sido fundados e eram mantidos por patronos que ofereciam *becas* para a manutenção dos estudantes¹⁵⁹. O *convictorio*, por exemplo, tinha entre 30 e 50 alunos internos, ao passo que o Colégio Máximo recebeu cerca de 300 alunos externos no ano letivo de 1574-1575 (GONZALBO AIZPURU, 1990, p. 164-165). Nos anos seguintes, entre 1574 e 1576, os jesuítas inauguraram mais três *convictorios* no México (S. Bernardo, S. Gregorio e S. Miguel) – todos em terrenos próximos a suas edificações iniciais – com capacidade para acomodar aproximadamente 50 jovens cada um, além de terem fundado internatos e colégios em cidades vizinhas, como Pátzcuaro, Oaxaca, Tepotzotlán e Puebla.

Em suma, a Companhia de Jesus instalou-se num grande quarteirão na zona central do México, a poucas quadras dos conventos dos franciscanos e dos dominicanos e da região depois chamada de *el zócalo*. Na década de 1570, os jesuítas possuíam os solares doados por Alonso de Villaseca, que lhes serviam de residência; administravam os quatro *convictorios* edificados em terrenos comprados e doados por ricos patronos; e ministravam as aulas no Colégio Máximo, também mantido política e financeiramente por homens ricos e influentes que exigiam como contrapartida a possibilidade de indicar um candidato a colegial (OSORIO ROMERO, 1979, p. 19-20). Todas as instalações e atividades estavam concentradas na área central da cidade – onde era necessário apenas atravessar a rua ou caminhar alguns metros para ir de um edifício a outro – e quase que inteiramente voltadas aos jovens crioulos, à exceção do internato de San Gregorio, construído para acomodar os filhos das elites indígenas.

O Colégio Máximo foi a principal instituição educativa dos jesuítas na Nova Espanha durante os séculos XVI e XVII. Apesar das dificuldades enfrentadas no início (condições materiais precárias, biblioteca escassa, demanda maior do que a capacidade de oferta), aquele colégio teve cerca de 700 alunos em 1599 e 1000 em 1622 (ESTRADA, 1996, p. 11-44; OSORIO ROMERO, 1979, p. 124), quando habitavam o Vale do México aproximadamente 30 mil *blancos* (OSORIO ROMERO, 1979, p. 127). O orgulho dos padres pelos frutos daquela vinha, expresso invariavelmente nas cartas remetidas a Roma, só foi equiparado por ocasião da criação do Seminário de San Ildefonso, em 1588¹⁶⁰, outra

¹⁵⁹ De acordo com Georgina Flores Padilla (2001, p. 19), em 1575, o Colégio do México contava com 28 patronos, cujos recursos chegavam a 100 pesos anuais, considerados suficientes para abrir, vestir e alimentar um colegial. Os patronos participavam também do Cabildo do Colégio (que teria no máximo 30 patronos), um conselho responsável pela administração das rendas da instituição, mas que não tinha a prerrogativa de interferir na administração dos colegiais.

¹⁶⁰ Conquanto alguns autores, como Decorme (1941) e Mayagoitia (1945), afirmem que San Ildefonso foi fundado em 1583, há vários indícios para se acreditar que tal evento ocorreu em 1588. Entre esses indícios,

instituição central do projeto educativo jesuítico. San Ildefonso resultava da fusão de três dos quatro internatos (S. Bernardo, S. Gregorio e S. Miguel) da cidade e tinha como objetivo abrigar os jovens, “que por edad e ingenio son más idóneos”, pertencentes às famílias “más influyentes y destacadas de la ciudad” (GONZALBO AIZPURU, 1990, p. 259-261). Segundo a historiadora Pilar Gonzalbo Aizpuru, na obra citada, dos candidatos àquele seminário exigiam-se atas de nascimento e documentos que comprovassem a legitimidade e a “limpeza de sangue” (“atestados” fornecidos por testemunhas da comunidade de origem do jovem).

San Ildefonso iniciou suas atividades com cerca de 100 internos, que recebiam instruções diárias de filosofia, teologia e moral, além de organizarem certames literários, encenações teatrais e leituras diversas. Essa rotina não os impedia, contudo, de frequentar as classes do Colégio Máximo, onde normalmente cursavam as disciplinas de gramática, humanidades e retórica. A população estudantil daquele seminário variou bastante, chegando a 300 jovens em alguns momentos, mas reduzindo-se, outras vezes, principalmente durante o século XVII, a pouco menos de 50 estudantes (GONZALBO AIZPURU, 1990, p. 265). A importância de San Ildefonso no sistema educativo jesuítico, conforme sugerimos acima, residia em dois pontos – que não passavam necessariamente pela quantidade de internos. Em primeiro lugar, destaca-se o caráter seletivo explícito adotado desde sua fundação, de acordo com o qual se escolhiam os filhos dos “más nobles y principales” (MM, IV, 77, p. 240). Em segundo lugar, é necessário lembrar que San Ildefonso fundiu-se com o Colégio Máximo em 1618, constituindo o “Real y más Antiguo Colegio de S. Pedro y S. Pablo y S. Ildefonso de México” (PALENCIA, 1975, p. 388-389), o principal centro de ensino da Companhia de Jesus durante todo o século XVII¹⁶¹.

Organização e métodos

Os colégios jesuítas no México replicaram a estrutura de suas matrizes europeias e, sobretudo, “italianas”, adaptando-as quando se julgava necessário. O eixo

remetemos o leitor aos relatos contidos na Carta Ânua de 1588 (MM, III, 122, p. 351 e ss.) e no “Memorial del Colegio de San Ildefonso”, elaborado em 1592 (MM, IV, 77, p. 238 e ss.).

¹⁶¹ Pilar Gonzalbo Aizpuru (1990, p. 264) notou, com razão, que a “[...] anexión de San Pedro y San Pablo significó para San Ildefonso la asimilación de sus privilegios como colegio real. En consecuencia, el edificio pudo ostentar en su fachada las armas de León y Castilla y obtuvo lugar preeminente en las procesiones y actos públicos, prerrogativas honoríficas que, si no modificaron la vida material de los estudiantes, sí contribuyeron a fomentar su orgullo y a cimentar el sentimiento de superioridad que el sistema propiciaba y la sociedad aplaudía”.

organizador do funcionamento e do currículo das escolas da Companhia era o “modo parisiense-romano”, um método decorrente das experiências jesuíticas na Universidade de Paris aplicadas, durante a década de 1550, às práticas do Colégio Romano e, desde então, esquadrihadas em sucessivas “sínteses” com base nas quais se conceberam as versões da *Ratio Studiorum* nas últimas décadas do século XVI¹⁶². O historiador mexicano Ignacio Osorio Romero (1979, p. 14), com cujas ideias nos alinhamos nesse quesito, explicou tal método do seguinte modo:

Revolucionó, en este contexto, la pedagogía de las lenguas clásicas, pues adoptó el *modus parisiensis* transformándolo en el *mos romanum*. Sus principales características son: 1) divide a los estudiantes, según su edad y aprovechamiento, en *mayores, proveciores, ruditores*, etcétera, que después serían *mayores, medianos y menores*; 2) ubica a los alumnos con un solo profesor y les impide vagar de clase en clase; 3) periódicamente organiza repeticiones y discusiones públicas; 4) la docencia pierde el carácter de conferencia para dar paso a un trato directo con el alumno; 5) pone especial cuidado en que el alumno lea e imite a los autores de la época de oro de la literatura grecolatina; 6) promueve, por último, hacia el exterior, solemnes actos públicos y otras manifestaciones literarias en que el alumno y el profesor pronuncian oraciones, conferencias y recitaciones latinas alusivas a la ocasión.

As principais novidades em relação às tarefas dos mestres-escolas quinhentistas eram, indubitavelmente, a divisão dos estudantes por classes, com a possibilidade de aprovação apenas após clara demonstração de suficiência, além da ênfase na repetição dos exercícios orais e escritos, na memória e na vigilância. Devem-se realçar, também, os ecos humanistas presentes no princípio da repetição e imitação de autores greco-latinos e a mudança da posição do professor, menos ocupado em ministrar conferências e mais próximo dos alunos (GÓMEZ ROBLEDO, 1954, p. 59-60).

As orientações fundamentais do “modo parisiense-romano”, que apareciam na quarta parte das Constituições da Companhia de Jesus, foram sistematizadas diversas vezes durante a segunda metade do século XVI até a elaboração da versão final da *Ratio Studiorum* de 1599. A *Ratio* era um sistema de ensino¹⁶³, fruto de obra coletiva

¹⁶² Muito já se escreveu sobre esse tema. Para reflexões sobre as questões fundamentais dos métodos, ver O’Malley (2004), Giard (1995), Gonzalbo Aizpuru (1990), Gómez Robledo (1954), Osorio Romero (1979) e Dumortier (2006). Neste estudo, utilizamos duas versões da *Ratio*. A primeira delas, em francês, foi editada por Dominique Julia (1997). A segunda, em espanhol, foi publicada pelo jesuíta Eusebio Gil e gentilmente repassada a nós, por meio eletrônico, pela professora Antonella Romano, a quem aproveitamos para agradecer. Se for necessário citar, utilizaremos a versão em espanhol e faremos o cotejamento com a edição francesa caso haja divergências relevantes entre ambas.

¹⁶³ Por isso, alguns historiadores, como Gómez Robledo (1954), se referem àquele sistema sempre no gênero masculino (“o *Ratio*”).

(ROMANO, 2006, p. 70), que reunia um conjunto de normas decorrentes da combinação entre as instruções gerais emitidas pela cúpula da Ordem e as experiências dos colégios jesuítas espalhados pelo mundo. Essa “escritura coletiva”, para usar a expressão de Antonella Romano no referido estudo, produzida na troca de cartas entre Roma e as províncias da Companhia, regulava não apenas questões específicas sobre quais autores deveriam ser lidos e como deveriam ser lidos, mas tratava também de aspectos mais gerais. Por exemplo, os padres aceitariam nos colégios apenas alunos maiores de sete anos, que soubessem ler e escrever. Essas crianças poderiam terminar as classes de acordo com seu rendimento, com mais ou menos tempo, embora a promoção só ocorresse anualmente, após as férias de agosto (GONZALBO AIZPURU, 1990, p. 137).

As primeiras versões da *Ratio Studiorum* chegaram ao México em 1591. O texto definitivo de 1599 – que vigeu até 1832 – foi recebido pelo provincial mexicano, Pe. Francisco Váez, em 1601, e, nos cinco anos seguintes, integrou-se aos cursos oferecidos nos colégios jesuítas da Nova Espanha (MM, VI, 22, p. 400). O plano de ensino previsto naquele programa dividia a educação dos alunos externos à ordem em duas grandes etapas. A primeira, chamada de classes ou estudos inferiores, consistia na formação sólida em latinidades: três classes (ou anos, a depender do rendimento) de gramática (mínimos, médios e maiores), nos quais se privilegiavam a morfologia e a sintaxe; uma de humanidades (história, poesia, prosódia e métrica); e uma para retórica, nessa ordem. Esperava-se que os *jovencitos* dominassem, aos 12 ou 13 anos de idade, os fundamentos do latim e conhecessem os principais autores clássicos de modo a compreender os diversos aspectos da língua e das linguagens escrita e oral.

Superado o “nível inferior”, os adolescentes interessados em seguir o curso ingressavam nos estudos superiores, divididos em sete classes: três de artes, correspondentes à filosofia (lógica, física e matemática) e à filosofia moral; e quatro de teologia (teologia moral, teologia escolástica, hebraico e sagradas escrituras). A maioria daqueles que ingressaram nos colégios jesuítas limitou-se aos estudos inferiores¹⁶⁴. Outros avançaram até a formação em artes (que exigia oito anos de dedicação à vida escolar) e só a menor parte da população estudantil dos colégios jesuítas chegou à graduação em teologia ao final de 12 anos. Se quisermos medir a dimensão da influência jesuítica na

¹⁶⁴ Desde as primeiras fundações na Europa, os estudos inferiores foram os mais populares e, em muitos lugares, os únicos: “No entanto, em Messina e em outros colégios, as disciplinas tipicamente humanistas, como a gramática, a retórica e o cultivo do latim, grego e, em muitos outros lugares, o hebraico, tornaram-se a parte mais popular do currículo – ou mesmo a sua única parte” (O’MALLEY, 2004, p. 327).

formação dos jovens, podemos tomar como exemplo os impasses havidos entre a Companhia e a Universidade do México nos anos 1570 em razão da atribuição de graus acadêmicos pelos colégios, privilégio papal de que gozava o Instituto¹⁶⁵.

O ano letivo começava no dia de São Lucas, 18 de outubro, era entrecortado por um período de dez dias de férias na Páscoa e se encerrava em meados de agosto. Segundo Xavier Gómez Robledo (1954, p. 108 e ss.), um dia normal de aulas iniciava-se às 4 horas, quando os estudantes que habitavam os *convictorios* levantavam. Até as sete, quando principiava a primeira classe, eles deveriam orar, ouvir a missa e arrumar seus aposentos. Das sete às onze, os escolares se dedicavam aos estudos, interrompidos por uma missa às 10h30 e pelo horário de almoço nas duas horas posteriores¹⁶⁶. O período vespertino tinha início às 13 h, com exercícios de memória, acompanhados de preleções e disputas literárias com arguição. Por volta das 19 h, os alunos estavam dispensados para seguir a rotina de suas comunidades. Além dos dias comuns, o calendário dos colégios previa jornadas extraordinárias nas quais ocorriam as promoções de alunos, certames literários, atividades nas “academias” (grupos de estudo que se reuniam em dias vagos para examinar e adiantar matérias), declamações e encenações.

AS LATINIDADES NOS COLÉGIOS JESUÍTAS DO MÉXICO

A tradição humanista consagrou a ideia de que as letras são as artes que corrigem e aperfeiçoam a natureza. Nesse argumento, apropriado posteriormente pela Companhia de Jesus, estava implícito o pressuposto aristotélico expresso no segundo livro da *Ética a Nicômaco* (obra escrita provavelmente entre 335 e 323 a.C.) de que as virtudes

¹⁶⁵ Segundo o estudioso do “ambiente filosófico novo-hispano”, David Mayagoitia (1945, p. 183-188), os impasses podem ser inseridos na seguinte cronologia. Após a fundação do Colégio de San Pedro y San Pablo, a administração universitária enviou a Felipe II uma representação solicitando que os colégios jesuítas não fossem autorizados a conceder graus, pedido atendido pelo monarca em novembro de 1576. Notificados de tal decisão, os padres apelaram ao rei e ao papa nos anos seguintes. Em 1579, a comissão enviada pela Província Mexicana à Espanha para resolver tal pendência regressou com duas bulas (uma de Pio V, de 1571; outra de Gregório XIII, de 1578) que os autorizavam a ministrar as classes superiores no México, contanto que estas ocorressem em horários diferentes daquelas da Universidade. Diante disso, a solução encontrada pelos alunos dos colégios jesuítas foi cursar latinidades, artes e teologia em forma de seminários e depois se matricular na Universidade do México para obter os graus acadêmicos. Apesar de ter existido certa complementaridade (os colégios cobriam o vazio deixado pelo ensino universitário de latinidade, enquanto a Real Universidade graduava os jovens egressos dos colégios), a relação entre as duas instituições se tornou mais estável apenas em 1621, quando veio à luz a bula de Gregório XV que autorizava os colégios da Companhia a conferir graus acadêmicos desde que os alunos cursassem pelo menos cinco anos em escolas distantes 200 milhas da universidade mais próxima.

¹⁶⁶ Para a discriminação precisa, hora a hora, do dia num colégio jesuíta, ver também o livro de Clementina Díaz y de Ovando (1951, p. 24-27).

intelectuais e morais não surgem em nós por natureza. Aquelas nascem por meio do ensino, por isso necessitam de tempo e experiência; e estas brotam pelos hábitos. Assim, os homens adquirem as virtudes:

[...] pelo exercício, como também sucede com as artes. Com efeito, as coisas que temos de aprender antes de poder fazê-las, aprendemo-las fazendo; por exemplo, os homens tornam-se arquitetos construindo e tocadores de lira tangendo esse instrumento. Da mesma forma, tornamo-nos justos praticando atos justos, e assim com a temperança, a bravura, etc. (ARISTÓTELES, 1987, p. 27)

Como se sabe, essa concepção geral da virtude fundamentou o “projeto” de educação humanista – e notadamente o dos “humanistas do norte”, como foram denominados por Skinner (2006) os que não tinham origem na península Itálica –, assentado nos *studia humanitatis*, o programa que abrangia o ensino de gramática, retórica, história, poesia e filosofia moral baseado na tradição clássica grega e romana.

De maneira geral, acreditava-se que havia uma estreita relação entre *litterae et virtus*, e entre as palavras e aquilo que elas expressavam e representavam. Valendo-se dessa perspectiva, por exemplo, enfatizava-se a capacidade singular dos homens de falar e, pois, de se organizar em comunidade, conforme se lia na *Política* (1999), escrita por Aristóteles provavelmente entre 335 e 323 a.C., e depois no primeiro capítulo do livro I do *De regno* (2004), redigido por Tomás de Aquino entre 1265 e 1266: está na capacidade de falar a razão do poder político, já que os homens são os únicos que podem expor, por meio das palavras, o que é conveniente e inconveniente, o que é justo e injusto e, assim, expressar sua percepção do bem, do mal, da justiça e da injustiça¹⁶⁷ a fim de buscar as melhores condições para a vida em comum.

Essa mesma percepção, de matriz grega, perpassou o contexto romano – sobretudo nos textos de Cícero e Quintiliano¹⁶⁸, que foram amplamente lidos, relidos e

¹⁶⁷ No livro I da *Política* (1999, p. 146), encontramos as seguintes palavras de Aristóteles: “Por conseguinte, é evidente que o Estado é uma criação da natureza e que o homem é, por natureza, um animal político. [...] A natureza, como se afirma freqüentemente, não faz nada em vão, e o homem é o único animal que tem o dom da palavra. E mesmo que a mera voz sirva para nada mais do que uma indicação de prazer ou de dor, e seja encontrada em outros animais (uma vez que a natureza deles inclui apenas a percepção de prazer e de dor, a relação entre elas e não mais do que isso), o poder de palavra tende a expor o conveniente e o inconveniente, assim como o justo e o injusto. Essa é uma característica do ser humano, o único a ter noção do bem e do mal, da justiça e da injustiça. E é a associação de seres que têm uma opinião comum acerca desses assuntos que faz uma família ou uma cidade”.

¹⁶⁸ Em sua obra *Sobre el orador* (*De oratore*), Cícero (2002, I, 8, 32-33, p. 99-100) observou que “tan sólo en el hecho de hablar entre nosotros y ser capaces de expresar nuestras sensaciones mediante la palabra aventajamos particularmente a los animales. Por lo cual ¿quién no ha de admirar con razón esto y juzgar que en ello hay que esforzarse en particular y aventajar así a los hombres mismos en la única cosa en que los hombres aventajan a los animales? Mas para llegar a lo más importante ¿qué otra fuerza ha sido capaz, ya de

estudados entre os séculos XIV e XVI por humanistas, filósofos, teólogos, moralistas e padres – e chegou até o ambiente hispano-americano do século XVI, onde encontramos o jesuíta José de Acosta. Esse religioso reafirma o postulado da palavra como expressão da racionalidade interna na já conhecida classificação dos bárbaros em sua obra *De Procuranda Indorum Salute*, de 1576, e no quarto capítulo do sexto livro de sua *Historia Natural y Moral de las Indias*, de 1590, em que o padre faz ilações sobre a organização dos indígenas com base no domínio que os nativos tinham das letras e da escrita.

Essas observações servem menos para esboçar uma história da epistemologia ou das relações entre linguagem e pensamento, tema bastante discutido a partir da publicação de *As palavras e as coisas*, de Michel Foucault (1992a), e mais para fixar um ponto que nos parece importante: as letras, bem como seus correlatos – as linguagens escrita e falada, os impressos, a educação de maneira geral etc. –, não se dissociavam de uma dimensão política e ética. Pelo contrário, o domínio das letras, em sentido lato, permitiria ao indivíduo organizar e expressar corretamente seu pensamento e, ao mesmo tempo, corrigir seus vícios e defeitos. Desse modo, tal indivíduo poderia tanto participar da vida em comunidade (“ensinando, aprendendo, comunicando, discutindo e julgando...”) como se aprimorar internamente a fim de se tornar mais virtuoso. Como bem lembrou João A. Hansen (2006, p. 148-149), a palavra constituía uma espécie de “foro externo” que deveria refletir o “foro interno”, representado pela consciência, e simultaneamente contribuir para a boa formação deste. Havia, portanto, uma relação de complementaridade entre o binômio “*letras y virtudes*” crucial à compreensão da perspectiva educacional dos jesuítas no período abordado por esta pesquisa.

Essa relação entre ambos os termos tomou corpo de diversos modos nas penas de humanistas e tratadistas dos séculos XV e XVI. Os “espelhos de príncipe” – e especialmente aqueles produzidos por autores cristãos para enfrentar o mais famoso *speculum* da história, *O Príncipe*, escrito por Maquiavel em 1513¹⁶⁹ – desse período são exemplares nesse sentido, pois se fundamentavam na ideia de que a boa educação e o

congregar a los hombres en un solo lugar o hacerlos pasar de una vida salvaje y agreste a este tipo de vida propio de hombres en comunidad y, una vez establecidas las sociedades, diseñar las leyes, los tribunales y los procedimientos legales?”. De modo semelhante, no *De officiis* (1999, v. I, XVI, 50, p. 28), Cícero reafirma aquele princípio: “Parece, contudo, que devemos antes investigar quais princípios da natureza são próprios da comunidade e da sociedade humana. E o primeiro é o que notamos no concerto universal do gênero humano. Seu vínculo é a razão e a palavra que, ensinando, aprendendo, comunicando, discutindo e julgando conciliam entre si os homens e agrupam-nos em uma comunidade natural”.

¹⁶⁹ Podemos citar, nesse particular, o jesuíta Pedro de Ribadeneyra, cujo *Tratado de la Religión y Virtudes que debe tener el Príncipe Christiano para gobernar y conservar sus Estados*, de 1595, talvez seja o exemplo mais bem acabado de resposta às proposições de Maquiavel.

correto aconselhamento dados aos governantes eram o melhor caminho para conduzi-los à virtude e, conseqüentemente, ao bom governo de seus Estados. O próprio princípio do espelho, na esteira da parenética à maneira de Sêneca, consiste em permitir ao observador saber o que ele é, mostrando-lhe, em seguida, o que ele deveria ser (SEHELLART, 2006, p. 52). Assim, esse gênero literário articulava os elementos centrais da tradição política humanista: a educação instilava, por meio das letras, virtudes que seriam o cimento do bom governo, cujo fim era o bem público (SKINNER, 2006, p. 247 e ss.).

Além dos aconselhamentos aos príncipes, a educação destinada à nobreza, aos magistrados e às demais camadas da sociedade era considerada essencial à boa governança de uma república. Tratadistas como Juan Luis de Vives e Erasmo insistiram nos benefícios da educação das crianças e dos jovens, partilhando da mesma lógica dos “espelhos” quanto à relação entre educação, letras e virtudes (traduzidas, muitas vezes, nos “bons modos”). No universo católico e reformado do final do século XVI, o jesuíta espanhol Juan de Mariana, em seu tratado *Del Rey y de la Institución Real*, de 1599, repercutia essas ideias e se perguntava acerca da formação infantil:

¿No hemos de poder esperar que con una educación rígida han de corregirse [las malas inclinaciones] y hasta cambiarse en virtudes? El hierro con el frecuente roce se desgasta y muda el orín en esplendor y en brillo; los cayados de los pastores, rectos por su naturaleza, toman una forma curva merced á los esfuerzos del arte; ¿qué importa que no podamos reformar por completo un carácter, con tal que podamos con la educación atenuar y corregir sus vicios? (MARIANA, 1854, livro II, 1, p. 497)

Letras, virtudes e bom governo

Se a noção de bom governo partilhada no universo hispano-americano do século XVI pressupunha, segundo notamos no capítulo anterior, a ação justa (e, pois, virtuosa) por parte dos monarcas e dos demais corpos que integravam o Estado em busca do bem comum, e se a educação literária era uma das formas de atenuar e corrigir os vícios, devemos examinar como as letras e a ideia de boa governança se vinculavam na percepção dos jesuítas “mexicanos”. Isto é, em que medida a inauguração das *clases inferiores* nos colégios da Companhia poderia contribuir para a conformação e a disseminação de costumes, valores e práticas que ordenassem a sociedade civil.

A resposta mais imediata, cujo cerne analisaremos na parte IV, seria a de que a educação ministrada pelos jesuítas teria franqueado aos egressos as fileiras da burocracia no vice-reinado, significando, portanto, a criação de uma elite letrada responsável pela administração pública. Essa resposta tem o mérito inegável de sublinhar um elemento importante – o ingresso de ex-alunos dos colégios jesuítas nas instituições responsáveis pela administração civil –, mas, parece-nos, padece de um defeito: ela toma parte dos resultados finais como ponto de partida para analisar todo o processo. Por outras palavras, supor que a fundação dos colégios se justificava apenas pela formação da elite dirigente é considerar que o ingresso nas escolas garantia uma colocação nas instituições de poder, quando seria mais prudente pensá-lo como uma possibilidade para tal acesso¹⁷⁰. Com efeito, optamos por analisar os vínculos entre o sistema educativo e a noção de bom governo com base na organização geral dos estudos (sobretudo os inferiores) e em seus significados para a juventude mexicana dos séculos XVI e XVII, antes mesmo de verificar se os egressos ocuparam ou não os altos postos do governo do vice-reino.

As matérias que integravam o currículo jesuíta para os estudos inferiores eram um desdobramento dos *studia humanitatis*, com alguns ajustes¹⁷¹. Enquanto estes contemplavam a gramática, a retórica, a história, a poesia e a filosofia moral, o plano da Companhia deixava a filosofia moral para o âmbito das classes superiores – assim como a lógica, a parte do *trivium* medieval não contemplada naquela etapa –, reunindo as demais matérias em três núcleos: gramática, humanidades (poética e história) e retórica. Não se tratava de desvalorizar a lógica ou a filosofia moral, mas apenas de postergar seu ensino (agrupado nos cursos de artes) para a ocasião em que os jovens dominassem as *litterae*. Antes mesmo da sistematização da *Ratio Studiorum*, as Constituições da Ordem enfatizavam que era “de muito proveito os estudos humanísticos de várias línguas, a lógica, a filosofia natural e moral, a metafísica, a teologia escolástica e positiva, e a

¹⁷⁰ Essa objeção a respeito da educação como possibilidade e não como garantia de acesso aos postos burocráticos do vice-reino se baseia na interpretação da historiadora Elsa Cecilia Frost (1986), que chamou a atenção para o fato de que os jovens estudantes dos colégios jesuítas foram educados para “las más altas responsabilidades” (as decisões de governo), as quais nunca chegaram a ter, pois elas se reservavam quase sempre aos *guachupines*.

¹⁷¹ Tratava-se mesmo de uma apropriação jesuítica das premissas humanistas, e não de uma simples absorção. Nesse quesito, alinhamo-nos à solução proposta por Ignacio Osorio Romero a respeito do ensino jesuítico (1979, p. 14): “Su enseñanza, por otra parte, estaba íntimamente enraizada en el espíritu del Renacimiento. El humanismo, ciertamente, fue su característica; un humanismo discutible, si se quiere; despojado de su ‘espíritu mundano’; de marcado sabor eclesiástico-señorial; saturado de espíritu romano-católico; pero que hunde sus raíces en la antigüedad grecolatina, cuyas letras mantuvo vivas desde la mitad del siglo XVI hasta fines del siglo XVIII ejerciendo así una grande y profunda influencia en la cultura moderna”.

Sagrada Escritura” (COMPANHIA DE JESUS, 2004, IV, 5, 1, p. 125). Mais adiante, aquele texto remarcava:

Tendo em vista que os nossos colégios não devem ajudar a instruir-se nas letras e nos bons costumes só os próprios escolásticos, mas também os de fora, onde convenientemente se puder fazer instituem-se aulas públicas ao menos de estudos humanísticos, e mesmo de estudos superiores, conforme as possibilidades que houver nas regiões onde se encontram tais colégios [...]. (COMPANHIA DE JESUS, 2004, IV, 7, 1, p. 131)

Três aspectos são importantes nesse trecho, porque influenciam significativamente as práticas da Ordem no México. Em primeiro lugar, a aproximação das letras com os bons costumes, o que se tornou praticamente uma tópica na correspondência entre Roma e a América; em seguida, a ênfase na formação dos “de fora”, os alunos externos, como foram chamados na documentação jesuítica da Província Mexicana; por fim, a orientação para que se instituíssem **ao menos** as aulas públicas de estudos humanísticos, a pedra angular de todo o edifício. Essas normas gerais, que poderiam e deveriam ser adaptadas às diferentes regiões, regulamentaram a fundação e a organização dos estudos inferiores no México. O primeiro responsável pela composição do curso de latinidades foi o padre italiano Vicente Lanuchi, que chegara àquela província em setembro de 1574. As aulas de gramática ficaram a cargo do Pe. Francisco Sánchez e de outros quatro irmãos, enquanto o próprio Lanuchi se encarregou das leituras de retórica até 1579, quando retornou à Europa (OSORIO ROMERO, 1979, p. 20)¹⁷².

O trabalho de organização iniciado por Lanuchi e pelos primeiros leitores de latinidades continuou nos anos 1580 sob a coordenação do padre Bernardino de Llanos, um dos mais eminentes compositores desse período¹⁷³. Até a sistematização dos estudos nos anos 1590, o método de ensino na Província Mexicana respondia, pelo menos parcialmente, às instruções gerais das Constituições e às orientações expedidas em Roma: cuidar das letras e virtudes e atender aos de fora¹⁷⁴ **ao menos** com as classes de humanidades. Parcialmente, porque houve dificuldades relativas à uniformização das

¹⁷² Há divergências quanto aos fatores que motivaram o precoce retorno de Lanuchi após cinco anos de trabalhos no México. Pode-se admitir a hipótese das dificuldades iniciais (falta de material, problemas de saúde) ou mesmo aquela perscrutada por Xavier Gómez Robledo (1954, p. 87-88), de que as discordâncias entre o leitor de retórica e o Geral Everardo Mercuriano quanto ao uso de textos de autores pagãos no ensino de latinidade haviam encurtado a passagem de Lanuchi pela Nova Espanha.

¹⁷³ Veja-se, por exemplo, seu *Diálogo en la visita de los inquisidores, representado en el Colegio de San Ildelfonso (siglo XVI), y otros poemas inéditos* (1982). Para uma análise do teatro mexicano e, em especial, das éclogas do Pe. Bernardino, ver Karnal (1998, p. 119 e ss.).

¹⁷⁴ Segundo nos informa a historiadora Pilar Gonzalbo Aizpuru (1990, p. 164-165), havia 300 alunos externos no Colégio de S. Pedro y S. Pablo frequentando as aulas de gramática no ano letivo de 1575-1576. No século XVII, conforme a mesma autora, esse número se aproximou de 1000.

práticas de ensino, à saúde dos professores e à escassez de livros, gerando muitas vezes críticas entre os próprios padres acerca da qualidade das aulas (OSORIO ROMERO, 1979, p. 45-46). Contudo, um aspecto parecia certo: a necessidade das letras e virtudes, uma vinculada à outra.

Durante a Primeira Congregação Provincial, em 1577, o tema veio à tona algumas vezes e, em especial, nos debates sobre a fundação de um colégio em Michoacán. Primeiramente, o provincial Pedro Sánchez questionou se tal medida “convernía a el servicio de N. Señor y bien común desta república” – pergunta para a qual já se sabia a resposta – e depois propôs que a Companhia de Jesus tomasse como modelo o Colégio Romano no que se referia à administração e ao regime. A solução encontrada foi a seguinte:

[...] pero porque [os escolares] no se sujetan tan bien como desea, ni tienen tanta industria, pareció a la congregación que, si en cada collegio biviese algún Padre con algunos Hermanos, sería el fructo sin comparación maior, así spiritual, letras y moral, como en policía y buen gobierno. (MM, I, 112, p. 307)

Esse trecho é representativo do modo como se concebia a atuação da Ordem nos colégios estabelecidos nas cidades. Na mesma formulação, o redator da ata, o Pe. Pedro Morales, dispôs os termos “bem comum”, “república”, “letras”, “moral”, “policia” e “bom governo” – e tudo isso associado aos frutos *sin comparación* do ensino de letras e da presença de alguns padres ao lado dos estudantes. Na sequência, Morales arrematou o argumento: “que tener los Nuestros a estos estudiantes en custodia y regimiento y ocuparlos en letras y virtudes [...] se evitarían infinitos peccados que en tierra tan aparejada como esta se suele hazer desde la niñez, desde la qual les enseñaría a bivar christianamente y en mucha virtud” (MM, I, 112, p. 308).

Nas *Constituciones del Colegio de S. Pedro y S. Pablo*, de 1582, encontramos disposições semelhantes. Naquele documento, escrito provavelmente pelo reitor Pedro Díaz, enfatizava-se que muitos proveitos eram esperados do Colégio do México, como a formação de ministros para os serviços da Igreja e para os ofícios espirituais e temporais. Além disso,

[...] la república [era] mucho honrada y servida con la tal obra, pues le crían hijos doctos y virtuosos, y es cosa cierta que no ay mayor riqueza en una república, que aver muchas y doctas y buenas personas, aunque todo lo demás faltase; y por el contrario, no ay mayor pobreza en una república que aver falta de tales personas, aunque tenga gran riqueza y prosperidad. (MM, II, 45, p. 112)

Esse fragmento é lapidar porque evidencia a percepção que se tinha das razões que justificavam a criação dos colégios e das escolas. A ordem era a seguinte: educar os *hijos* significava torná-los *doctos y virtuosos* e, pois, personas *doctas y buenas*, fundamento de uma boa república, que seria rica – não em termos financeiros, resta claro, mas moral e politicamente. A ordem invertida também era verdadeira, segundo as *Constituciones*: a maior “pobreza” de uma república era não dispor de pessoas *doctas* (do latim *doctus*, participio passado do verbo *docere*) e virtuosas, ainda que houvesse riqueza e prosperidade. Indivíduos virtuosos, bons e justos constituíam a base de uma república, de uma sociedade civil. Por si só, nem mesmo a educação seria suficiente se seu *télos* não fosse promover virtudes.

Em 8 de abril de 1596, o Pe. Geral Claudio Aquaviva escreveu ao reitor do Colégio do México, Diego García, para orientá-lo quanto ao que se esperava do cultivo das virtudes entre os jovens. Segundo o remetente, “Mucho encargo a V. R. el exacto cuydado de esa juventud y que, en primer lugar, cuyde de sacarlos muy virtuosos y sólidos; poque éstos, con pocas letras, harán mucha hacienda; y muchas letras sin santidad, harán nada o poco” (MM, VI, 5, p. 92). Novamente se estabelecem os devidos pesos: as letras eram importantes à medida que conduzissem à virtude; sem esta, aquelas não teriam efeito, ao passo que uma pessoa virtuosa, com poucas letras, *hará mucha hacienda*. Não se tratava de desprezo pela educação literária¹⁷⁵, mas sim de uma exortação para que seus irmãos não esquecessem a finalidade dos colégios e da missão jesuítica como um todo.

O texto definitivo da *Ratio Studiorum* de 1599 consolidou a relação entre letras e virtudes na esfera das classes inferiores, reverberando as posições acima comentadas. No primeiro item das “Regras do prefeito de estudos inferiores”, dedicado à finalidade, há a seguinte orientação: “Entienda el Prefecto que ha sido elegido para ayudar al Rector con todo empeño en el gobierno y dirección de nuestras escuelas, de modo que los que las frecuentan aprovechen **no menos en la rectitud de vida que en las bellas artes**” (COMPANHIA DE JESUS, 1992, p. 49, grifo nosso). Mais adiante, nas “Regras comuns para os professores das classes inferiores”, lemos que:

¹⁷⁵ Em outras ocasiões, como na missiva que endereçou ao provincial Antonio de Mendoza, o próprio Aquaviva ressaltou a necessidade de se prover a “arma das letras” aos estudantes mexicanos: “El tiempo que los nuestros atienden en los collegios a sus studios, es muy necesario, conforme al orden de nuestras constituciones, y lo que la experiencia ha mostrado, aplicallos, deveras, a que salgan con esta arma de las letras, tan necesaria” (MM, II, 100, p. 270-280). É possível encontrar desdobramentos do par *litterae et virtus* nas *Ânuas*, nas quais se realça, frequentemente, que a finalidade do ensino jesuítico relacionava-se ao amor à virtude e às letras. Para tanto, ver as *Ânuas* de 1598 (MM, VI, 219, p. 609), 1599 (MM, VII, 13, p. 142) e do biênio 1600-1601 (MM, VII, 110, p. 611).

A los adolescentes que han sido confiados a la educación de la Compañía, fórmelos el profesor de modo que, juntamente con las letras, vayan aprendiendo también las costumbres dignas de un cristiano. Dirija, pues, su especial intención, tanto en las clases cuando se ofreciere ocasión como fuera de ellas, a preparar las tiernas mentes de los adolescentes para el servicio y amor de Dios y de las virtudes, con que se le debe agradar. Observe empero principalmente lo que sigue. (COMPANHIA DE JESUS, 1992, p. 63)

O cuidado com a “formação cristã”, resta claro, não era exclusividade dos prefeitos e professores dos estudos inferiores¹⁷⁶. Todavia, a estrutura do plano de ensino jesuítico lhes relegava o princípio dessa missão, pois se tratava do início daquela formação, ou, em muitos casos, da única formação (em letras e virtudes) que aqueles jovens receberiam, considerando que vários deles não seguiam para o curso de filosofia e teologia. Nesse sentido, junto com as preleções, leituras, repetições e exercícios de memória, o professor deveria estar atento aos momentos de missas, orações, catequeses, devoções, exortações públicas e privadas, confissões e intercessões (COMPANHIA DE JESUS, 1992, p. 63-64). Essa observação atenta, somada ao ensino de gramática, humanidades e retórica, contribuiria para a gênese do bom cristão, fundamento de uma república “rica”.

A centralidade dos estudos inferiores

Como temos argumentado ao longo deste capítulo, o influxo da educação jesuítica na conformação do bom governo deve ser buscado, antes de tudo, na concepção que se tinha do plano de estudos – herdeira das tradições escolásticas e humanistas – implementado pelos padres nos colégios mexicanos. Isto é, ao almejar a formação de “bons cristãos”, os jesuítas contribuía para a criação de certo ordenamento da sociedade civil pautado na disseminação, entre os alunos, de normas morais, valores e práticas – todos associados ao universo cristão-católico do final do século XVI. Nesse prisma, antes mesmo de o jovem estudante concluir seus estudos e, letrado, buscar as possibilidades de ascensão social por meio de carreiras na burocracia ou na esfera eclesiástica, e assim ocupar postos de “elite”, ele se submetia à formação em “letras e virtudes”. Nessa formação, acreditamos,

¹⁷⁶ Conforme notou João Adolfo Hansen (2010, p. 25), o lema da *Ratio Studiorum* de 1599, como um todo, era que a educação deveria “tornar mais homem”. Isto é: “deve dar conta das três faculdades que, segundo a filosofia escolástica, definem a pessoa humana: a memória, a vontade e a inteligência. Ao fazê-lo, deve ensinar-lhes o autocontrole, visando a harmonia dos apetites individuais e a amizade do restante do corpo político do Estado”.

residem alguns dos elementos cruciais à compreensão da influência jesuítica nas cidades americanas, de modo geral, e no México, em particular.

Sabemos que o público dos colégios da Companhia na capital do vice-reino durante o período colonial foi formado majoritariamente por jovens crioulos provenientes de famílias ricas e influentes do México e de cidades vizinhas (GONZALBO AIZPURU, 1990, p. 143). Embora não houvesse nenhuma orientação na *Ratio* especificando o alvo dos jesuítas, as condições que envolveram a instalação da Ordem na Nova Espanha¹⁷⁷ favoreceram tal público. Além disso, as próprias regras que presidiam a fundação de colégios sugeriam a aproximação entre a educação oferecida pelos padres e os setores mais abastados da sociedade, já que, para fundar um colégio, era necessário haver patrono e *vecinos* dispostos a colaborar com *becas*, para as quais eles indicavam candidatos¹⁷⁸. Os jovens indígenas, escravos ou dos setores pobres da população branca estiveram quase sempre impossibilitados de ingressar no Colégio Máximo¹⁷⁹. Do mesmo modo, sabemos que, do “currículo” previsto pela *Ratio*, dividido em dois “níveis” (inferior e superior), predominou o ensino das classes inferiores no colégio mexicano da Companhia de Jesus. Conforme lembrou Ignacio Osorio Romero (1979, p. 124), mais de 800 jovens seculares frequentaram as aulas no México, dos quais a maioria vestia *becas azules*, destinadas aos estudantes de latim e retórica. De modo semelhante, Pilar Gonzalbo Aizpuru (1990, p. 202-203) enfatizou que, ao longo do século XVII, o “colegio máximo de San Pedro y San Pablo, exponente de la alta intelectualidad de toda la provincia, se dedicó, como venía haciendo desde su fundación, a las humanidades; sus alumnos dominaron las técnicas de la retórica y de la poética”.

É importante notarmos, portanto, a centralidade adquirida pelo ensino de latim e humanidades no colégio mexicano, fosse porque, invariavelmente, a maioria dos jovens crioulos se limitava a essa etapa, fosse porque, sem aqueles conhecimentos, os estudantes

¹⁷⁷ Ver a parte II deste estudo.

¹⁷⁸ Da perspectiva de Javier Burrieza Sánchez (2004, p. 108-109): “Transformaban los jesuitas el ámbito geográfico al que llegaban pero no en un sentido social. De hecho, sabemos que siempre la fundación de estas casas suponía las alianzas con ciertas elites, que no solamente los llamaban o los introducían, sino que también dotaban a los colegios económicamente. No fueron revolucionarios socialmente, insistimos, pero ayudaron a la promoción personal y social a través de la educación”.

¹⁷⁹ A criação de um colégio exclusivo para índios, para além do internato de San Gregorio, no México, gerou debates internos na Companhia de Jesus. De acordo com Magdalena Chocano Mena (2000b, p. 73 e ss.), o primeiro provincial, Pe. Pedro Sánchez, defendeu a criação de escolas para nativos, mas recebeu instruções apenas para permitir a abertura de escolas de “primeiras letras” nas residências até que estas tivessem resultados satisfatórios que justificassem a criação de colégios com currículo semelhante ao de S. Pedro y S. Pablo. Mesmo com a mediação de homens influentes na Nova Espanha, como o vice-rei Luis de Velasco, *el hijo*, não houve consenso sobre a fundação daqueles colégios no México.

não poderiam avançar para os cursos de artes e teologia. A relevância dessa observação está na compreensão que se tinha – de modo geral nas Constituições da Companhia e, depois, de maneira sistematizada na *Ratio Studiorum* – dos significados do ensino de gramática, retórica e humanidades entre os séculos XVI e XVII. Com efeito, as classes de latinidades abriam pelo menos dois caminhos aos jovens: um, ligado à vida eclesiástica, à pregação e à oratória sacra; o outro, relativo à vida pública e à participação na administração civil. Ambos, contudo, fundamentavam-se na expressão *ratio et oratio*: era necessário pensar e falar bem, condição a que se poderia chegar por meio dos estudos inferiores. Para corroborar a hipótese com a qual iniciamos este capítulo – que sugere *los estudios inferiores* como o cerne da relação entre a educação jesuítica e o bom governo no México –, interessa-nos examinar, sobretudo, o segundo caminho franqueado pelo ensino de latinidade: o acesso à vida pública¹⁸⁰. Que laços uniam as lições de gramática, poesia e retórica (as letras) à participação na vida civil e, por conseguinte, à conformação do bom governo (resultado do cultivo das virtudes)?

Da herança humanista apropriada pelos jesuítas na organização de seus métodos de ensino, alguns aspectos nos ajudam a responder àquela questão. Inicialmente, cabe sublinhar a relevância atribuída ao ensino de gramática, considerada o meio para a imersão e o domínio do latim (e, em alguns casos, do grego), cujos propósitos eram os estudos bíblicos e o conhecimento dos autores clássicos da tradição greco-latina. Não custa lembrar, a título de exemplo, a concepção expressa pelo sevilhano Antonio de Nebrija, cuja obra foi utilizada nos colégios jesuítas do México, para quem “a gramática é a arte ou ciência responsável pelo estudo da palavra enquanto signo que estabelece congruências, analogias, entre a racionalidade humana e o mundo real” (CORDEIRO, 2008, p. 120). E, à medida que permitia esmiuçar os signos e os elementos da fala que poderiam representar a racionalidade no mundo exterior, a *ars grammatica* possibilitava a congruência adequada entre pensar e falar bem.

A despeito das dificuldades enfrentadas pelos colégios mexicanos, principalmente com a escassez de livros nas bibliotecas durante as primeiras décadas, os jovens crioulos tiveram acesso a várias gramáticas e obras de referência. Segundo Ignacio Osorio Romero (1980, p. 24-25), saltavam à vista a ausência de textos medievais e a presença de gramáticas clássicas anotadas por autores como Erasmo ou Luis de Vives. Os humanistas europeus, cujo aprendizado ocorrera com as gramáticas medievais, optaram por

¹⁸⁰ Para uma boa análise sobre a oratória sacra, ver Chinchilla Pawling (2004).

escrever novos textos que superassem o material utilizado em suas formações, considerado “formal e abstrato” (BIGNOTTO, 2001, p. 153). Ainda de acordo com Osorio Romero, quatro gramáticas “formaram escola” entre os séculos XV e XVI: a de Lorenzo de Valla, a de Antonio de Nebrija, a de Juan van Spauteren, conhecido como o “Despauterio”, e a do jesuíta português Manuel Álvarez. Destas, as gramáticas de Nebrija¹⁸¹ e Álvarez¹⁸² (cuja primeira impressão “mexicana” resultara dos esforços do Pe. Lanuchi, nos anos 1570) tiveram grande circulação entre os alunos dos colégios novo-hispânicos. O texto *Elegantia latinae linguae*, escrito por Valla entre 1435 e 1444, e as obras “pedagógicas” de Erasmo e Vives também chegaram ao México (OSORIO ROMERO, 1980, p. 25 e ss.).

Os métodos de ensino de gramática no Colégio Máximo seguiram, quase sempre, à risca as orientações organizadas na *Ratio Studiorum*, mantendo a divisão básica do curso em três graus: as classes ínfimas, médias e supremas¹⁸³. Nesses níveis, os adolescentes aprenderiam os fundamentos sintáticos, as oito partes da oração¹⁸⁴, as construções figuradas e a métrica. Entre as lições, e muitas vezes durante as refeições, os “gramáticos” repetiam “de memória” os conteúdos aprendidos e compunham diálogos em prosa e élogos em verso latino para serem lidos em público e corrigidos (OSORIO ROMERO, 1979, p. 26). Esses exercícios evidenciavam a importância atribuída à imitação, “método humanista por excelência” (GÓMEZ ROBLEDO, 1954, p. 17), já que o parâmetro de correção das lições era dado pelas obras utilizadas ao longo dos cinco anos dos estudos inferiores. Para os estudos de gramática e de seu complemento, as humanidades, os autores latinos mais lidos no México foram Cícero, Virgílio, Ovídio, Caio César, Terêncio e Salústio (OSORIO ROMERO, 1980, p. 63). Entre os gregos,

¹⁸¹ Em 1602, o rei Felipe III concedeu licença e privilégio para que o bisneto de Antonio de Nebrija, D. Agustín, imprimisse e vendesse aquela gramática por dez anos, evento saudado pelo provincial Francisco Váez, que recebera a *Arte* de Nebrija (MM, VII, 110, p. 597).

¹⁸² A gramática do Pe. Manuel Álvarez era utilizada desde os primeiros anos após a fundação do Colégio de S. Pedro y S. Pablo e sua obrigatoriedade era realçada com frequência nas cartas e orientações expedidas em Roma, como se pode notar nas *Ordenaciones* de janeiro de 1592 (MM, IV, 72, p. 211). Na *Ratio* de 1599, definiu-se com clareza que o texto do Pe. Álvarez deveria ser usado sempre, a não ser nas situações em que ele parecesse ser exigente demais. Nesse caso, os provinciais poderiam adotar a Gramática romana ou compor uma obra específica para tal público.

¹⁸³ Na Ânuia referente a 1604, o provincial mexicano, Pe. Ildefonso de Castro, refere-se a essa divisão e aos cuidados do *maestro* de retórica, Pe. Bernardino Llanos: “Los estudios menores se han adelantado, de nuevo, con tres libros de mucha variedad y erudición, que el padre maestro de retórica sacó a luz para provecho y commodidad de todos los estudios de latinidad y retórica, en que se recogieron diversos autores, en el primer cuerpo, preceptos curiosos y eruditos de que había falta. En el segundo, autores de prosa, los más clásicos y, en el tercero, autores así mesmo de poesía que, fuera de ser acomodados para la letura de nuestros estudios, conforme al libro de Ratione Studiorum, han sido generalmente bien resevidos de la gente erudita y docta” (MM, VIII, 151, p. 513-514).

¹⁸⁴ A saber: substantivo, pronome, verbo, particípio, advérbio, preposição, conjunção e interjeição.

destacaram-se os textos de Homero, Platão e Tucídides (GÓMEZ ROBLEDO, 1954, p. 103-104), embora essas obras tenham circulado com menor vigor.

Independentemente do tema abordado por cada autor utilizado no Colégio Máximo, o objetivo de fundo dos cursos de gramática e humanidades era fornecer modelos clássicos que pudessem ser “imitados” pelos estudantes¹⁸⁵. O princípio da imitação, com esse sentido, mobilizava a ideia de que o aperfeiçoamento nas letras humanas – evidenciado pela capacidade de escrever e falar bem – expressava a correção do pensamento e contribuía para o aprimoramento dos hábitos e, conseqüentemente, para a formação moral dos jovens – fim último da educação jesuítica, segundo notamos mais acima. É nessa perspectiva que devemos entender a classe de humanidades, cujos métodos se assemelhavam aos das aulas de gramática. Ela constituía uma espécie de transição entre o conhecimento teórico e gramatical e sua aplicação prática com a *ars rhetorica*. Nesse nível, conforme instruía a *Ratio Studiorum*, os estudantes iniciavam-se nos rudimentos da eloquência com base em três eixos: o conhecimento da língua (enriquecimento do vocabulário), a aquisição de “moderada” erudição e a introdução à retórica por meio das obras de historiadores, poetas e oradores.

É interessante notar como esse plano de imersão na língua durante os quatro primeiros anos era atravessado por elementos de filosofia moral – que, como vimos, seria estudada mais adiante no curso de artes, estruturado com base na filosofia aristotélica – e, notadamente, por aqueles apresentados no *Dos deveres*, escrito em 44 a.C. por Cícero, leitura constante no Colégio Máximo do México. Nas “Regras do professor de humanidades”, previa-se: “Para el conocimiento de la lengua, que se basa principalmente en la propiedad y riqueza de vocabulario, explíquese en las prelecciones diarias Cicerón solo de los oradores, y por lo general los libros que tratan de filosofía moral” (COMPANHIA DE JESUS, 1992, p. 77). No México, onde se usava o *De officiis* ainda nas *clases inferiores*, os livreiros importaram 26 exemplares daquela obra em 1576 e, oito anos mais tarde, outros 19 volumes (OSORIO ROMERO, 1980, p. 61). Considerando-se o apreço devotado pelos jesuítas à narrativa ciceroniana, é bem provável que esses exemplares tenham se multiplicado ao longo do século XVII.

¹⁸⁵ O princípio da imitação (*imitatio*), cuja gênese remetia ao universo humanista italiano dos séculos XIV e XV, não significava uma “cópia fiel”, mas inspiração com base no conhecimento aprofundado dos métodos, dos recursos e das técnicas dos autores clássicos. É por isso que se afirmava, por exemplo, que a composição elaborada pelos estudantes era uma “versão” (DÍAZ Y OVANDO, 1951, p. 16). Para uma reflexão sobre a *imitatio*, ver Cavalcante (2002, p. 12-14).

A presença do tratado *Dos deveres* no México não se justificava apenas por seu estilo eloquente, característica acentuada em outras obras de Cícero mais voltadas à oratória, como o *De oratore* (redigido em 55 a.C.). A particularidade daquele texto residia especificamente na evocação da “vida ativa” e do “homem cívico”, cumpridor de certos “deveres”, entre os quais o de pôr suas virtudes (sabedoria, justiça, coragem e moderação¹⁸⁶) a serviço da vida pública e da administração da cidade. No livro I, em *De officiis*, Cícero advertia quanto à relação entre ócio e negócio desde a perspectiva política:

Muitos há e houve que, buscando a serenidade de que falo, retiraram-se dos negócios públicos e refugiaram-se no ócio. [...] Esses acalentaram o mesmo propósito que os reis: não carecer de nada, não obedecer a ninguém e gozar de completa liberdade, isto é, viver como se queira. Semelhante atitude é própria tanto dos que cobiçam o poder quanto dos que, como eu disse, se entregam ao ócio; uns se julgam capazes de alcançar essa tranqüilidade se possuírem riquezas, outros se contentam não só com o seu, mas com o seu pouco. Não desprezemos a decisão de nenhum deles, mas reconheçamos que a vida dos ociosos é mais fácil, mais segura e menos molesta aos outros. **Quanto aos que se adaptaram ao serviço da comunidade política e à realização de grandes tarefas, sem dúvida sua existência é mais frutífera para o gênero humano, como também mais propícia à fama e à grandeza.** (CÍCERO, 1999, I, XX-XXI, 69-70, p. 36-37, grifo nosso)

Como se observa, tratava-se da construção de uma “imagem positiva da cidadania” (SKINNER, 1999b, p. 104), alicerçada na correlação entre o domínio das letras – que permitiria a participação na *res publica* por meio da deliberação – e o cultivo das virtudes. A *vita activa* ciceroniana adequava-se tanto à abordagem dos humanistas, de modo geral, como à dos jesuítas, que haviam descartado o modelo medieval da *vita contemplativa* adotado por outras ordens religiosas.

A discussão moral e política a respeito dos cidadãos romanos, empreendida no texto *Dos deveres*, ressoava duplamente nos estudos inferiores aplicados aos colegiais mexicanos. Estudava-se o estilo – acentuando a construção e a argumentação, em prosa, presentes na obra – e também se disseminavam os preceitos morais ciceronianos – pautados na noção da participação pública como “dever-ser” dos membros de uma comunidade política. Nesse sentido, o emprego daquele tratado durante as classes de gramática e humanidades servia como um tipo de preparação dos jovens para o último ano

¹⁸⁶ “Mas tudo o que é honesto nasce de uma de quatro partes. Com efeito, consiste ou no discernimento e na apreensão do verdadeiro, ou na manutenção da sociedade dos homens, e, atribuindo-se a cada um o que é seu, na fé dos contratos, ou na grandeza e resistência do ânimo elevado e invencível, ou na ordem e medida de todas as coisas feitas e ditas, nas quais se encontram a modéstia e a temperança” (CÍCERO, 1999, I, V, 15, p. 11).

dos estudos inferiores dedicado à retórica, que, sob nosso ponto de vista, constituía o ponto culminante daquela etapa da educação dos adolescentes na medida em que os formava visando às atividades públicas ligadas ao governo da cidade.

Conforme previa a *Ratio Studiorum*, as lições de retórica dividiam-se em três grandes temas: preceitos de oratória, estilo e erudição. Na primeira etapa, a *Retórica* de Aristóteles (e, por vezes, a *Poética*) e os “livros retóricos”¹⁸⁷ de Cícero eram os textos básicos. Quanto ao estilo, recomendava-se “casi exclusivamente” a leitura de Cícero, ao passo que a erudição se alcançaria com as obras de historiadores e poetas, responsáveis por comunicar costumes e testemunhos dos povos em qualquer ramo do saber (COMPANHIA DE JESUS, 1992, p. 71). No Colégio Máximo, outros dois autores foram estudados: Quintiliano, e sua *Institutio oratoria* (publicada por volta do ano de 95), e o jesuíta espanhol Cipriano Suárez, com a *Arte rhetorica*, de 1562, na qual passava em revista os fundamentos dos textos de Aristóteles, Cícero e Quintiliano, transformando-se num importante manual¹⁸⁸ (OSORIO ROMERO, 1980, p. 61).

Os métodos que constituíam as aulas de retórica seguiam basicamente os mesmos critérios daqueles das classes de gramática e humanidades. Alternavam-se as preleções¹⁸⁹ (sobre os preceitos e o estilo), as composições dos alunos (traduções do grego para o latim, “imitações” de grandes oradores e poetas, descrições) e as correções, intercaladas por exercícios de memória e por análises, comparações e decomposições de discursos, argumentos e preceitos. Aos sábados, a cada 15 dias, havia declamações privadas e, mensalmente, apresentações públicas: ações dramáticas, diálogos, élogos (COMPANHIA DE JESUS, 1992, p. 71 e ss.).

Ao passo que as classes de gramática privilegiavam a imersão e o domínio da língua latina, permeada, como vimos, por preceitos morais extraídos de textos clássicos da antiguidade, o ensino de retórica sugeria uma “prática da língua”. Com efeito, os sentidos

¹⁸⁷ Além dos clássicos *De oratore*, *De inventione* e dos discursos, a anônima *Retorica ad Herennium* (2005) – atribuída a Cícero até o século XV – também foi utilizada nos colégios jesuítas (CHICHILLA PAWLING; MENDIOLA MEJÍA, 2006, p. 41). Nas referências bibliográficas, a *Retórica a Herênio* está listada entre as obras de Cícero, conforme a edição brasileira que estamos usando, embora seu autor seja anônimo.

¹⁸⁸ Sobre esse tipo de manual nos colégios mexicanos: “En estas antologías impresas se mezclaban los más variados fragmentos de obras de autores clásicos, de humanistas renacentistas, así como de autoridades cristianas, entre los que se pueden citar a Cicerón, Aristóteles y Quintiliano, a Homero, Píndaro, Demóstenes, Tucídides, Jenofonte, Sófocles, Virgilio, Ovidio, César, Terencio, Salustio, San Gregorio Nacianceno, Cayo Veitio Juvencio, Celio Sedulio, Erasmo, Nebrija, Valla, Vives y Scalígero, entre otros” (CHICHILLA PAWLING; MENDIOLA MEJÍA, 2006, p. 42).

¹⁸⁹ Vale lembrar, com Sousa (2003, p. 40), que a “*prelectio* era o centro da instrução preconizada pela *Ratio*; ela visava o desenvolvimento da arte de expressão através do estudo dum modelo que os jovens docentes jesuítas aprendiam guiados pelos seus *docendi peritissimis*”.

atribuídos àquela matéria, desde a tradição aristotélica, inseriam-na no domínio da *praxis*, da ação, conectada, portanto, aos campos da ética e da política. Cabe lembrar, aqui, da distinção proposta por Aristóteles a respeito da *praxis* e da *poiêsis*, no livro VI de sua *Ética a Nicômaco* (1987, p. 103-105), a fim de esclarecer o significado daquele termo. Segundo o Estagirita, a sabedoria prática (o outro tipo de conhecimento, ao lado do científico) se dividia em duas formas de conhecer: a *tekné*, que pode ser traduzida como técnica, arte ou ofício; e a *phrônesis*, cujo sentido se aproxima da ideia de discernimento e julgamento¹⁹⁰. Cada forma de conhecimento teria, pois, um modo de agir correspondente. À *tekné* equivalia a *poiêsis*, isto é, a fabricação, a produção, o ato de fazer uma obra, “um objeto que não tem seu princípio, sua origem em si mesmo, mas em um agente que o produz” (BERTEN, 2004, p. 72), à maneira do artesão, por exemplo. E à *phrônesis* ligava-se a *praxis*, entendida como a ação cuja finalidade não era outra senão ela mesma: “ao passo que o produzir tem uma finalidade diferente de si mesmo, isso não acontece com o agir, pois que a boa ação é o seu próprio fim” (ARISTÓTELES, 1987, p. 104), à maneira dos homens sábios, por exemplo. Nesse sentido, a *praxis* supõe um “agir ético”, que só tem sentido na medida em que se relaciona com uma ação comum (BERTEN, 2004, p. 73). Nas palavras de Aristóteles (1987, p. 104):

[...] julga-se que é cunho característico de um homem dotado de sabedoria prática o poder deliberar bem sobre o que é bom e conveniente para ele, não sob um aspecto particular, como por exemplo sobre as espécies de coisas que contribuem para a saúde e o vigor, mas sobre aquelas que contribuem para a vida boa em geral.

Logo, se pensarmos a retórica no domínio da sabedoria prática e, pois, da *praxis*, teremos de admitir que ela, ao contrário do que o senso comum pode sustentar, não se restringia ou se identificava apenas com a “arte de persuadir sem finalidade”. Mas, de outro modo, no domínio da ética, a retórica deveria impulsionar os homens a buscar o bem, o que se desdobrava, na esfera política, no convencimento dos concidadãos com a finalidade de chegar ao bem comum da cidade (um pacto, decisões sobre guerras, julgamentos etc.) (BEUCHOT, 1998, p. 12). Conquanto se possa argumentar que – desde Aristóteles¹⁹¹, passando pelos oradores romanos, padres da Igreja até chegar aos humanistas – houve diferentes interpretações sobre os usos da retórica, esta foi,

¹⁹⁰ O correspondente em latim é *prudentia*.

¹⁹¹ Iniciamos com Aristóteles, pois em sua obra há a “superção” das “desconfianças platônicas” a respeito da utilidade da retórica na vida política, evidenciadas, sobretudo, em diálogos como *Górgias*, no qual se atacam os pressupostos sofistas.

invariavelmente, associada a uma prática que extrapolava o exercício tautológico de persuasão.

Essa inserção da retórica no horizonte da *praxis* explica por que os humanistas relacionaram, em geral, o domínio daquela arte ao bom governo das cidades e à busca pelo bem comum¹⁹². Os principais autores “redescobertos” entre os séculos XIII e XVI enfatizavam tal ponto, como o próprio Aristóteles, em sua *Retórica* (2009, I, 4, p. 67-68), ao examinar as características do discurso deliberativo:

[...] las cuestiones sobre las que todos tratan y sobre las que hablan en público los que deliberan resultan ser principalmente cinco en número, y son las siguientes: las referidas a los recursos, a la guerra y la paz, a la salvaguardia del país, a las importaciones y exportaciones y a la legislación.

Newton Bignotto (2001, p. 91) lembrou como Cícero, no *De officiis*, “observa que não podemos deixar de lado o poder de um grande orador e a importância de se persuadir os membros de uma assembleia sobre o melhor caminho a ser seguido numa disputa envolvendo o bem público”. Do mesmo modo, para ficarmos nos três autores estudados no Colégio Máximo, Quintiliano advertia na *Institution oratoire* (1954, v. 4, XII, 7, p. 293, grifo nosso): “Or moi, l’orateur que je forme, je voudrais qu’il soit philosophe, mais un philosophe romain, se montrant un homme dévoué à ses concitoyens, **non par des discussions entre quatre murs**, mais par son expérience des affaires et dans pratique”¹⁹³.

Mesmo fora dos círculos humanistas italianos, as “belas letras” e a retórica se tornaram elementos centrais à concepção de educação. Entre a “nobreza cortesã”, a “educação completa em letras” constituiu uma tópica nos séculos XVI e XVII, conforme notou João Adolfo Hansen (2006, nota 21, p. 150-151):

¹⁹² Dialogando com Quentin Skinner, João Adolfo Hansen sublinhou o lugar da retórica entre os humanistas e, pensando nas elaborações de Brunetto Latini, realçou os vínculos da retórica com o governo da cidade: “A substituição do ensino de retórica baseado em regras epistolares pelo ensino das letras latinas propostas como modelos a serem imitados atingiu o auge no século XIV. Skinner propõe que é da fusão do modelo francês das *auctoritates* com o dos livros de aconselhamento escritos à maneira das regras da *ars dictaminis* que surgem textos em que a mistura dos registros produz uma sofisticação teórica caracterizada pelo maior cuidado com as próprias letras. Citações de Platão, Sêneca, Juvenal, Salústio e, principalmente, Cícero, juntam-se então a regras de conselho e comportamento. Por exemplo, a contínua citação de Cícero e a incorporação da ética aristotélica fazem Brunetto Latini afirmar que a principal ciência que tem relação com o governo da cidade é a retórica, como técnica da fala persuasiva” (2006, p. 156).

¹⁹³ Esse mesmo trecho, também citado no original em latim, foi utilizado por Quentin Skinner, em sua análise sobre “razão e retórica” em Hobbes (1999b). A tradutora dessa obra para o português, Vera Ribeiro, ofereceu uma versão que consideramos mais adequada em relação àquela da edição francesa que estamos utilizando: “Quero que a pessoa a quem educo seja sábia no sentido verdadeiramente romano e, desse modo, capaz de se revelar um verdadeiro *vir civilis* no trabalho e na experiência de governo, e não em meras controvérsias de natureza puramente particular” (apud SKINNER, 1999b, p. 104).

O latim e o grego, as belas letras – a poesia e a história gregas e latinas –; a filosofia aristotélica, estóica, neoplatônica e escolástica; a retórica aristotélica e ciceroniana foram os principais instrumentos adotados para constituir um estilo de vida em que a inculcação de hábitos nobres (entendendo-se “nobreza” com o duplo sentido de “estamento” e “virtude”) foram a meta principal. Mais que um fim em si, formando sábios e pedantes, lembrou Dominique Julia, as letras e a retórica foram utilizadas como meios para formar o futuro governante, propondo-lhe que era uma natureza superior e que sua educação esmerada o preparava para um tempo em que se tomaria a si mesmo como modelo das ações [...].

No México, por ocasião do *initium* do ano letivo de 1600-1601, Juan de Ledesma, à época leitor de gramática no Colégio Máximo e às vésperas de concluir o curso de teologia e de se consagrar sacerdote (MM, VII, 9, p. 21-57), discursou sobre “como alcançar a verdadeira nobreza”: por linhagem ou por estudos (OSORIO ROMERO, 1979, p. 113)? Nesse panorama, o ensino de retórica ganhava importância à medida que proporcionava a “inculcação” de bons hábitos, de virtudes, corrigindo eventuais vícios que poderiam incidir, inclusive, sobre os nobres “por linhagem”¹⁹⁴.

Antes de voltarmos a examinar a retórica desde a perspectiva da *praxis* nos colégios mexicanos da Companhia, cabem algumas palavras sobre as características gerais da retórica fundamentadas na teoria aristotélica – e compartilhadas no meio hispano-americano. Em primeiro lugar, a retórica faz parte do campo da lógica, no qual a razão deve se sobrepor à vontade. Assim, ela se relaciona com a dialética, pois ambas pertencem ao domínio da argumentação, mas dela se distancia na medida em que sua finalidade é descobrir o verossímil ao passo que a dialética procura a verdade. Uma boa imagem para essa relação seria aquela esboçada por Mauricio Beuchot (1998, p. 14-19): o modo como a lógica argumenta em favor da verdade, por meio de silogismos, a retórica o faz em prol do verossímil, pelo recurso aos entimemas¹⁹⁵.

¹⁹⁴ No mesmo sentido, os historiadores Perla Chinchilla Pawling e Alfonso Mendiola Mejía (2006, p. 29) observaram que para “la elite de la vieja Europa, el aprender tiene como finalidad el hacerse. Educarse es cultivarse a uno mismo para adquirir la forma ‘humana’. La *retórica* forma parte de esta concepción veteroeuropea del aprendizaje. Ella conforma la civilidad o educación moral del individuo socializado. Por eso, las universidades medievales, y aún hasta el siglo XVII, no enseñaban artes mecánicas, sino artes liberales”.

¹⁹⁵ Pode-se definir o entimema, de modo simplificado e com base na teoria aristotélica apresentada na *Retórica* (2009), como o correspondente retórico do silogismo – ou apenas como um silogismo inacabado. No lugar de apresentar claramente as duas premissas – de modo a produzir uma conclusão necessária –, a estrutura entimemática oculta uma das premissas, embora apresente a conclusão, forçando o ouvinte ou o leitor a, ele próprio, deduzir a premissa omitida. Desse modo, o entimema pressupõe que os envolvidos na discussão sobre determinada matéria partilhem a mesma “bagagem cultural”, saberes equivalentes, para que se torne possível a “dedução” do elemento oculto.

Além de pertencer à esfera do provável, a retórica, em sua forma clássica, pressupõe a presença de um “juiz”, de uma terceira pessoa que observa certa “disputa” entre dois argumentadores e que deve ser convencida, ao passo que a dialética objetiva persuade apenas o oponente do “diálogo” (CHINCHILLA PAWLING; MENDIOLA MEJÍA, 2006, p. 35). Essa terceira pessoa pode ser um juiz (numa situação forense), uma assembleia (numa perspectiva republicana de deliberação), uma plateia (em caso de difamação) ou mesmo um leitor (por ocasião de disputas escritas)¹⁹⁶. Por fim, ainda de acordo com os referidos historiadores (2006, p. 32), a retórica opera sempre com base na memória, comunicando conhecimentos armazenados por meio da exposição (*dispositio* e *elocutio*¹⁹⁷) e da fabricação de um discurso. Nesse prisma, o horizonte retórico pouco se abria às novidades, abarcando, adaptando e fazendo circular elementos oriundos da tradição.

Isso posto, duas acepções de retórica eram compartilhadas pelos jesuítas, inclusive por aqueles que estavam no México. A primeira, em sentido estrito, era a retórica como a arte de falar bem, disseminada pelos manuais e presente nas aulas dos colégios. A segunda, em sentido mais amplo, era a retórica como prudência, que constituía o fundamento da educação e, sobretudo, do ensino de latinidade – também nos ambientes externos aos colégios e entre as elites cortesãs (CHINCHILLA PAWLING; MENDIOLA MEJÍA, 2006, p. 16). E aqui reencontramos a retórica no território da *praxis*, pois, para além do simples “falar correto e elegante”, ela pressupunha um comportamento decoroso. No caso, *decorum* remete tanto à noção de “decência” como à de “conveniência” e configura aquilo que Ana Lúcia Oliveira (2003, p. 33-34) chamou de “imperativo de conveniência”:

[...] que pertence simultaneamente ao campo retórico e ao campo moral, constitui a arte de julgar e de apreender a ocasião no momento certo, segundo as circunstâncias e os interlocutores; portanto, aparece naturalmente como uma arte de prudência e de adequação de discursos, que se tornará a *bienséance* do século XVII.

¹⁹⁶ Esses exemplos se referem à tipologia do discurso elaborada por Aristóteles (2009, I, 3, p. 63 e ss.) e repercutida quase sempre pelos demais teóricos. Quais sejam: o discurso judiciário, o deliberativo e o demonstrativo.

¹⁹⁷ Cinco qualidades ou habilidades, segundo a concepção clássica de retórica, eram exigidas do bom orador: a) *inventio*, descoberta das coisas verossímeis que tornam a causa possível; b) *dispositio*, organização e distribuição desses elementos; c) *elocutio*, acomodação das palavras e sentenças adequadas à “invenção”; d) *memoria*, firme apreensão das coisas, palavras e disposição; e) *actio*, moderação da voz, semblante e gestos durante a pronúncia. Cf. Cícero (2005, p. 55).

Vinculada à arte prudencial e, portanto, à capacidade de julgar segundo as circunstâncias e com discernimento, a retórica busca distinguir o verdadeiro do falso e definir o meio-termo justo¹⁹⁸. Essa ligação, herdada da tradição aristotélica, estava em perfeita sintonia com a teoria tomista, fundamental à concepção que tinham os jesuítas¹⁹⁹, segundo a qual a retórica era uma das partes da prudência, **tomada em sentido amplo**²⁰⁰:

Si tomamos la prudencia en un sentido amplio, implicando también la ciencia especulativa [...] podemos entonces asignarle como partes la dialéctica, la retórica y la física, conforme los tres modos del proceso científico: el primero, la demostración, que da origen a la ciencia, y esto compete a la *física*, bajo cuyo nombre quedan comprendidas las ciencias especulativas; el segundo parte de lo probable y forma la opinión, que da origen a la *dialéctica*; el tercero, de ciertas conjeturas deduce una sospecha o una leve persuasión, lo cual incumbe a la *retórica*. Se puede, no obstante, decir que estos tres pasos pertenecen a la prudencia propiamente dicha, pues esta razona unas veces basándose en principios necesarios; otras, en cosas probables; a veces, también, incluso en conjeturas. (AQUINO, 2001, IIa. IIae., q. 48, p. 416-417)

Conquanto Tomás de Aquino não aprofunde, nesse trecho, a análise sobre a retórica e sobre seu “caráter especulativo”, essa arte passa a ser um dos modos pelos quais a prudência *razona*. Se a prudência, base para todas as virtudes morais, é a arte de decidir corretamente, a *recta ratio agibilium* (a reta razão aplicada à ação) – e não um tipo de cautela ou de precaução, segundo se pode pensar atualmente –, a retórica, parte integrante daquela virtude, contribui para tal deliberação e, desse modo, colabora para o estabelecimento das soluções justas. É precisamente nesse particular que se cruzam os campos retórico e moral, fazendo convergir o ensino de latinidade e a perspectiva do bom

¹⁹⁸ “Etimologicamente, o substantivo *discreto*, como em ‘o discreto’, vem do participio passado do verbo ‘discernir’. O termo significa a qualidade intelectual do juízo capaz de penetrar no mais intrincado dos assuntos, como perspicuidade ou perspicácia, para distinguir o verdadeiro do falso e estabelecer o meio-termo justo que é próprio da prudência. A discríção relacionava-se intimamente ao talento intelectual da invenção, o *engenho*, definido nesse tempo como um talento natural onde convergem retórica e dialética, ou seja, a capacidade lógico-analítica da avaliação dos assuntos, como *juízo* dialético, que se acompanha de formas sintéticas ou agudas de expressão. Como uma categoria central dos Exercícios Espirituais, de Ignacio de Loyola, no mundo católico dos séculos XVI e XVII a *discretio* significava a capacidade lógica e ética do discernimento do juízo aconselhado pela luz natural da Graça inata” (HANSEN, 2006, nota 7, p. 135)

¹⁹⁹ “Conquérir les âmes par la culture, avec toutes les ressources des arts libéraux, tel était pour Loyola le mot d’ordre de l’apostolat moderne. Mais les humanités ne doivent aucunement, dans son esprit, se substituer à la théologie: elles en assurent l’efficacité maximale. La présence des païens dans la culture chrétienne du prédicateur et de son public relève de la seule concession tactique. [...] Sans ambiguïté, des *Constitutions* de 1551 à la *Ratio Studiorum* de 1591, il s’agit de fonder la prédication sur la théologie scolastique de Thomas d’Aquin, rendue persuasive grâce à l’enseignement rhétorique d’Aristote, Quintilien et surtout Cicerón” (MOUCHEL, 1999, p. 449).

²⁰⁰ Ressaltamos esse aspecto porque para são Tomás (2001, IIa. IIae., q. 47, a. 2, p. 401) a *prudencia* pertence exclusivamente ao “entendimento prático”, ao passo que a retórica, a dialética e a física estariam no campo especulativo. Porém, no trecho citado, ele “amplia” o sentido da prudência de modo a acomodar os elementos relativos àqueles três modos do “processo científico”.

governo. Da mesma forma que os padres, à maneira de juriconsultos, buscavam decidir justamente os conflitos que lhes eram apresentados, a formação em “letras” pretendia semear e cultivar virtudes entre os alunos, especialmente a *prudencia*, à qual os estudos de retórica se vinculavam, a fim de torná-los capazes de propor soluções adequadas conforme as circunstâncias. Assim, se quisermos examinar a influência da educação jesuítica na sociedade mexicana, sobretudo em seu ordenamento, devemos atentar para esse aspecto, antes mesmo de verificar se os crioulos egressos do Colégio Máximo constituíram a elite letrada novo-hispânica.

Por fim, não podemos deixar de remarcar que o ensino de retórica – bem como de todo o ciclo de latinidade e humanidades – entre quatro muros era complementado por exercícios literários públicos (previstos na quarta parte das Constituições da Companhia), cujo propósito era duplo: praticar os fundamentos teóricos estudados e inspirar sentimentos de piedade e devoção por meio dos assuntos abordados naquelas ocasiões. De acordo com Xavier Gómez Robledo (1954, p. 66-79), havia diversos tipos de exercícios, tais quais: o exame público ao final do ano letivo; a apresentação de discursos latinos, alegorias e tragicomédias; os colóquios e certames literários; os debates retóricos. Além destes, como lembra Ignacio Osorio Romero (1979, p. 25-26), também havia atos literários organizados para a recepção de autoridades – como o vice-rei ou o arcebispo – e festejos marianos²⁰¹, eventos nos quais “se adornaban las paredes de la iglesia con colgaduras que ostentaban composiciones en verso latino y castellano y se pronunciaban una oración latina y un panegiris latino y español”.

As celebrações marianas eram impulsionadas, ainda, pelas congregações (previstas pela *Ratio Studiorum*²⁰²) dedicadas à Virgem, fundadas junto ao Colégio Máximo a fim de complementar a formação moral dos jovens estudantes: “Pueden describirse como grupos de personas que se juntan, bajo la protección especial de María,

²⁰¹ No México, seis festividades marianas eram celebradas com atos literários: “la concepción, el 8 de diciembre; la natividad, el 8 de septiembre; la purificación, el 2 de febrero; la encarnación o anunciación, el 25 de marzo; la visitación, el 2 de julio y la ascensión, el 15 de agosto” (OSORIO ROMERO, 1979, p. 25).

²⁰² As origens das congregações marianas, entre os jesuítas, remontam à década de 1560, quando o jovem padre belga Jean Leunis iniciou uma congregação com os estudantes do Colégio Romano. Em 1564, ele a colocou sob a proteção de Nossa Senhora. “Esta primera Congregación contaba con unos setenta estudiantes, entre los nueve y dieciséis años, y sus primeras Reglas de 1564 formaron la estructura básica de todas las futuras CC.MM. El fin que pretendían era el progreso en la fe cristiana y en los estudios; los medios para conseguir este fin eran confesión semanal y comunión mensual, y Misa, recitación del rosario o el Oficio de la Virgen, meditación y examen diario de conciencia, así como reuniones y pláticas determinadas por la regla, cuidado de los pobres o visitas a los enfermos. Un jesuita del Colegio ‘governaba’ la Congregación, asistido por un prefecto elegido de entre los congregantes ‘mayores y más sensatos’, junto con otros doce elegidos para que ayudasen en la supervisión global” (O’NEILL; DOMÍNGUEZ, 2001, v. I, p. 915).

para seguir un modo de vida que busca integrar la fe y virtudes cristianas con la vida y ocupaciones diarias” (O’NEILL; DOMÍNGUEZ, 2001, v. 1, p. 914). A primeira congregação mariana no México foi a da *Anunciata*, gestada ainda nos anos 1570 e dedicada aos alunos de S. Pedro y S. Pablo. No século XVII, segundo Díaz y de Ovando (1951, p. 33-36) outras duas se destacaram no vice-reino: a da *Purísima* (1646) e a *de los Dolores* (1681).

Pode-se imaginar o impacto que esses exercícios literários provocavam no México, principalmente pela presença constante de autoridades, que atraíam público e conferiam pompa àquelas ocasiões. Tais atividades eram responsáveis por disseminar temas, saberes e normas na medida em que a plateia não se limitava ao entretenimento passivo, mas era também convidada a julgar e discernir o que era bom ou ruim entre as teses defendidas, os colóquios apresentados, as peças encenadas etc. A prática retórica, como vimos, pressupunha sempre o juízo de terceiros diante de um impasse.

Em 1575, por exemplo, os jovens estudantes representaram uma tragicomédia sobre hereges que injuriavam a Igreja perante o vice-rei, Martín Enríquez, e os *principales* da cidade e das ordens religiosas (GÓMEZ ROBLEDO, 1954, p. 66-67). Vinte anos depois, em 1595, quando o vice-rei D. Gaspar de Zúñiga y Acevedo chegou ao México para substituir D. Luis de Velasco, os jesuítas expuseram um colóquio latino escrito por Bernardino de Llanos, por meio do qual apresentavam às autoridades sua perspectiva da educação na Nova Espanha. Com relação a esse evento, o provincial Esteván Páez informou ao Pe. Geral Claudio Aquaviva que:

Los actos y ejercicios de letras son muy ordinarios, y algunos más solemnes en presencia de los tribunales más altos y personas más ilustres deste reyno; porque al innicio general de los estudios [da Real Universidad] deste año, se halló presente el virrey y toda la audiencia, las religiones y gran parte del cabildo eclesiástico, y claustro de la universidad. Y por ser la primera vez que el virrey visitaba nuestros estudios, se le dio más larga quenta dellos, mostrando en un colloquio latino, de metro muy escogido, la grande importancia de la buena educación de la jubentud, y los daños que de la falta se siguen. (MM, VI, 57, p. 189)

Esse colóquio e os demais exercícios literários públicos não pretendiam apenas louvar a postura da Companhia na Nova Espanha, mas sugerir o que era bom para o governo da “república”, nesse caso a educação da juventude. A depender da eficiência da argumentação desenvolvida em tal colóquio, o juízo do vice-rei e das demais autoridades poderia ser mais ou menos favorável à hipótese defendida. É nesse viés que vinculamos a

educação jesuítica – e notadamente aquela oferecida nas *clases inferiores* de latinidade e humanidades – à conformação do bom governo. Assim, reiteramos o ponto de vista de Ramón Kuri Camacho (2000, p. 50) em relação ao propósito do “discurso jesuíta” vinculado ao ensino (como *docere*, escrever e ensinar) no México: “recordar los derechos y deberes del hombre, lo que está mal en el mundo. Discurso teológico, discurso político, el discurso jesuita invita a reformar las relaciones sociales. Es, con efecto, un proyecto de sociedad”.

PARTE IV

EDUCAÇÃO JESUÍTICA E UNIVERSO LETRADO

CAPÍTULO 6

OS JESUÍTAS E A FORMAÇÃO DE GRUPOS LETRADOS NO MÉXICO

O ensaísta uruguaio Ángel Rama (1985) consagrou o termo “cidade letrada” em suas reflexões sobre a formação histórica e cultural da América ibérica. E, no interior dessas análises, mais precisamente no segundo ensaio²⁰³, Rama voltou sua atenção à atuação dos jesuítas na configuração daquela cidade, lançando luzes, principalmente, sobre a “façanha educativa da Ordem”. Valendo-nos das afirmações já feitas até aqui, examinamos, neste capítulo, o papel atribuído por Rama aos jesuítas na montagem e no funcionamento da *ciudad letrada* no México. Do mesmo modo, pretendemos problematizar, com base no diálogo com a obra do autor uruguaio, as relações entre a educação administrada pelos padres e a formação de elites letradas na capital do vice-reino no final do século XVI e durante a centúria seguinte.

Cabe ressaltar, no entanto, que não estenderemos a análise às demais obras desse ensaísta ou a outras questões e conceitos por ele esquadrihados, tais como as noções de “transculturação narrativa” e “sistemas literários”, temas para os quais sugerimos o trabalho monográfico de Roseli B. Cunha (2007). Interessam-nos, no âmbito desta pesquisa, apenas os elementos concernentes à compreensão de Rama acerca do papel desempenhado pelos jesuítas na conformação da cidade letrada incrustada na área urbana do México. Para tanto, apresentamos, na primeira seção do capítulo, a perspectiva do autor exposta na *Ciudad letrada*, entrecortada por nossas considerações de modo a contribuir com o debate iniciado por Rama no princípio da década de 1980. Na segunda parte, analisamos quais foram as características dos grupos letrados educados pelos jesuítas no México durante os séculos XVI e XVII, a fim de perscrutar os vínculos possíveis e plausíveis entre a educação jesuítica e a formação das elites intelectuais.

²⁰³ Publicada postumamente (1984), a coleção de ensaios com o título original *Ciudad letrada* está dividida em seis textos: “A cidade ordenada”, “A cidade letrada”, “A cidade escriturária”, “A cidade modernizada”, “A pólis se politiza” e “A cidade revolucionada”. Os três primeiros ensaios recobrem boa parte do período colonial americano e abordam questões que, por ora, nos interessam mais, motivo pelo qual eles serão citados com maior frequência em relação aos outros.

A CIUDAD LETRADA: CONTRIBUIÇÕES PARA UM DEBATE

É conhecido o trecho com o qual Ángel Rama (1985, p. 41) abriu o segundo ensaio da “Cidade das letras”:

Para levar adiante o sistema ordenado da monarquia absoluta, para facilitar a hierarquização e concentração do poder, para cumprir sua missão civilizadora, acabou sendo indispensável que as cidades, que eram a sede da delegação de poderes, dispusessem de um grupo social especializado ao qual encomendar esses encargos. Foi também indispensável que esse grupo estivesse imbuído da consciência de exercer um alto ministério que o equiparava a uma classe sacerdotal. Senão o absoluto metafísico, competia-lhe o subsidiário absoluto que ordenava o universo dos signos, a serviço da monarquia absoluta de ultramar. Ambas as esferas estiveram superpostas por longo tempo, fazendo com que a equipe intelectual contasse durante séculos entre suas filas com importantes setores eclesiásticos, antes que a laicização que começa sua ação no século XVIII fosse substituindo-os por intelectuais civis, profissionais na sua maioria. Duas datas circunscrevem o período desta superposição: 1572, em que chegam os jesuítas à Nova Espanha, e 1767, quando são expulsos da América por Carlos III.

A longa citação é indispensável, pois fornece os primeiros indícios a respeito do que é a *ciudad letrada* e, ao mesmo tempo, vincula os jesuítas (que viajaram ao México) àquele processo histórico. Lendo o fragmento, sabemos imediatamente que Rama apontou a necessidade de formar um grupo social, na colônia, capaz de cumprir funções referentes à continuidade do “sistema ordenado” (e aqui ele se remete à noção de “ordem” discutida no primeiro ensaio da obra) da monarquia, à concentração e hierarquização do poder e à sequência da missão civilizadora. Tratava-se de uma “equipe intelectual”, à qual competia o manuseio do universo simbólico a serviço da “monarquia absoluta de ultramar”, apta a sobrepor as esferas religiosas e políticas. A superposição de ambas as esferas, conforme notou o autor, foi circunscrita pelos anos de 1572 e 1767, período de permanência da Companhia de Jesus na Nova Espanha. Logo, o grupo social, cuja necessidade Rama evidenciou, formou-se a partir da chegada dos jesuítas ao México e, podemos supor, com sua colaboração. A cidade letrada – que se segue à pólis ordenada na disposição da obra – começava a ser construída. Antes, porém, de examinarmos como o autor interpretou a atuação dos jesuítas na composição da *ciudad letrada*, cabem algumas palavras acerca da concepção mais ampla que Ángel Rama tinha da formação urbana e cultural na América.

Da perspectiva do crítico uruguaio, devemos lembrar, as cidades na América eram os resultados materiais e inorgânicos da projeção de um “sonho de ordem”, cujo primeiro exemplo pode-se avistar na Tenochtitlán remodelada após a conquista espanhola. Elas tinham, portanto, uma “dupla vida”: a física (consoante às construções materiais, às ruas e aos edifícios) e a simbólica (correspondente aos signos, às palavras e à razão ordenadora), que antecedia e se sobrepunha àquela (RAMA, 1985, p. 32-33). Nesse sentido, antes mesmo de qualquer construção material, havia um ordenamento na esfera dos signos, que continuaria a existir durante e depois do surgimento da parte concreta. Para retomar o mote foucaultiano utilizado por Rama, as palavras descolavam-se das coisas. Definia-se assim a primazia da “cidade das letras” sobre a “cidade real”, da representação simbólica sobre a edificação material. Não por acaso, segundo Rama (1985, p. 26-27), as instruções expedidas no gabinete real e remetidas aos primeiros conquistadores utilizavam invariavelmente o vocábulo “ordem”, palavra-chave do projeto de transposição de certa “razão ordenadora”, preexistente, à realidade americana.

Essa interpretação de Ángel Rama evidencia o elemento que perpassa todos os ensaios da obra em análise: as relações entre as esferas da cultura e da política, entre a cidade letrada e a cidade material. Para o autor, no “centro de toda cidade, houve uma *cidade letrada* que compunha o anel protetor do poder e o executor de suas ordens [...]”. Na sequência, Rama (1985, p. 43) nos informa quem eram os habitantes daquela cidade: “uma plêiade de religiosos, administradores, educadores, profissionais, escritores e múltiplos servidores intelectuais”. Estes, os homens letrados, eram os responsáveis por sustentar o poder e executar suas ordens: as letras desenhadas por suas penas associavam-se às “funções de poder”, cuja origem se encontrava na corte.

A cidade letrada configura-se, pois, numa espécie de fortaleza simbólica encravada no centro de poder, que tem por objetivo legitimar a ordem social e política vigente. Essa função é exercida por meio da inserção de letrados na administração das instituições coloniais encarregadas de ordenar e controlar a vida na América; e por meio da evangelização, da educação e das produções literárias, que disseminavam os valores europeus às populações indígenas e crioulas (nas palavras de Rama, a “ideologização de multidões”), mantendo cada um em seu devido lugar social. Nesse esquema explicativo, os esforços de evangelização, os projetos educativos, a formação da juventude “nas letras e virtudes” atendiam aos interesses do poder. A face religiosa de tais empresas era uma

máscara, como o crítico enfatizou ao relacionar a “razão ordenadora prévia” à noção de ideologia:

Ao mesmo tempo, esse projeto [racional prévio] exige, para sua concepção e execução, um ponto de máxima concentração de poder que possa pensá-lo e realizá-lo. Esse poder já é visivelmente temporal e humano, ainda que se mascare e legitime através dos absolutos celestiais. É próprio do poder necessitar de um extraordinário esforço de ideologização para se legitimar; quando se despedaçarem as máscaras religiosas, construirá opulentas ideologias substitutivas. A fonte máxima das ideologias procede do esforço de legitimação do poder. (RAMA, 1985, p. 26)

As aspas colocadas nos verbos **evangelizar** e **educar**, no trecho seguinte, são também elucidativas:

Ainda que isolada dentro da imensidão espacial e cultural, alheia e hostil, competia às cidades dominar e civilizar seu contorno, o que primeiro se chamou “evangelizar” e depois “educar”. Apesar de que o primeiro verbo foi conjugado pelo espírito religioso e o segundo pelo leigo e agnóstico, tratava-se do mesmo esforço de transculturação a partir da lição européia. (RAMA, 1985, p. 37-38)

Segundo Rama, evangelizar e educar tinham o mesmo sentido: um esforço de transculturação²⁰⁴, com base na lição europeia, por meio da superposição das esferas religiosa e política, das cidades letrada e real. Nesse prisma, as atividades originadas no núcleo urbano letrado, em especial aquelas ligadas às tarefas encabeçadas pelos setores eclesiásticos, eram consideradas indispensáveis ao projeto colonizador (RAMA, 1985, p. 45-46). Rama não parece conceder muita “autonomia” às empresas pastorais e educativas das ordens religiosas, cujas metas surgem sempre atreladas à noção de legitimação do poder imperial.

O debate sobre a vinculação dos letrados coloniais com o poder político espanhol evidencia o pano de fundo sobre o qual o crítico uruguaio costura sua reflexão: a função social dos intelectuais. Para tanto, Rama criticou a excessiva frequência com que as análises marxistas conceberam os intelectuais como meros “executantes dos mandatos das Instituições (quando não das classes)” e aproxima-se da perspectiva aberta pelos sociólogos Karl Mannheim e Alvin Gouldner, manejando “uma relação mais fluida e complexa entre as instituições ou classes e os grupos intelectuais” (RAMA, 1985, p. 47). A hipótese delineada por Rama sustenta que os letrados são ao mesmo tempo servidores e donos do poder, na medida em que podem interferir nas mensagens (normas) que devem

²⁰⁴ Para a discussão sobre a apropriação do conceito de “transculturação” da obra de Fernando Ortiz por Ángel Rama, ver Cunha (2007, p. 109 e ss.).

retransmitir, sem que, com isso, abandonem a condição de “funcionários”. Em vez de apenas executar as ordens de “instituições” ou “classes”, os intelectuais têm a condição de modificá-las, pois são eles os responsáveis pelo exercício da “linguagem simbólica da cultura”. Porém, de um modo ou de outro, conforme a interpretação de Rama, o domínio dos sistemas simbólicos sugere a legitimação do poder político, a constituição de ideologias públicas. Nesse sentido, a cultura articulada na cidade letrada – e, sublinhe-se, restrita a ela – continua a servir às pretensões políticas e materiais próprias da cidade real, reproduzindo-as.²⁰⁵

Os jesuítas na cidade, na fortaleza e na república

Ao longo de todos os ensaios, a análise de Rama sobre a função social dos intelectuais e de sua integração ou não ao “poder” aproxima-se mais de uma interpretação sociológica do que de uma história cultural ou intelectual. O crítico uruguaio esboça um modelo sociológico para esquadrihar o lugar dos grupos letrados em sociedades urbanas e, portanto, compreender tanto a atuação de um escritor no início do século XVII – o citado Bernardo de Balbuena – quanto a postura de um intelectual como Justo Sierra, no XIX. É provável que esse modelo seja um valioso instrumento de análise das elites letradas em várias circunstâncias e momentos históricos, muitos deles mencionados pelo autor. Entretanto, gostaríamos de aproximá-lo de nosso objeto de estudo: a presença dos jesuítas no México.

No ensaio “La ciudad letrada”, o segundo da obra, Rama ocupou-se dos jesuítas. Conforme o modelo proposto pelo autor, a chegada dos padres ao México, em 1572, teria sido concomitante à formação e à consolidação de uma equipe intelectual que habitava a cidade letrada, o “anel protetor do poder”, e demarcado o início de um período de imbricação das esferas religiosa e política que se estenderia até o século XVIII. A “façanha educativa” da Companhia de Jesus no México, para além de ser “paralela” à organização de tal equipe, era “uma pequena ainda que não desprezível parte da poderosa articulação letrada que rode[ava] o poder, manejando as linguagens simbólicas em direta

²⁰⁵ A relação entre a cultura e a vida material (política e econômica), sob o ponto de vista de Rama, aparece com clareza no final do primeiro ensaio: “A estrutura cultural flutuava sobre a econômica, reproduzindo-a sutilmente, daí que os espíritos mais lúcidos, os que mais frequentemente foram condenados pelo ditado constitucional que se revestia de ditado popular, se esforçavam para desvendá-la, indo além do centro colonizador para recuperar a fonte cultural que o abastecia obscuramente” (1985, p. 39).

subordinação das metrópoles” (RAMA, 1985, p. 42). Eis a primeira representação dos jesuítas.

Para formular tal imagem, o ensaísta uruguaio valeu-se do relato produzido pelo Pe. Juan Sánchez Baquero sobre as razões da missão jesuítica no México, segundo as quais os inicianos deveriam “preencher um vazio”: educar a juventude crioula, esquecida pelas demais ordens religiosas. O excerto da obra de Baquero, apropriado depois por outros cronistas do Instituto e incorporado pela historiografia jesuítica, ajustou-se à hipótese de Ángel Rama, que vinculava a educação jesuítica à articulação de letrados a serviço do império. Isso explica parcialmente a predileção do ensaísta pelas incursões dos jesuítas no México, embora aqueles padres já residissem em outras cidades americanas anteriormente, inclusive no vice-reinado do Peru. Entretanto, a imagem talhada por Baquero de uma juventude ociosa, rica, desregrada e carente de educação – que poderia vir a ser parte da elite dirigente – representava com clareza qual seria o papel dos jesuítas na Nova Espanha.

Mais adiante, enquanto apresenta as características da *ciudad letrada* e sublinha que a época barroca foi marcada por “atender à ideologização das multidões”, Rama novamente lança luz sobre a Companhia. Dessa vez, o autor remete-se à militância propagandística que as equipes treinadas (entre elas, os jesuítas) cumpriam no ambiente da Contrarreforma (RAMA, 1985, p. 45). Resta claro que os grupos letrados na América também cumpriam tal “missão”. Por fim, algumas linhas depois, o ensaísta lembrou que a presença dos jesuítas havia sido solicitada pelo vice-rei da Nova Espanha, Martín Enríquez, para realizar outra tarefa que fortaleceu a cidade letrada: a formação da elite dirigente que deveria administrar “a sociedade a serviço do projeto imperial, robustecendo seus laços com a Coroa e a Tiara” (RAMA, 1985, p. 45).

Três imagens, pois, são cunhadas por Ángel Rama para representar o papel dos jesuítas “mexicanos” em relação à cidade das letras: partícipes da articulação entre os grupos letrados e os círculos de poder (aqui associado à administração imperial); militantes e propagandistas da Contrarreforma; e formadores das elites dirigentes coloniais. Nas três representações, a Companhia de Jesus está sempre a serviço de algo, seja dos círculos de poder, da reforma católica ou dos interesses do vice-rei/Coroa. Nesse sentido, os aspectos que poderiam escapar a esse “caráter auxiliar” são deixados de lado. A pergunta emergente é: a “façanha educativa” dos jesuítas, no México, explica-se unicamente pelo viés da *ciudad letrada*, pela formação de um “anel protetor do poder e executor de suas ordens”,

tal como propõe Rama? Se considerarmos os argumentos e hipóteses que levantamos até aqui, diríamos que não. É possível que a educação em “letras e virtudes” tenha contribuído para a formação de grupos dirigentes? Sim, porém acreditamos que esse corte não seja suficiente à compreensão do processo. E é precisamente nesse ponto que gostaríamos de sugerir contribuições ao debate sobre a relação entre os jesuítas e os grupos letrados no México.

Nossos aportes a essa discussão valem-se da premissa, construída na parte III, de que as razões que presidem a organização do projeto educativo da Companhia no México devem ser buscadas, antes de tudo, nos objetivos de tal plano e não em suas possíveis consequências. Logo, o ensino jesuítico deve ser examinado com base em sua organização, evitando-se conclusões e generalizações pautadas em modelos prévios. Com efeito, se tomarmos o conjunto dos processos que conduziram à fundação dos colégios mexicanos, conforme apontamos na parte II, teremos um panorama que indica outras possibilidades analíticas. Isso porque tanto a instalação dos padres no México como sua dedicação às tarefas nos colégios resultaram de variadas circunstâncias, em diferentes escalas²⁰⁶, cujas vicissitudes colocam em suspenso a existência de um suposto projeto em prol de determinado objetivo – no caso, a formação de grupos letrados que deveriam zelar pelo poder político da Coroa.

Conquanto se possa argumentar que, mesmo não existindo um plano prévio, os jesuítas se dedicaram no México à educação da juventude crioula, é forçoso determinar qual era o sentido daquele ensino. E aqui retomamos a hipótese esboçada na parte III, a qual pode colaborar com o debate gerado pela obra de Rama: a educação jesuítica administrada na capital do vice-reino deve ser compreendida também sob a ótica do bom governo. Isto é: os princípios que orientavam o cotidiano nos colégios da Companhia diziam respeito à formação moral dos jovens, que deveriam dominar as letras e as virtudes por meio de um currículo que privilegiava noções de governo, bem comum e *policía* mais próximas do conceito de *regimen* medieval do que propriamente da ideia de dominação ou de ideologia sugerida na *ciudad letrada*. Nesse prisma, a finalidade da educação

²⁰⁶ De modo resumido, recuperamos alguns aspectos da missão jesuítica no México. Seu propósito era a instrução e a conversão dos nativos (recomendada tanto pelo Pe. Geral, Francisco Borja, como pelo rei Felipe II), meta parcialmente “subvertida” pelas circunstâncias locais: instalação urbana e demanda por educação entre os *vecinos* do México; presença das demais ordens religiosas na capital; dificuldades iniciais com as línguas indígenas; inclinação acadêmica do primeiro provincial, Pe. Pedro Sánchez; alianças com homens importantes e ricos da cidade; doações de solares para a edificação do Colégio de S. Pedro y S. Pablo etc. Os detalhes todos foram expostos nos dois capítulos da parte II.

dispensada pelos jesuítas não era, *a priori*, constituir grupos letrados que rodeavam o poder a serviço do império. Os colégios formavam jovens que, ocupando cargos ou não, deveriam resguardar os valores cristãos e agir conforme o bem comum. No entanto, a definição do que era “comum” variava de acordo com os interesses em disputa e não se restringia à noção de “bem da monarquia”, como provam alguns desajustes ocorridos em território americano: não foram poucas as situações nas quais o bem comum defendido pelos jesuítas se chocava com aquele prezado pelas monarquias ibéricas²⁰⁷.

Como dissemos, o modelo analítico de Ángel Rama pode ser bastante útil à compreensão da função social do intelectual na história ibero-americana, tópico que não pretendemos examinar aqui. Contudo, no que se refere à participação dos jesuítas nesse processo durante os séculos XVI e XVII, acreditamos que a explicação seja insuficiente. As atividades da Companhia de Jesus reduzem-se, no esquema da *ciudad letrada*, a um braço da Coroa com a função de legitimar o poder político e a dominação imperial sobre o continente por meio da formação de grupos letrados. Essa interpretação, que limita os elementos religiosos a máscaras ideológicas, foi apropriada por estudos mais recentes. É o caso, por exemplo, da notável tese de doutorado, publicada em 2000 sob o título *La fortaleza docta*, da historiadora Magdalena Chocano Mena sobre as elites letradas e a dominação social no México colonial. A pesquisadora aprofundou o pressuposto de Rama sobre o papel dos letrados no México, que “sancionaron el orden social y aseguraron su lugar de privilegio en el mismo” (2000b, p. 26), o que se evidencia no próprio título da obra, que indica a perspectiva mais ampla de sua reflexão. *A fortaleza docta* pode ser outro nome para a *ciudad letrada*, pois ambas abrigaram, segundo seus arquitetos, intelectuais interessados em se fechar em círculos herméticos e legitimar a ordem social vigente na capital do vice-reino²⁰⁸.

²⁰⁷ A proximidade da Companhia de Jesus com os representantes da Espanha no final do século XVI, durante a instalação do Instituto no México, muitas vezes tomada como constante e estendida a todo o período colonial, foi frequentemente abalada por desentendimentos entre as partes. Para sustentar essa afirmação e exemplificá-la, podemos sublinhar as divergências entre os interesses dos padres e aqueles da Coroa na ocasião do conflito entre os jesuítas com o bispo Juan de Palafox y Mendoza, na década de 1640, em razão da jurisdição da Ordem e de sua autonomia na Nova Espanha. Nesse momento, os interesses da Companhia não eram os mesmos do monarca. Se quisermos ampliar o universo de observação para a América portuguesa, encontraremos também dissensões em torno do bem comum que envolviam os jesuítas, os moradores e a Coroa, conforme Carlos Zeron (2009) evidenciou em sua tese de livre-docência.

²⁰⁸ “En el siglo XVI se plasmaron, pues, dos procesos relevantes que fijaron el ámbito de poder de la elite letrada colonial. A la vez que el acceso a la alta cultura a individuos pertenecientes a la población india mestiza quedó bloqueado, se estableció un consenso sobre el tipo de evangelización que se deseaba proyectar sobre ésta. La clase dominante definió así un territorio intelectual exclusivo que dejó en manos de su sector letrado el control de una enorme autoridad político-social, pues sólo podían ser miembros de la burocracia

Ao passo que o caráter ensaístico da obra do uruguaio lhe permitiu certa liberdade para fazer generalizações, Chocano Mena esmerou-se para definir claramente os conceitos e objetos de sua pesquisa doutoral. Vemos isso na maneira como a autora abordou os termos utilizados para nomear os grupos letrados e, assim, sugerir o uso de “intelectuais” no lugar de “elites letradas”:

Los concedores del latín eran no sólo los clérigos y monjes, sino los llamados, en sentido estricto, “letrados”, esto es, abogados y juristas, y también los médicos educados en la universidad. Fuera de este grupo concededor del latín, existían personas con conocimientos y capacidades intelectuales que no dominaban la lengua (o que si la conocían lo habían logrado de forma autodidacta o en circunstancias extraacadémicas), y que, por ende, no estaban comprendidas dentro de esta elite letrada. Por eso, la noción de intelectuales es bastante más amplia que la noción de elite letrada. (CHOCANO MENA, 2000b, p. 36)

Essa observação é bastante relevante por dois motivos. Em primeiro lugar, porque nos lembra que, no período colonial, o termo “letrado” associava-se, quase sempre, aos magistrados, juristas e advogados, obrigando-nos a fazer ressalvas. Com efeito, ao nos referirmos aos “letrados”, nos limites deste estudo, estamos pensando sempre nos grupos educados, que dominavam o latim e o espanhol, tornando-se aptos a candidatarem-se a cargos na administração civil e eclesiástica, a seguirem carreira acadêmica ou religiosa ou mesmo a produzirem obras literárias. Isto é: estamos pensando particularmente naqueles sujeitos que haviam ao menos cursado os cinco anos das *clases inferiores*. Em segundo lugar, a opção da historiadora pelo termo “intelectual”, menos utilizado no México colonial, indica o corpo teórico com o qual ela dialogou: do sociólogo Max Weber, passando por Gramsci até chegar a Pierre Bourdieu e Jacques Le Goff (CHOCANO MENA, 2000b, p. 31-33). Assim como Rama, Chocano Mena preocupou-se com a “função social do intelectual” – aproximando-se bastante, também, de leituras sociológicas.

De acordo com a perspectiva de *La fortaleza docta*, os jesuítas, junto com o clero secular, influenciaram a elite social (CHOCANO MENA, 2000b, p. 29-30) por meio de suas escolas. Nesse ponto, não reside nenhuma novidade, uma vez que a historiografia vinculou com frequência as atividades pedagógicas e pastorais da Companhia a certo “elitismo”²⁰⁹. No México, como vimos, os jesuítas também estreitaram laços com os

eclesiástica y civil aquellos que tuvieran una educación superior, de la cual estaban excluidas las mujeres en su conjunto” (CHOCANO MENA, 2000b, p. 153-154).

²⁰⁹ Nesse caso, o termo “elitismo” indica a relação estreita existente entre os jesuítas e as elites (sociais, acadêmicas, econômicas, políticas) locais – o que, em muitos casos, resultou em alianças e cooperações entre

acaudalados. Porém, Chocano Mena (2000b, p. 40) complementou a apreciação, afirmando que os padres vocalizavam um discurso religioso “en la legitimación del orden imperial”, já que para “los letrados coloniales, un orden social secular desprovisto de fundamentos religiosos era inconcebible”. Era inconcebível por quê? Do ponto de vista da autora, à semelhança do que se percebe no livro de Rama, o discurso religioso era indispensável porque constituía o elemento de cunho metafísico e ideológico que deveria encobrir o projeto imperial de domínio sobre indígenas e mestiços, impedindo-os de chegar ao cume da pirâmide social. Desse modo, as instituições educativas estavam à testa do processo, pois, além de serem responsáveis pela formação de homens que governariam o México, criavam as condições para que os fundamentos religiosos repercutissem na sociedade por meio de festas, atos literários, disputas públicas, certames etc.

Chocano Mena interpretou a educação quase sempre como o resultado de disputas entre grupos sociais – invariavelmente, entre peninsulares e crioulos, conforme se nota no capítulo 4 de *La fortaleza docta*. E nessa zona de embates aparece inserida a Companhia de Jesus. O corolário desse princípio é que qualquer esforço educativo no México só poderia ser resultado dessas contendas e do interesse de um dos grupos (ou da Coroa) de se sobrepor aos demais. Assim, a autora desconsiderou outros elementos que impulsionaram a criação de colégios, universidades e congregações, tais quais: a própria gênese da Companhia de Jesus, os “resquícios humanistas” mesclados à fundamentação escolástica dos padres, as circunstâncias que envolveram a instalação da Ordem no México, entre outros. Considerando esse conjunto de fatores, gostaríamos de reforçar nossa contribuição à compreensão da montagem do sistema educativo jesuítico no México, entendido não como um meio de dominação de uma parcela da sociedade sobre as outras, mas qual um centro difusor de valores cristãos que deveriam gerar homens virtuosos e conformar o bom governo da cidade.

A análise de Chocano Mena sobre a participação das elites letradas no “aparato de dominação colonial” do vice-reino fica bastante visível na interpretação construída sobre o surgimento de tratados políticos entre os teóricos cristãos nos séculos XVI e XVII a fim de combater as teorias de Maquiavel. Segundo a autora, na Nova Espanha, “la constitución misma del orden colonial imponía un rechazo si cabe aún más rotundo para la teoría maquiavélica o de la ‘razón de estado’” (2000, p. 261). Logo, a historiadora

os grupos dirigentes e os padres. Para abordagens desse aspecto da Companhia, ver Gonzalbo Aizpuru (1990, p. 143; 145); Alfaro (2001, p. 12); Giard (2001, p. 34); Romano (2006, p. 57).

argumentou que a oposição ao modelo político d’*O Príncipe* entre os intelectuais católicos novo-hispânicos guardava relação direta com a situação colonial e notadamente com a necessidade de afirmar o domínio da monarquia. Novamente as aspas nos fornecem boas pistas a respeito do modo como Chocano Mena pensa o termo “bom governo”, em oposição a nossa perspectiva:

La figura del príncipe cristiano entrañaba una afirmación del dominio de la monarquía hispánica, pero también proporcionaba un retrato ideal de los deberes del soberano y sus representantes para con el pueblo. Los letrados coloniales adaptarían esta figura para expresar en público sus expectativas respecto al “buen gobierno” del virrey de Nueva España. Aunque los temas utilizados no se distinguen por su variedad, los mensajes que se pusieron de manifiesto ante cada uno de estos gobernantes no se limitaron a la pura actualización de un patrón establecido. (CHOCANO MENA, 2000b, p. 270)

Ora, podemos perguntar se somente os “letrados coloniais” se colocavam contra as premissas expostas por Nicolau Maquiavel em *O Príncipe*. Não se tratava, antes, de uma postura comum à maioria dos teóricos católicos, que se viram provocados pelos desafios postos tanto pelo autor florentino como pela ruptura luterana?²¹⁰ Parece-nos que a segunda pergunta indica um caminho interpretativo mais seguro, dado que a oposição a Maquiavel não se limitou às fronteiras do império espanhol. No entanto, a leitura de Chocano Mena parece sugerir que toda a teoria política formulada por pensadores espanhóis entre os séculos XVI e XVII, na “Velha” ou na Nova Espanha, era apenas uma justificativa para o controle da América. Essa posição nos causa estranheza, já que boa parte daquelas doutrinas se relacionava a questões anteriores à colonização e que não diziam respeito unicamente à noção de domínio, tal qual esboçada pela pesquisadora.

La fortaleza docta é, sob nosso ponto de vista, o exemplo mais bem-acabado de aplicação sistemática dos pressupostos da *ciudad letrada* à Nova Espanha – e por isso se tornou referência para os interessados no tema. Como tal, a obra partilha do pressuposto que vincula sempre o universo letrado – e suas origens, o sistema educativo – à legitimação do poder político e da ordem social vigente. No interior de uma “fortaleza” ou de uma “cidade”, esses homens manejavam os signos de modo a servir ao império espanhol. Esta era sua função. De nossa parte, pensando exclusivamente nas atividades jesuíticas relacionadas a esse tema, queremos sugerir outra leitura. A educação oferecida pela

²¹⁰ A historiadora Alicia Mayer (2008, p. 53-97) listou e analisou a produção dos diferentes teólogos novo-hispanos que responderam ao luteranismo entre os séculos XVI e XVII, evidenciando os múltiplos matizes que perpassaram as obras daqueles homens, fossem eles dominicanos, franciscanos ou jesuítas.

Companhia de Jesus e os letrados que dela resultaram devem ser compreendidos sob a ótica do bom governo, sem aspas, segundo a qual o sentido da formação de homens de “letras e virtudes” não se limita aos interesses da Coroa, mas se vincula à noção de bem comum – que pode ou não coincidir com os negócios da monarquia espanhola.

Desse modo, uma alternativa à *ciudad letrada* e à *fortaleza docta* seria o termo “república letrada” para definir o resultado e a finalidade do sistema educativo jesuítico no México. A “república”, conforme a acepção proposta por Annick Lempérière (2004, p. 66), não é a dos humanistas nem a de Jean Bodin, mas a escolástica de matriz aristotélica e cristã: “l'*universitas*, le corps politique orienté vers la recherche du bien commun, la communauté parfaite, ordonnée selon le droit et autosuffisante”. E “letrada” no sentido mais amplo relativo aos grupos que haviam completado pelo menos os estudos inferiores nos colégios e dominavam, portanto, o latim e o espanhol. Essa “república letrada”, portanto, não se organizaria para justificar o poder político da Coroa no México, mas para promover a boa governança do vice-reino, fosse pela formação de homens capazes de ocupar cargos na administração civil e eclesiástica, fosse pelo preparo de sujeitos para integrar as diversas corporações (as ordens religiosas, os colégios, a universidade, as congregações etc.) responsáveis por partilhar o governo com o rei.

OS EGRESSOS DE SAN ILDEFONSO NOS SÉCULOS XVI E XVII

Com frequência, como vimos acima, a historiografia aproximou as atividades dos jesuítas na Europa e na América ao universo das elites, fossem elas políticas, intelectuais ou econômicas. E essa vinculação, muitas vezes automática, acabou por produzir certo consenso acerca das relações que a Companhia de Jesus estabelecia com os grupos dirigentes, como é o caso que aqui nos interessa a respeito da compreensão que se tem da rede de colégios criada pelos padres no México a partir do final do século XVI. Conforme temos defendido, é necessário analisar a organização de tal rede escolar no México com base nas circunstâncias que a envolviam, para, desse modo, evitar os modelos explicativos previamente definidos. Isto é, em vez de partirmos da premissa de que os jesuítas se instalaram no México para formar em suas classes as “elites letradas e dirigentes”²¹¹ – que, como vimos, podem ainda ser inseridas em outros modelos

²¹¹ É importante lembrar novamente que essa hipótese é bastante tributária da memória criada pela crônica do Pe. Juan Sánchez Baquero a respeito do papel que caberia aos jesuítas no México: preencher o vazio deixado

explicativos como a *ciudad letrada* ou a *fortaleza docta* –, gostaríamos primeiramente de examinar tal pressuposto. Assim, uma questão se torna premente: quais grupos foram educados pelos jesuítas no México, a capital política e o centro cultural da Nova Espanha?

Ao buscar respostas para essa pergunta, pretendemos não nos limitar às informações sobre os matriculados²¹², mas, em outra chave, queremos saber quais foram os destinos e os perfis daqueles sujeitos educados nos colégios jesuítas mexicanos. Com base nessas informações, analisamos se é possível afirmar que a Companhia de Jesus formou as elites mexicanas entre os séculos XVI e XVII. Para tanto, utilizamos uma fonte pouco explorada pelos historiadores que se dedicaram a esse tema²¹³. Trata-se do balanço biobibliográfico feito na primeira metade do século XIX por Félix Osores (político, sacerdote e doutor em teologia²¹⁴) sobre os ex-alunos “distintos” do Colégio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso do México²¹⁵. O documento tem um caráter marcadamente apologético, já que seu autor era ex-aluno do colégio e não se furtou a enaltecer a grandeza daquela instituição e o gênio de seus escolares. Aliás, a própria origem daquele balanço, segundo confidenciou Osores na introdução, indicava tal característica, pois a obra nascera de uma “disputa” entre estudantes para saber qual era a instituição mais ilustre. Embora Osores se posicionasse contra a ruptura com a Espanha, Genaro García (1908, t. I, p. 7-8), o coordenador da coleção na qual a fonte foi publicada, considerava a obra patriótica, pois ela dava à luz as trajetórias de diversos “mexicanos” ilustres.

De acordo com Osores, mais de 11 000 jovens passaram por aquele colégio entre os séculos XVI e XIX. As *Noticias*, entretanto, abarcam somente as trajetórias de 662

pelos outras ordens religiosas e educar a juventude crioula ociosa e desregrada que vivia na capital. Como vimos na parte II, a dedicação dos padres aos colégios, que não havia sido definida como a finalidade da missão, deveu-se a uma série de circunstâncias que não podem ser reduzidas a um projeto prévio.

²¹² Resta claro que saber o número de matriculados é interessante para medir o tamanho do projeto e a quantidade de pessoas que ele podia atingir – comparando-se, por exemplo, esse número à população da cidade ou do vice-reino –, mas não é suficiente, pois esse dado pouco ou nada diz a respeito dos destinos dos egressos. Mil jovens se matricularam, mas quantos concluíram os estudos inferiores? Quantos seguiram para a Universidade? Quantos se graduaram? Quantos seguiram a carreira eclesiástica? Essas são algumas das perguntas que ficam sem resposta.

²¹³ Entre os historiadores que trabalharam com essa fonte, destacamos aqui María Cristina Torales Pacheco (2007, p. 164 e ss.), que analisa o papel dos intelectuais da *Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País* que haviam estudado com os jesuítas no século XVIII.

²¹⁴ Nascido no final do século XVIII, Félix Osores teve participação ativa na vida política mexicana ao longo da primeira metade do século XIX, ocupando cargos na administração civil (advogado da Audiência Real; Deputado nas Cortes de Madri e no primeiro Congresso Constituinte) e eclesiástica (*prebendado*, *Canónigo doctoral*, deão, entre outros) até 1851, ano de sua morte. Durante todo esse período, Osores compilou os dados que foram dispostos na fonte que ora examinamos.

²¹⁵ O título completo do documento, publicado nos tomos XIX e XXI da coleção dirigida por Genaro García, *Documentos inéditos ó muy raros para la Historia de México*, no início do século XX, é: *Noticias biobibliográficas de alumnos distinguidos del Colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso de México (hoy Escuela Nacional Preparatoria)*. A partir daqui, a obra será citada apenas como *Noticias*.

egressos, os “distinguidos”, pois o autor deixou de listar os alunos que, embora virtuosos, não tiveram destaque público por meio de cargos ocupados ou pela repercussão de suas obras literárias. Logo, Osorio considerou que cerca de 5% do universo total de estudantes se destacaram publicamente. Conquanto tal recorte seja subjetivo, essa fonte é de inigualável valor para nossas pretensões, pois reúne dados muito esparsos e provenientes de arquivos diversos, cuja compilação hoje seria inviável. Nesse sentido, e com os cuidados que dita análise merece, tomamos as informações expostas nas *Noticias* como uma amostra dos perfis dos egressos do Colégio Máximo para propor algumas reflexões acerca das possíveis relações entre os jesuítas e as elites letradas e dirigentes no México. Antes, porém, faremos algumas considerações de ordem historiográfica acerca desse tema.

Os jesuítas e as elites: consensos e questionamentos

Referindo-se à trajetória de fundação dos primeiros colégios jesuítas com cursos públicos (isto é, abertos a alunos externos), ainda no período de Inácio de Loyola e seus companheiros, John O’Malley (2004, p. 318-320) sublinhou a proximidade entre os padres e as elites políticas locais. Tanto em Gandia, por solicitação do duque Francisco de Borja, como em Messina e Palermo, os futuros financiadores, que poderiam ser comerciantes ricos ou poderosos senadores, estavam interessados na educação de seus filhos. Formava-se, assim, um círculo que convinha a todos os envolvidos, já que o financiamento permitia que os escolásticos estudassem e ensinassem, e a presença dos religiosos garantia uma educação de qualidade para os adolescentes e jovens que tinham acesso às aulas. Logo, embora as classes fossem “gratuitas”, como anunciava a inscrição sobre a porta de entrada do Colégio Romano (*Schola di Grammatica, d’Humanità e Dottrina Christiana, gratis*), quase sempre apenas os filhos dos fundadores tinham esse privilégio. Tal modelo, que previa a contribuição de benfeitores para a abertura de aulas públicas, foi também transportado para o México, conforme vimos na parte III.

Nesse passo, não é difícil vislumbrar os laços entre a educação ministrada pelos jesuítas e os grupos dirigentes. No entanto, outras motivações mais amplas estreitaram aqueles laços a partir de meados do século XVI na Europa. Antonella Romano lembrou que, a despeito dos elementos internos – a necessidade de formar os novos membros do Instituto e as condições de financiamento das aulas –, a questão da educação:

[...] tomou também, e numa estrita contemporaneidade, um caráter externo, porque se pedia à ordem apenas nascida encarregar-se de classes de externos. A questão do ensino tornou-se para a Companhia de Jesus uma questão geral, a saber, a da formação das elites católicas do mundo moderno. (ROMANO, 2006, p. 54)

De maneira semelhante, a historiadora Luce Giard (2005b, p. 9) referiu-se ao mesmo tema:

Una vez tomada la decisión de ocuparse (no exclusivamente) de la educación, su diligencia para ponerla en marcha los llevó a configurar colegios que les reportaran gran éxito apostólico y, en términos numéricos, a través de una poderosa influencia sobre las elites de los países católicos, les garantizaron una red de benefactores y protectores, además de recursos financieros debidos a la generosidad de los antiguos alumnos y el acceso a un enorme semillero de candidatos que deseaban ingresar a la Compañía.

Além da própria dinâmica de fundação dos colégios, as autoras citadas apontam os elementos relativos às disputas no universo político-religioso posterior às reformas protestantes e, pois, à necessidade de formar e influenciar as elites católicas. Eis outra dimensão dos vínculos entre estas e os jesuítas.

As experiências educativas jesuíticas frente às demandas europeias repercutiram na América, como podemos perceber nas constantes solicitações enviadas desde o México à Espanha por *vecinos* e autoridades locais que desejavam dispor do ensino ministrado pela Ordem. E essa circunstância foi prontamente notada por alguns historiadores, que evidenciaram, na Nova Espanha, os vínculos encontrados na Europa entre os padres e as elites dirigentes. Pioneiro, o estudo de Pilar Gonzalbo Aizpuru (1990) ressaltou que, embora a *Ratio Studiorum* não especificasse a quem se destinava o ensino nos colégios, na prática recomendava-se o cuidado daqueles jovens com “posición social privilegiada” que pudessem “ejercer influencia [sic] sobre otros”. Em seguida, a historiadora citada arremata: “Al educar a la juventud desde los primeros años, los jesuitas tuvieron en su mano la formación de la mentalidad de gran número de futuros dirigentes” (GONZALBO AIZPURU, 1990, p. 143). Ao analisar a gênese da “vida intelectual” no México, Jacques Lafaye (2004, p. 627-628) foi mais enfático:

[...] os jesuítas desempenharam sem dúvida o principal papel no que veio a ser um autêntico renascimento espiritual. [...] Graças aos seus colégios, que produziram a elite civil e eclesiástica crioula, a toda-poderosa Companhia (poderosa também na esfera econômica, devido aos legados das propriedades que ela administrava com eficiência) contribuiu de maneira significativa para o desenvolvimento do patriotismo americano.

Alguns anos mais tarde, María Alba Pastor observou, com razão, que Felipe II havia autorizado a viagem dos jesuítas ao México com o intuito de promover a instrução e a conversão dos indígenas. Porém, apropriando-se da visão consagrada pelos cronistas e partindo da premissa de que na Europa os padres haviam acumulado “una notable experiencia entre los adinerados europeos”, Pastor optou por sugerir a existência de um projeto jesuíta, que também contemplava a educação dos crioulos e a formação dos grupos de maior influência social, conquanto os “estratos populares” e os indígenas não tivessem sido esquecidos:

La labor de la Compañía de Jesús en Nueva España se orientó – como ya había sido su costumbre en Europa y Asia – a la educación y formación cristiana de los distintos tipos de criollos, de los pocos nobles, de la oligarquía en formación, de la incipiente burguesía. (PASTOR, 1999, p. 227-228)

Com sentido semelhante, Alfonso Alfaro sublinhou que os jesuítas deixaram no México “un legado intangible formado por una manera específica de entender la ciencia y la cultura, y por la consolidación de una dirigencia nacional que constituyó la primera matriz de las elites empresariales de este país” (ALFARO, 2001, p. 12). Como se pode perceber, as duas pontas da educação jesuítica passam a ser ligadas aos “crioulos”, aos setores de “maior influência social”, à “burguesia incipiente”, às “elites dirigentes e empresariais”: os colégios surgiam em razão do apoio financeiro desses grupos e tinham a finalidade de formá-los. Conforme já ressaltamos, essa interpretação deve-se, em grande medida, ao entusiasmo dos cronistas jesuítas, para quem os colégios seriam os responsáveis pela formação dos quadros das instituições americanas: estudantes, mestres e doutores da Real Universidade; sacerdotes e bispos da Igreja; ouvidores, presidentes e letrados da Real Audiência; capitulares dos *cabildos*.

Na visão dos cronistas, os egressos dos colégios teriam aprendido com a Ordem “los primeros rudimentos de la urbanidad, de la política, y Christiandad, con que han regido, y rigen tan santa y prudentemente su Magistrado urbano” (FLORENCIA, 1955, p. 203-204). Em suma, segundo María Alba Pastor (1999, p. 229), tratava-se de “nuevos cuadros de la élite política y eclesiástica”. No século XIX, na introdução que fez a suas *Noticias*, Félix Osorez reproduziu o mesmo entusiasmo de Florencia em relação à retribuição que os colégios jesuítas haviam dado a seus benfeitores e à sociedade novo-

hispanica²¹⁶. Mais de 100 anos depois, os padres León Lopetegui e Félix Zubillaga (1965, p. 555) reverberavam a percepção de Osore: “[Nos colégios da Companhia] se formaron legión de futuros operarios apostólicos, sacerdotes reglares y religiosos y de laicos que ocuparon puestos directivos en la sociedad civil”.

Quando observadas em conjunto, essas interpretações tendem a atrelar o ensino ministrado pelos jesuítas em seus colégios às elites mexicanas. Porém, como se nota nos fragmentos acima, o termo “elite” – bem como seus equivalentes “dirigentes” ou “burguesia incipiente” – pode apresentar diferentes sentidos no período em questão. Empregado de modo amplo, esse vocábulo refere-se a uma minoria que dispõe “de privilégios decorrentes de qualidades naturais valorizadas socialmente (por exemplo, a raça, o sangue etc.) ou de qualidades adquiridas (cultura, méritos, aptidões etc.)”, conforme a definição apresentada pelo sociólogo suíço Giovanni Busino (apud HEINZ, 2006, p. 7) e ampliada a seguir:

No plural, a palavra “elites” qualifica todos aqueles que compõem o grupo minoritário que ocupa a parte superior da hierarquia social e que se arrogam, em virtude de sua origem, de seus méritos, de sua cultura ou riqueza, o direito de dirigir e negociar as questões de interesse da coletividade. (BUSINO apud HEINZ, 2006, p. 7)

Depreendemos desse excerto, portanto, que existem tantos tipos de elites quanto o número de critérios que possam distingui-las, embora todos eles tenham como característica comum o fato de ocuparem a parte superior da hierarquia social, exercendo, assim, alguma influência sobre os demais grupos. É possível pensar, pois, em elites políticas, administrativas (ou burocráticas), econômicas, intelectuais (ou letradas), *guachupines*, crioulas, indígenas etc. Entre os estudiosos da história ibero-americana durante o Antigo Regime, há certa concordância em relação ao caráter multifacetado do termo “elite” diante das diferentes circunstâncias de tempo e espaço²¹⁷. Nesse prisma, cabe

²¹⁶ “El Colegio ha devuelto al mundo entero las riquezas que recibió de familias ilustres y de otros convictorios muy distinguidos; pero con usuras ó creces incomparables. A los colegios y universidades ha dado innumerables maestros, rectores y escritores sapientísimos; á las repúblicas, regidores, jueces, magistrados y gobernadores integérrimos; á los ejércitos, oficiales, jefes y generales impertérritos; á la diplomacia, ministros y plenipotenciarios sagacísimos; á las asambleas ó congresos, legislativos sabios, y discretos diputados y oradores; á las feligresías, párrocos edificantes; á los cabildos eclesiásticos, los prebendados más célebres; á tantas y tantas diócesis, pastores celosos y santos; y á las religiones, individuos de mucha piedad, priores, guardianes, prepósitos, provinciales y generales, y singularmente á la Compañía de Jesús, ó á su provincia de Nueva España, á la que, si no le dió todo lo que fué, sin disputa le dió la mayor y más distinguida parte” (OSORES, 1908, t. XIX, p. 20-21).

²¹⁷ Podem-se notar essas características nos artigos organizados por Monteiro (2005) e Quijada e Bustamante (2002).

retomar a pergunta: quais eram os perfis das elites vinculadas à educação jesuítica no México?

Na base dessa questão, encontra-se certa desconfiança em relação ao consenso construído acerca das leituras que associaram (e principalmente aquelas que o fizeram de maneira automática) os jesuítas ao que se chamou de “elitismo” (GONZALBO AIZPURU, 1990, p. 143). Isto é: nosso questionamento recai sobre o pressuposto geral de que aqueles religiosos mantiveram-se “historicamente” próximos das elites, do qual se deduz que em todos os lugares o processo foi idêntico. Assim, em Goa, Salvador, Lima ou no México a Companhia de Jesus teria se aliado, educado, formado, produzido ou influenciado as elites, mesmo que esse termo não seja preciso e signifique algo como “grupos dirigentes”. Dessa conclusão à atribuição exagerada de destaque aos jesuítas, para o bem ou para o mal, basta um pequeno passo. Essa leitura histórica – cujo raciocínio, nem sempre evidente, funda-se em uma teleologia – atribui aos colégios jesuítas o “renascimento espiritual” da Nova Espanha e a “formação das elites civis e eclesiásticas” crioulas responsáveis pela independência e pela constituição da nação, além de negligenciar a existência e a participação de outras instituições na formação de letrados na Nova Espanha, como os Seminários Tridentinos (AGUIRRE SALVADOR, 2003, p. 228-229). Outra vertente de estudos que compartilham essa visão sustenta que os membros da Companhia colaboravam, por meio de suas escolas, para a existência de uma “fortaleza douta” responsável por influenciar a sociedade, legitimar o poder da Coroa espanhola e marginalizar os indígenas e mestiços.

Creemos que essa perspectiva de análise das atividades dos jesuítas no México é a dominante. Autores que ofereceram uma visão divergente foram obliterados, como é o caso de Elsa Cecilia Frost, cujo texto de 1986 sobre o *guadalupanismo* não recebeu, a nosso ver, a devida atenção entre os estudiosos da pedagogia jesuítica no México. Nesse artigo, a historiadora mencionou e explicou a organização dos estudos conforme a *Ratio Studiorum* e, em seguida, afirmou:

De todo esto se desprende una perfecta jerarquización de la enseñanza, pero, a decir verdad, no encuentro en ella nada que la haga especialmente adecuada para quienes habían de tener en sus manos decisiones políticas y religiosas de la mayor importancia. Quizá el secreto esté en las tantas veces nombradas “educación de la voluntad”, “formación del carácter”, que debía capacitarlos para ocupar el puesto al que su nacimiento los llamaba. El problema está en que los maestros de la Compañía no parecieron darse cuenta nunca de que precisamente por su nacimiento, a los jóvenes criollos que educaban se les negaba toda participación en las decisiones de gobierno. Formaron así generaciones sucesivas de jóvenes

educados para las más altas responsabilidades, y que nunca llegarían a tenerlas. (FROST, 1986)

Houve frustração entre os jovens crioulos, que, impedidos de participar das decisões de governo e de assumir efetivamente as responsabilidades para as quais haviam sido preparados, encontraram desafogo no culto guadalupano, também promovido pelos jesuítas. Ora, Frost rompeu com o consenso: aos crioulos educados nos colégios da Companhia foi negada a entrada no grupo dirigente, invariavelmente restrito aos peninsulares. Em vez de vincular, sem maiores considerações, os padres às elites, a autora optou por matizar esse aspecto, lembrando que sucessivas gerações de jovens crioulos jamais ocuparam os postos aos quais “su nacimiento los llamaba”.

Ainda no fragmento citado, Frost forneceu indícios sobre o sentido da educação jesuítica ao enfatizar que não encontrava nela nada que a tornasse especialmente adequada a sujeitos que teriam em suas mãos decisões políticas e religiosas. Concordamos com o ponto de vista assumido por Frost, pois se trata justamente do que temos defendido aqui: o ensino ministrado pelos jesuítas deve ser compreendido antes pela perspectiva da formação moral dos jovens e do consequente bom governo da república (“educación de la voluntad” e “formación del carácter”) do que pelo prisma da formação de elites legitimadoras do poder político da Coroa. As Constituições do Colégio de S. Pedro y S. Pablo, de 1582, segundo vimos no capítulo 5, alertavam que o fruto esperado daquela instituição era a “criação” de ministros para as obras e os ofícios da Igreja e de homens doutos e virtuosos, a maior riqueza da qual poderia dispor uma república (MM, II, 45, p. 112). É preciso não reduzir esse trecho a um apelo à formação de elites dirigentes.

A constatação de Frost não é um caso isolado. Outros pesquisadores notaram que os postos diretivos no México foram “reservados” quase sempre aos peninsulares, embora isso não tenha levado esses estudiosos a problematizarem os vínculos entre os jesuítas e o termo genérico “elites”. É o caso, por exemplo, de Pilar Gonzalbo Aizpuru (1990, p. 12), para quem “fue evidente que los puestos directivos y más apetecibles del gobierno virreinal estaban reservados para los peninsulares”, e de Georgina Flores Padilla (2001, p. 17), que parafraseou a primeira. Ambas destacaram que a carreira eclesiástica era a alternativa para os letrados egressos dos colégios ou da universidade que não conseguiam empregos na administração civil²¹⁸. No mesmo diapasão, Paulino Castañeda e Juan

²¹⁸ Com relação aos egressos da Real Universidade, em particular, há um interessante estudo de Jaime González Rodríguez (2004) sobre a diferença entre a oferta de universitários e a pequena demanda existente

Marchena Fernández (1992, p. 111) lembraram que, tanto na Espanha como na América, a esfera eclesiástica era, no século XVI, “probablemente el mejor, cuando no el único, camino de formación intelectual”.

A influência dos letrados na formação dos cleros secular e regular era tão perceptível como seu contrário, “ya que los eclesiásticos y las órdenes religiosas monopolizaban las instituciones educativas y gozaban de un indiscutible prestigio como cultivadores del intelecto” (CHOCANO MENA, 2000b, p. 153-154). Essa afirmação se torna mais evidente quando nos deparamos com os dados acerca da composição do universo letrado no vice-reino, presentes na tabela 1, elaborada por Chocano Mena (2000b, p. 180-181) com base nas informações de José Mariano Beristain (1883).

Tabela 1. Letrados na Nova Espanha no século XVII, segundo sua atribuição

Ordem/ramo	Número absoluto	Porcentagem
Laicos	166	18,57
Clérigos	222	24,83
Franciscanos	134	14,99
Dominicanos	105	11,74
Agostinianos	49	5,48
Carmelitas	26	2,91
Mercedários	33	3,69
Jesuítas	122	13,65
Outras ordens	4	0,45
Monjas	10	1,12
Não especificado	23	2,57
Total	894	100,00

Embora os números não sejam relativos apenas ao México, a tabela nos oferece uma noção da posição dos letrados no vice-reino, panorama que não deve ser muito distante do cenário encontrado na capital. Cerca de 80% deles pertenciam ou às ordens religiosas (notadamente aos franciscanos, jesuítas e dominicanos) ou ao clero secular. E do total de 894 escritores registrados por Beristain e listados por Chocano Mena, quase 55% deles haviam nascido na Nova Espanha, pelo menos 27,63% eram naturais do México, conforme se nota na tabela 2. Logo, é bem provável, a tomar como base a proporção

no México durante o século XVII. Essa disparidade também explica a mudança de rumos por parte dos formandos e o ingresso nas fileiras da Igreja.

verificada no vice-reino, que, dos 247 letrados registrados no México, cerca de 190 estivessem vinculados à administração eclesiástica e ao clero regular. Conquanto os letrados e, sobretudo, os graduados gozassem de prestígio numa sociedade como a mexicana (PÉREZ PUENTE, 2000, p. 19), o ingresso em cargos da administração civil e em postos diretivos resumia-se a uma possibilidade, muitas vezes distante. O rigor que pautava a admissão de candidatos a ofícios públicos, herdado da Espanha dos Reis Católicos²¹⁹, somava-se à baixa demanda por “mexicanos” nos “altos cargos”, normalmente ocupados por peninsulares²²⁰.

Tabela 2. Letrados na Nova Espanha no século XVII, segundo sua origem geográfica

Lugar	Número absoluto	Porcentagem
México	247	27,63
Puebla	106	11,86
Outros (Galícia, Vizcaya, Oaxaca, Michoacán etc.)	72	8,05
Outros (não especificados)	66	7,38
Total Nova Espanha	491	54,92
Guatemala	7	0,78
Cuba e Porto Rico	3	0,34
Peru	5	0,56
Total América	506	56,6
Espanha	190	21,25
Outros países europeus	17	1,90
Total Europa	207	23,15
Origem não determinada	181	20,25
TOTAL GERAL	894	100

²¹⁹ Segundo a legislação em vigor desde o final do século XV, exigiam-se dos candidatos a cargos públicos na Espanha dez anos de estudos universitários. Ao longo do século XVI e, sobretudo, durante o período de Felipe II, houve a consolidação de uma classe política composta por nobres e letrados e, também, o incremento da seleção, que previa então um exame promovido pelo Conselho de Castela, além dos anos de estudos superiores (BENNASSAR, 2001, p. 44).

²²⁰ Convém recordar, ainda, que o ingresso na administração pública dependia de critérios de reputação e das boas relações estabelecidas, tanto na Espanha como no México, como pontuou Salvador Cárdenas Gutiérrez (2006, p. 720): “En una estructura de gobierno semejante [à da Espanha], la adquisición y conservación de los cargos en la administración pública dependía de la reputación y de las buenas relaciones que se tuvieran en la capital, comúnmente llamada ‘corte’. Por ello la búsqueda de vínculos favorables multiplicó las cadenas de patronazgo y clientelismo en la ciudad de México, y a su imagen, en las principales ciudades del virreinato. Al finalizar el siglo XVI y en las primeras décadas del XVII es perceptible un aumento en este tipo de relaciones, debido a la aparición de gran número de letrados, de burócratas de posición media, y muchos otros de categoría más modesta que aspiraban a ocupar cargos en el aparato burocrático, a quienes se daba el nombre de ‘pretensesores’ o ‘pretendientes’.

Os letrados provenientes do colégio de San Ildefonso

Sabemos que os jovens crioulos procedentes de famílias abastadas constituíram o principal público dos colégios jesuítas nos séculos XVI e XVII, embora os padres não proibissem por princípio a admissão de rapazes de outros grupos sociais e/ou étnicos, alguns dos quais, inclusive, chegaram a frequentar as aulas em escolas da Companhia. No entanto, as orientações expedidas em Roma²²¹ e as circunstâncias encontradas na capital do vice-reino contribuíram para a maior dedicação dos jesuítas à parcela crioula da juventude. Sabemos, ainda, que os destinos principais desses moços eram a carreira eclesiástica e as trajetórias acadêmicas nos próprios colégios e na Universidade²²². As fileiras da administração civil também lhes eram franqueadas, embora os altos postos (*oidores*, *alcaldes*, *corregidores*, procuradores da Audiência) estivessem quase sempre reservados aos peninsulares.

Para melhor esquadriñar as trajetórias dos egressos das instituições jesuíticas e ponderar sobre os vínculos entre estas e as elites letradas e dirigentes no México, examinamos aqui as já citadas *Noticias* elaboradas por Félix Osore. Limitamo-nos aos jovens formados no período de 1574 a 1700 principalmente pelo fato de o Colégio Máximo²²³ (onde os rapazes procedentes de San Ildefonso iam estudar) ter sido, durante esses anos, a única escola jesuítica na capital do vice-reino e em seus entornos que recebia alunos de gramática (e humanidades), artes e teologia. Somente no século XVIII, outros colégios passaram a oferecer aulas nessas três “cadeiras” (GONZALBO AIZPURU, 1990, p. 219), rivalizando, portanto, com a escola do centro do México e favorecendo a diminuição do afluxo de jovens crioulos de outras cidades à capital. Cabe lembrar, também, que o universo de alunos sobre o qual nos debruçamos diz respeito mais aos “externos” do que aos integrantes da Companhia de Jesus – que tinham a opção de estudar no noviciado em Tepetzotlán, apesar de poderem frequentar as aulas no Máximo.

²²¹ Na Primeira Congregação Provincial, em 1577, o Pe. Pedro Sánchez propôs que se recebessem os filhos de espanhóis “nascidos em esta tierra” nos noviciados, ao que se respondeu desde Roma que deveria ser mantida aquela prática e atendida a admissão de nativos, cujo caráter era “floxó” e por isso deveriam ser devidamente provados (MM, I, 112, p. 310-311).

²²² Sobre o destino dos egressos na administração eclesiástica e na vida acadêmica, ver as orientações contidas nas cartas que se encontram nas seguintes referências: MM, I, 173, p. 436; MM, V, 20, p. 58; MM, VI, 219, p. 609; MM, VII, 26, p. 408-410.

²²³ Em seu relato, Osore referiu-se ao “Colegio de S. Pedro, S. Pablo y S. Ildefonso de México”. Devemos sublinhar que, segundo notamos na parte III, esse nome só passou a ser empregado após a fusão, em 1618, do Seminário de San Ildefonso (fundado em 1588) com o de San Pedro y San Pablo, cujas origens remontavam à primeira década da Companhia de Jesus no México. Para evitar confusões e facilitar a leitura, utilizaremos, doravante, o nome “San Ildefonso” para nos referirmos à instituição pesquisada por Félix Osore.

Dos mais de 11 000 matriculados que passaram por aquele colégio, apenas 662 foram listados nas *Noticias*. Tratava-se, como anuncia o título completo do documento, dos *distinguidos*, aqueles que, de acordo com Osoreo, conquistaram a atenção pública por meio de suas virtudes manifestadas em *oposiciones* literárias, escritos impressos ou quaisquer outros empregos de seu saber. Entre as seis centenas e meia de alunos, identificamos 158 que estudaram com os jesuítas e, depois de formados, exerceram alguma atividade entre o final do século XVI e durante todo o XVII. Sobre estes, delineamos aquilo que se chamou de “biografia coletiva”, ou prosopografia²²⁴, a fim de verificar quais eram os perfis dos egressos de San Ildefonso. Resta claro que essa “biografia”, se não representa a totalidade dos rapazes que passaram por aquela instituição – o que seria impossível diante da perda e da destruição de vários documentos nas constantes inundações ocorridas no México –, é uma amostra dos destinos dos *jovencitos* instruídos pelos padres na capital. E, como tal, não é definitiva ou absoluta, mas pode fornecer bons indícios para se pensar o lugar dos jesuítas e sua relação com a formação da sociedade mexicana e novo-hispânica.

Tabela 3. Destinos dos egressos de San Ildefonso. Séculos XVI e XVII²²⁵

Destino	Número de egressos	Porcentagem em relação ao total
Administração eclesiástica	44	28%
Carreira acadêmica	43	27%
Missões e ordens religiosas	31	20%
Administração civil	25	16%
Administração civil /eclesiástica	8	5%
Academia /administração eclesiástica	5	3%
Ordens religiosas /administração eclesiástica	1	1%
Administração civil / eclesiástica / academia	1	1%
Total	158	100%

Elaboração própria com base nas informações extraídas das *Noticias* de Félix Osoreo.

²²⁴ “A prosopografia, ou método das biografias coletivas, pode ser considerada um método que utiliza um enfoque sociológico em pesquisa histórica, buscando revelar as características comuns (permanentes ou transitórias) de um determinado grupo social em dado período histórico. As biografias coletivas ajudam a elaborar perfis sociais de determinados grupos sociais, categorias profissionais ou coletividades históricas, dando destaque aos mecanismos coletivos – de recrutamento, seleção e de reprodução social – que caracterizam as trajetórias sociais (e estratégias de carreira) dos indivíduos” (HEINZ, 2006, p. 9).

²²⁵ A relação completa dos egressos encontra-se na seção “Apêndice” deste estudo.

A maior parte dos jovens formados no principal colégio jesuíta do México teve como destino a carreira eclesiástica. Quase 38% dos egressos ocuparam cargos na Igreja novo-hispânica, e a maioria destes dedicou a vida a esse ramo, ao passo que outros conciliaram as funções clericais ao universo acadêmico e às atividades na administração civil. Os postos mais comuns foram o de cura, presbítero e cônego (canônico) magistral e doutoral²²⁶. Apenas quatro deles se tornaram bispos/arcebispos em dioceses americanas e espanholas (Santiago de Galícia). A outros se delegaram as funções de deão, chantre, *prebendado* e juiz eclesiástico, e cinco se incorporaram à Inquisição como comissários e inquisidores.

Tabela 4. Destinos combinados dos egressos de San Ildefonso. Séculos XVI e XVII

Destino	Número de egressos	Porcentagem em relação ao total
Administração eclesiástica	59	37,34%
Carreira acadêmica	49	31,01%
Administração civil	34	21,52%
Missões e ordens religiosas	32	20,25%

Elaboração própria com base nas informações extraídas das *Noticias* de Félix Osoros.

Na carreira acadêmica, os formados encontraram o segundo destino principal. A maioria dos 31% que trilharam aquele caminho recebeu os graus maiores (mestre e doutor) na Real Universidad – em teologia e direito, principalmente –, tornando-se professores catedráticos, reitores ou, então, administrando os colégios da própria Companhia de Jesus. Outros “leitores”, a menor parte, vestiram os hábitos das demais ordens religiosas e se dedicaram ao ensino de humanidades, filosofia e teologia em suas escolas e conventos. Em geral, os egressos deixaram obras teológicas, filosóficas e poemas manuscritos, muitos deles ainda conservados nos arquivos mexicanos.

Pouco mais de 21% dos alunos dos jesuítas ingressaram em postos da administração civil da Nova Espanha. A ampla maioria (21 dos 34 egressos) desempenhou a função de advogado da Real Audiência na América, ao passo que os demais encontraram

²²⁶ Os canônicos se destacavam por seu conhecimento jurídico e foram, em geral, indivíduos importantes nas dioceses, onde assessoravam os bispos em questões jurisdicionais: “En el seno de los cabildos y de las curias diocesanas, las figuras canónico doctoral o la del provisor, quien, entre otras cosas, debía entender de cuestiones de límites jurisdiccionales no sólo en lo geográfico sino también en lo institucional [...] muestran la necesidad de dotar a la Iglesia americana de expertos en derecho civil (que incluía en aquella época el derecho administrativo) para hacer frente a los numerosos conflictos suscitados, muchos de los cuales llegaban al Consejo de Indias prácticamente resueltos gracias a la labor de estos juristas” (DELGADO; MARCHENA FERNÁNDEZ, 1992, p. 116).

oportunidades em outros cargos, na própria Audiência e nos *cabildos*, como os de *oidor*, *regidor*, *corregidor*, alcaides (maiores e ordinários). A *Real Hacienda* e a Chancelaria também abrigaram os jovens procedentes do Colégio Máximo (visitadores e conselheiros), embora em baixo número (apenas três). Porém, na esfera civil, é importante destacar os quatro formados que exerceram as atividades de presidente e vice-presidente da Real Audiência (no México, em Cuba e em Guadalajara) e a de juiz no Conselho das Índias, cargos que tinham grande peso político e implicavam indicações e alianças com a Corte em Madri²²⁷. Por fim, aproximadamente 20% dos egressos se dedicaram às ordens religiosas e suas missões na Nova Espanha; a maior parte vestiu o hábito franciscano (onze), seguida pelos mercedários (sete) e dominicanos (cinco), evidenciando o pouco interesse entre os estudantes pelo ingresso nas famílias religiosas e na vida missionária.

Esses foram, em linhas gerais, os destinos “profissionais” dos 158 jovens²²⁸ que passaram pelo Colégio Máximo dos jesuítas. Observados em conjunto, tais dados nos permitem propor algumas reflexões. A carreira eclesiástica tornou-se a principal referência dos egressos. Se considerarmos juntamente seculares e regulares, notaremos que mais da metade dos jovens se dedicaram à vida religiosa, fosse na própria administração da Igreja, fosse entre os espanhóis nas áreas urbanas ou entre os indígenas em regiões mais distantes da capital do vice-reino. Embora tenham saído das classes jesuíticas quatro bispos – além de alguns vigários-gerais e uma dezena de cônegos –, a maioria deles se dedicou às tarefas pastorais como curas, párocos e presbíteros. Sujeitos como o Dr. D. Bernardo Ceinos Riofrío eram as exceções entre os *fructos* dados pelo Colégio Máximo (ver apêndice). Após concluir seus estudos com os jesuítas, Ceinos Riofrío, que havia nascido na Nova Espanha, doutorou-se em cânones na Real Universidade e atuou tanto na esfera civil quanto na eclesiástica como advogado da Real Audiência, cônego e tesoureiro da catedral de Michoacán. Nessas posições, Ceinos Riofrío produziu peças literárias, defesas jurídicas

²²⁷ Segundo Horst Pietschmann (1989, p. 152-153), o corpo de funcionários na administração pública poderia ser dividido em dois. De um lado, “los principalmente políticos, quienes en primer término desempeñaban funciones gubernamentales en los distintos niveles jerárquicos, conforme al carácter de los cargos ejercidos por ellos; por el otro, los funcionarios especializados, quienes tenían que atender a las actividades que precisaban de calificaciones particulares”. Com base nessa divisão, podemos perceber que, entre os egressos dos colégios jesuítas, poucos foram os que ocuparam os “cargos políticos”. Embora estivessem ligados a uma das principais instituições de governo e justiça do vice-reino, os advogados da Audiência enquadravam-se no escalão das “atividades especializadas”.

²²⁸ Pelas informações prestadas por Osore, sabemos que a esmagadora maioria desses 158 indivíduos nasceu na América e, especificamente, na Nova Espanha (apenas oito eram originários da Espanha), o que reforça a afirmação sobre a preocupação dos jesuítas da Província Mexicana com os naturais da capital do vice-reino: do total, Félix Osore assegura que 62 haviam nascido no México – além daqueles de quem se registra o nascimento na “Nova Espanha”, sem especificar a cidade.

a favor do deão e dissertações legais em prol da autonomia daquela catedral, todas elaboradas nos anos 1680.

Conquanto não fosse inviável, poucos egressos transitaram pelas duas esferas exercendo funções que lhes permitissem participar de decisões relativas ao governo civil e eclesiástico. Esse foi o caso também do Ilmo. Dr. D. Nicolás Puerto, conhecido como *el Cicerón* em razão de sua atuação eloquente nos tablados novo-hispânicos (ver apêndice). Nascido em Santo Domingo, Nicolás Puerto passou sua infância em Oaxaca, de onde saiu para estudar com os jesuítas mexicanos no final dos anos 1630. Concluída essa etapa, o jovem recebeu os graus de doutor e tornou-se catedrático de retórica na Real Universidade, instituição da qual foi reitor. De posse de seus títulos e de prestígio acadêmico, Dr. Puerto desempenhou importantes funções na hierarquia da Igreja (como cônego doutoral, vigário-geral) e do governo do vice-reino, nos cargos de advogado e depois vice-presidente da Real Audiência de Guadalajara. Tal qual o Dr. Ceinos Riofrío, Nicolás Puerto redigiu vários manuscritos (a maioria sobre direito): alegações, defesas, tratados jurídicos, sermões e orações.

Consideradas as devidas exceções, é possível notar, de acordo com a lista oferecida pelas *Noticias*, que poucos indivíduos procedentes das escolas da Companhia estiveram nos postos mais altos da hierarquia administrativa. E isso vale inclusive para o âmbito civil, no qual a maioria dos egressos ficou restrita à advocacia das Audiências (cuja “autonomia” estava limitada pelos interesses dos *oidores* e alcaides de crime, além do próprio presidente), ao passo que pouquíssimos desempenharam atividades no Conselho das Índias, nos *cabildos* ou na *Real Hacienda*. Essa constatação reforça a ideia, comentada mais acima, de que os cargos mais importantes da administração e da justiça do vice-reino estiveram, invariavelmente, sob responsabilidade dos peninsulares, restando aos crioulos, educados no México, poucas oportunidades nessas áreas.

Outra questão que cabe ressaltar é a disparidade entre o número de matriculados nos colégios e a quantidade de “distinguidos”. Se imaginarmos que de 11000 apenas 662 se destacaram, teremos a dimensão da distância entre “ingressos” e “egressos ilustres”. Vamos além: se pinçarmos o ano letivo que se iniciou em outubro de 1622, veremos que se matricularam cerca de 800 alunos externos e uma centena de seminaristas de San Ildefonso, perfazendo um total que se aproximava dos 1000 alunos. Ou seja: apenas em ano, cerca de 100 seminaristas assistiram às aulas no Máximo; porém, num período de mais de 120 anos, apenas 158 escolares foram listados como *distinguidos*. Ora, resta claro

que somente um pequeno número de jovens teve “destaque público”, para usar a expressão de Félix Osores. Cabe perguntar, portanto, pelo caminho seguido pelos demais jovens, aqueles que não aparecem entre os distintos²²⁹.

Os jesuítas formavam grupos letrados que pertenciam, invariavelmente, às elites mexicanas – inclusive pela própria dinâmica de formação dos colégios e admissão de alunos. Isto é, às camadas da sociedade que se distinguiam por algum critério: riqueza, nascimento, domínio da cultura letrada, participação nos órgãos do governo etc. Porém, dos inúmeros sujeitos que saíram dos bancos do Colégio Máximo, poucos se incorporaram à administração civil, às instituições de governo e justiça do vice-reino – e, entre estes, a menor parte em altos postos. Essa conclusão vale também para aqueles que se dedicaram à carreira eclesiástica. A estrutura organizacional do vice-reino, que abrigava um sem-número de peninsulares em suas fileiras e admitia a negociação de ofícios e cargos, não dispunha de espaço para todos os jovens educados no México (o número de postos disponíveis seria menor ainda se considerássemos as outras cidades e as outras instituições além das jesuíticas). Muitos deles, sobretudo aqueles que não haviam obtido os graus maiores, simplesmente cuidavam dos negócios familiares (comércio, *haciendas* e minas) ou então vestiam o hábito de uma ordem religiosa ou se inseriam no ambiente acadêmico e cortesão. Logo, se queremos medir o influxo da Companhia de Jesus na conformação política e social do México, há de se recuperar o fundamento do ensino jesuítico, o que era básico, a formação moral dispensada aos jovens crioulos, sobretudo no primeiro ciclo das classes inferiores, independentemente dos (futuros e possíveis – apenas para alguns) cargos ocupados ou funções desempenhadas.

A Companhia de Jesus devolveu à sociedade homens “distintos”, que estiveram à testa do governo civil e eclesiástico, como quiseram enfatizar alguns estudiosos? Sim, poucos. A maioria dos egressos, contudo, era composta por letrados que, tais quais operários, partilhavam e difundiam os valores cristãos aprendidos nos colégios. Esses valores estavam ligados às noções de bom governo e bem comum, que, sabemos, eram maleáveis e atendiam a diferentes interesses. Sob nosso ponto de vista, a chave está, pois, em lançar luz mais sobre o lado “operário” (no sentido daqueles que promovem valores por meio de suas diferentes “missões”) do que sobre o “elitista” (como relativo

²²⁹ Nem na relação elaborada por Félix Osores, nem em outras listagens como aquela produzida por Mariano Beristain (1883).

àqueles que desempenham funções importantes nas esferas administrativas) dos jovens formados pelos padres no México.

CONCLUSÃO

Ao longo deste trabalho, procuramos examinar as particularidades da instalação da Companhia de Jesus no México, desde as razões que impulsionaram aquela missão até as primeiras atividades da Ordem. Esse interesse decorreu da constatação inicial de que, a despeito de sua presença em vários lugares do mundo – inclusive na América de domínio português –, os jesuítas chegaram tardiamente à Nova Espanha. Considerando que as ações da Companhia eram conhecidas no vice-reino e seus religiosos requisitados desde os anos 1540, por que essa demora? Superados os elementos que inviabilizaram a missão e tendo em vista a distribuição das ordens religiosas pioneiras, quais espaços ocupariam os padres jesuítas? Para responder a tais questões e alcançar o objetivo traçado no início da pesquisa, dividimos nossa análise em quatro partes, cujas conclusões, observadas em conjunto, constituem esta tese.

O primeiro aspecto que pretendemos demonstrar é que algumas das principais interpretações historiográficas consagraram, ao longo do século XX, aquilo que denominamos “a ruptura da década de 1570”. Tratava-se de análises que apontavam, de um modo ou de outro, uma cisão definitiva na história mexicana do século XVI situada nos anos 1570. Contribuíram para divulgar essa leitura e para legitimar uma memória relativa à noção de ruptura, duas das obras fundamentais sobre o México: a de Mariano Cuevas (1992) a respeito da história da Igreja no México e a de Robert Ricard (2005) acerca do apostolado das ordens mendicantes. Conquanto atribuíssem sentidos diferentes (na verdade, inversos) às mudanças, ambas constituíram duas matrizes interpretativas apropriadas posteriormente por outros historiadores, os quais, apesar de realizarem pequenos ajustes à ideia seminal, repetiam o esquema geral do recorte cronológico e de seus significados.

A ruptura construída implica diretamente o estudo da Companhia de Jesus no México, já que a chegada dessa ordem foi considerada, por ambas as matrizes, um dos elementos que evidenciavam as mudanças da década de 1570. Para a linha inaugurada por Cuevas, os jesuítas representavam os novos sopros que davam vida a uma Igreja doente; ao passo que, para Ricard e os adeptos de sua tese, os padres simbolizavam o fim de uma idade de ouro liderada pelas ordens religiosas. Ao optar por uma ou outra análise, escolhia-

se previamente o modelo interpretativo que trazia consigo um sentido determinado. Tínhamos, então, dois desafios ao iniciar o presente estudo: o risco da leitura preliminarmente enviesada e o questionamento dos fundamentos da hipótese da ruptura. Como notamos na parte I, os elementos que caracterizavam as mudanças e que justificariam o recorte cronológico na década de 1570 podem ser deslocados no tempo, o que sugere menos ruptura e mais continuidade entre os processos históricos da segunda metade do século XVI. A viagem dos jesuítas ao México não coincide com uma “troca de eras” ou de “idades”.

Se quisermos estabelecer um corte na história eclesiástica mexicana, acreditamos que os anos 1550 configuram um período mais apropriado para vislumbrar o início de mudanças significativas, como as investidas contra a autonomia das ordens religiosas, o recrudescimento das tensões entre os missionários e os diocesanos, os primeiros sinais de interferência mais incisiva da Coroa nas questões da Igreja e a presença das decisões primárias do Concílio de Trento. Ainda assim, esse processo não resultava, em 1550 ou 20 anos depois, em alterações drásticas. O clero regular continuou a ser predominante entre as populações indígenas, inclusive administrando paróquias e doutrinas – muitas delas durante o século XVII –, o que permitia a ascendência (resta claro, menor do que aquela da *edad dorada*) repudiada pelas orientações advindas da Europa desde meados do século XVI. E, nesse particular, uma consideração bastante importante serviu de baliza a todas as nossas análises: as normas europeias nem sempre tiveram o efeito esperado ao atravessar o Atlântico.

A construção da ruptura, tal como ela ocorreu, deve-se basicamente à memória consagrada pelas obras de matriz jesuítica, que tenderam a interpretar a presença da Companhia de Jesus no México como o início de uma nova fase, moralmente superior àquela que lhe antecedeu. Se existem resquícios dessa visão nos textos dos cronistas do período colonial – e mesmo entre aqueles pertencentes a outras ordens religiosas, tais quais frei Mendieta –, também podemos encontrá-los no modo pelo qual Mariano Cuevas concebeu a Igreja e a Companhia de Jesus em seu tempo, instituições que se encontravam às voltas com as propostas de laicização do início do século XX. A exemplo da posição dos jesuítas no revigoramento da Igreja novo-hispânica a partir de 1572, o padre Cuevas acreditava que seus irmãos contemporâneos tomariam a frente daquela batalha. Desde então, fosse para negar ou para corroborar o sentido conferido por Cuevas, muitos historiadores – inclusive Robert Ricard, que deu origem à matriz franciscana –

identificaram a instalação da Companhia de Jesus no México como um dos principais aspectos dos *cambios notables* dos anos 1570.

Nossa preocupação com a vinculação automática entre a presença dos jesuítas e a existência de uma ruptura fundamentou-se no resultado que quase sempre decorreu de tal leitura. Isto é, interpretar as ações da Companhia de Jesus com base num sentido prévio, como se elas integrassem sempre um projeto maior, cujas diretrizes estavam todas definidas de antemão. Se desconstruirmos a ruptura, não para negar as mudanças que existiram, mas para evitar os exageros, acreditamos que é possível tornar a análise da instalação da Companhia no México menos subordinada àquela memória da cisão brusca. Seguindo essa possibilidade de interpretação histórica, nos voltamos, na parte II, para os processos que impulsionaram as missões da Ordem no vice-reino da Nova Espanha.

O segundo elemento que pretendemos evidenciar é que a dedicação dos jesuítas, de forma quase exclusiva durante as três primeiras décadas, às atividades educativas derivou de diferentes circunstâncias e certamente não foi consensual entre os padres da Província Mexicana e os superiores em Roma. Apesar de a Companhia de Jesus ser vista comumente como uma “ordem de professores”, a análise dos impasses existentes na correspondência trocada entre provinciais e gerais permite observar que nem sempre as orientações da cúpula foram postas em prática no vice-reino – e que as condições locais, tal como era próprio da Ordem, estabeleciam limites e parâmetros às decisões dos padres que estavam em missão. Nesse sentido, foi de grande relevância notar na parte II como as características mexicanas (geográficas, políticas, sociais, demográficas) e as dos religiosos que integraram as primeiras expedições exigiam adaptações das determinações romanas, direcionando as tarefas dos padres para os colégios em detrimento das missões entre os nativos.

Os jesuítas foram enviados ao México para instruir e converter os indígenas, conforme se lê na autorização dada por Felipe II em 1571. Porém, eles haviam sido requisitados por moradores da capital para educar a juventude crioula. A princípio, não existiam restrições decisivas a este ou àquele ministério, mas apenas orientações gerais quanto aos procedimentos dos padres. O que explicava, então, a maior dedicação à educação dos jovens crioulos e às atividades nas áreas urbanas durante os primeiros 20 ou 30 anos – período em que foram fundados os principais colégios da Ordem –, em prejuízo das campanhas de evangelização entre os indígenas? A resposta reside nas próprias circunstâncias que envolveram a instalação da Companhia no México, sobretudo na

presença das demais ordens religiosas nas áreas centrais (o que limitava a atuação dos jesuítas), na existência de demandas e patrocínio por parte de homens endinheirados, na inclinação do primeiro provincial às tarefas acadêmicas e nas dificuldades para edificar casas em regiões distantes da capital.

Ao assumir essa perspectiva e considerar os “elementos novo-hispânicos” na análise, optamos por desconfiar da imagem convencionalmente estabelecida, segundo a qual uma “ordem de professores” viajou ao México para educar os filhos das elites locais. Reconstruindo a trajetória de tensões entre as normas romanas e as práticas americanas, pudemos demonstrar os impasses acerca do “fim principal” da Companhia, que expressavam, entre outros fatores, a inexistência de um projeto prévio. É certo que os jesuítas ficaram conhecidos, no México e em outras partes do mundo, por seus colégios e seus métodos de ensino, assim como é correto afirmar que eles se dedicaram a essas tarefas nas primeiras décadas após desembarcarem em San Juan de Ulúa. Contudo, é acertado afirmar, também, que os caminhos que levaram a esse destino no México foram bastante irregulares, pavimentados com diferentes elementos locais, e não resultavam de um consenso.

Tendo em vista a dedicação dos jesuítas aos colégios e aos demais ministérios nas zonas urbanas, restava examinar quais eram os sentidos do ensino oferecido pelos padres. Dessa proposta, originou-se o terceiro aspecto que tencionamos demonstrar: o modo como se deu a inserção da Companhia de Jesus na sociedade mexicana contribuiu para a conformação do bom governo, isto é, para a elaboração e a disseminação de práticas e valores morais que deveriam nortear as ações dos indivíduos e das corporações com o objetivo de alcançar o bem comum. E isso ocorreu por duas vias principais: por meio da função de jurisconsultos (conforme a denominamos neste trabalho) assumida pelos religiosos e da educação ministrada nos colégios da Ordem. Desse modo, nossa premissa sustenta que, se quisermos compreender a participação dos jesuítas na vida sociopolítica do vice-reino, devemos necessariamente refletir sobre esses tópicos.

Quando escolhemos lançar luz sobre a perspectiva do bom governo para analisar a atuação jesuítica no México, optamos por estender o fio que ligava o posicionamento dos religiosos no século XVI aos fundamentos de suas matrizes teológicas e filosóficas, que remetiam a concepções esquadrihadas nos séculos anteriores. Como exemplo, podemos recuperar a própria noção de governo (*regimen*), equiparada muitas vezes à ideia de domínio, mas que comportava outros significados, como aquele de origem

aristotélico-tomista, segundo o qual governar era conduzir os homens para seu fim conforme sua natureza. Seguindo essa argumentação e considerando que o propósito dos homens é viver em sociedade de modo justo e feliz, é possível concluir que o bem comum é a finalidade do bom governo. Logo, ao indagarmos qual era o fundamento da ação dos padres no México, entendemos que a questão do bom governo era premente.

Afirmar que esse tema estava na raiz da ação dos jesuítas, como juriconsultos ou professores, não implica juízos de valor, conforme se pode pensar. Portanto, argumentar que os padres mediavam conflitos entre moradores ou ensinavam latinidades aos jovens baseando-se nas premissas do bom governo permite reconhecer que eles visavam ao bem comum, uma noção que admite definições subjetivas e móveis. Quem definia o cerne do bem comum? Não por acaso, houve divergências em relação ao que era justo em diferentes ocasiões, como nos pareceres sobre os *repartimientos*: dividir e distribuir os indígenas entre os *vecinos*, obrigando-os a trabalhar nas terras de outrem, era justo e concorria para o bem comum? Como vimos, respostas diferentes foram dadas a tal pergunta. Assim, convém remarcar, o bom governo como princípio analítico não descarta os interesses em disputa nem tampouco se resume aos negócios da Coroa ou de uma ordem religiosa em específico.

A contribuição dos jesuítas para a boa governança se deu, pois, de duas formas distintas. No plano da atuação como juriconsultos, ela decorria da busca pela solução justa na mediação de conflitos sociais de diversas naturezas – sem que isso implicasse a promulgação de leis escritas. Nesse âmbito, as ações dos padres evidenciavam, sobretudo, a incorporação de noções aristotélico-tomistas acerca do direito e da elaboração de normas e aspectos da organização jurídica do vice-reino. Podemos lembrar, a título de exemplo, o pressuposto de que o direito é expressão do justo; logo, para reger os homens corretamente, convém formular normas decorrentes daquilo que é justo, e não o contrário. Ou então a premissa que sublinhava a condição mutável dos homens e, portanto, das normas ordenadoras da vida em sociedade. Se em cada tempo e lugar os homens se comportam de modo diferente segundo sua natureza, o bom governo resulta do constante ajuste das regras às circunstâncias.

No âmbito dos colégios, defendemos que a contribuição jesuítica à conformação do bom governo ocorreu principalmente por meio do ensino das classes inferiores, que compreendiam o estudo de gramática, humanidades e retórica. O fundamento de nossa argumentação reside na associação, própria do universo humanista

ainda em vigor no século XVI, entre *letras y virtudes*. Nesse contexto, aprender a ler, escrever e falar adequada e elegantemente, bem como imergir nas tradições literárias clássicas, colaboravam para a correção e o aprimoramento da natureza humana. Além disso, como afirmara Aristóteles (1999), o domínio da fala distinguia os homens dos animais e constituía a razão do poder político. Desse modo, entendemos por que o currículo jesuíta reservava cinco anos para os estudos inferiores: ensinar letras significava formar sujeitos doutos e virtuosos, que eram a base das boas repúblicas. Tratava-se, em última instância, da “prática da língua” (por meio da gramática e da retórica) na vida pública.

Se insistimos na relevância do ensino de latinidade como contribuição decisiva para a boa governança do México, não é porque desprezamos as classes superiores ou outros aspectos da educação que possam fornecer indícios sobre a influência jesuítica no vice-reino. Essa escolha indica, antes, um deslocamento do ângulo de análise em busca de uma interpretação que valorize mais o processo de constituição dos colégios, métodos e currículos do que seus supostos resultados. Por outros termos, optamos por examinar as pretensões inerentes à montagem do sistema educativo – que apresentavam sinais dos modos pelos quais a Companhia de Jesus poderia influenciar a organização social e política mexicana –, no lugar de nos limitarmos à constatação, procedente de uma percepção exposta pelos cronistas jesuítas, de que o influxo da educação administrada pela Ordem na sociedade *virreinal* restringia-se à formação das elites letradas e dirigentes.

Talvez o exemplo mais conhecido dessa leitura acerca da educação jesuítica no México seja a *Ciudad letrada* de Ángel Rama (1985), cuja interpretação relaciona a presença da Companhia à formação de intelectuais e à legitimação do poder real por meio do “anel protetor do poder” estabelecido na “cidade ordenada”. Com a expectativa de contribuir com esse debate, retomamos a premissa do bom governo para sugerir outro sentido à participação dos jesuítas na formação de grupos letrados. Trata-se daquilo que chamamos de “república letrada”, que resultava do esforço dos padres por instruir os jovens nas *letras y virtudes* e não se organizava para justificar o poder político da Coroa no México. De outro modo, a “república das letras” deveria dar conta da boa governança do vice-reino, fosse por meio de homens capazes de ocupar cargos públicos, fosse por meio de indivíduos aptos a integrar as diversas corporações (as ordens religiosas, os colégios, a universidade, as congregações etc.) responsáveis por partilhar o governo com o rei. Nesse

passo, nem sempre os interesses dos letrados daquela “república” coincidiam com os da Monarquia espanhola.

A partir desse recorte no tema educação, chegamos ao quarto e último aspecto que objetivamos demonstrar com este estudo: em geral, os egressos dos colégios jesuítas não ocupavam os principais postos da administração civil e eclesiástica entre os séculos XVI e XVII. Assim, a afirmação de que a Companhia de Jesus, tal como em outros lugares, formou “a” elite dirigente deve ser pelo menos matizada. Embora não existam registros das trajetórias pessoais e profissionais de todos os alunos que se matricularam nas escolas jesuítas, a análise da carreira seguida pelos alunos que estudaram em S. Ildefonso, o principal seminário da Companhia no México, permitiu notar que poucos jovens conseguiram alcançar os altos escalões do governo e da Igreja – e que a maioria dos *distinguidos* ingressou na carreira eclesiástica. Isso se explicava, entre outras razões, pela baixa demanda em relação à oferta no vice-reino, pelos critérios de seleção, pelas negociações em torno de cargos e pela predileção por peninsulares em detrimento dos crioulos.

Se quisermos, pois, medir a influência da Companhia de Jesus na conformação política e social do México, entendemos que o parâmetro de análise não pode se limitar ao tema das “elites” instruídas nas escolas jesuítas. A maioria dos egressos de S. Ildefonso era composta por letrados que, à semelhança dos operários dos quais falava o Pe. Geral Claudio Aquaviva em suas advertências à Província Mexicana, partilhavam e difundiam os valores cristãos aprendidos nos colégios e ligados às noções de bom governo e bem comum – sem necessariamente ocuparem os altos postos da administração civil ou eclesiástica. Defendemos, assim, que se lance mais luz sobre o lado “operário” (no sentido daqueles que promovem valores por meio de suas diferentes “missões”) do que sobre o “elitista” (como análogo àqueles que desempenham funções no âmbito administrativo) da educação jesuítica para que se amplie a compreensão da influência da Companhia na capital do vice-reino.

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Fontes manuscritas

Archivo General de la Nación (AGN) – Cidade do México, México.

Galería 4 – Grupo documental: Jesuítas.

Carta Annu de la Provincia de la Nueva España de la Compañía de Jesús, 1589.
 Carta Annu de la Provincia de la Nueva España de la Compañía de Jesús, 1604.
 Carta Annu de la Provincia de la Nueva España de la Compañía de Jesús, 1607.
 Carta Annu de la Provincia de la Nueva España de la Compañía de Jesús, 1611.
 Carta Annu de la Provincia de la Nueva España de la Compañía de Jesús, 1612.
 Carta Annu de la Provincia de la Nueva España de la Compañía de Jesús, 1613.
 Carta Annu de la Provincia de la Nueva España de la Compañía de Jesús, 1616.
 Congregación que tubo en la Provincia de México el P. Pedro Díaz, 1577.

Archivo Histórico de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (AHPM) – Cidade do México, México.

Sección II – Historia de la Provincia de México. Cartas e outros documentos.

Aquaviva al P. Antonio de Mendoza, 15/12/1583.
 Aquaviva al P. Antonio de Mendoza, 15/3/1584.
 Padre Diego Ximenez al P. A. de Mendoza, 16/7/1584.
 Aquaviva al P. Antonio de Mendoza, 25/3/1584.
 Aquaviva al P. Antonio de Mendoza, 14/8/1584.
 Diego Ximenez al P. Antonio de Mendoza, 1585.
 Postulados de la Congregación Prov. de México, 1585, 9/11/1585.
 Aquaviva al P. Antonio de Mendoza, 9/5/1587.
 Aquaviva al P. Antonio de Mendoza, 10/7/1589.
 Aquaviva al P. Antonio de Mendoza, 4/1/1590.
 Aquaviva al P. Pedro Diaz, 28/10/1591.
 Aquaviva al P. Visitador de México Diego de Avellaneda, 20/1/1592.
 Aquaviva al P. Diaz, 20/1/1592.
 Aquaviva al P. Diego de Avellaneda, 8/6/1592.
 Copia de la declaración de la Inquisición de Roma acerca del decreto que contra Solicitantes hizo en 3 de dic. 1592 al P. Prov. de México.
 Claudio Aquaviva al P. Diaz, 22/11/1593.
 Diego Ximenez al P. Stephano Paez, jan. de 1594.
 Aquaviva al P. Pedro Morales (Respuesta a un Memorial), jan. de 1594.
 Congregación Provincial de Nueva España, 29/1/1592.
 Aquaviva al P. Provincial de la Provincia de México, jan. de 1594.
 Aquaviva. Respuesta a la Congregación Prov. de México del año 1592, jan. de 1594.
 Aquaviva al P. Pedro Diaz, 9/5/1594.
 Aquaviva al P. Esteban Paez, 13/3/1595.
 Aquaviva al P. Esteban Paez, 5/6/1595.

Aquaviva al P. Esteban Paez, 21/11/1595.
 Aquaviva al P. Esteban Paez, 4/8/1597.
 Aquaviva al P. Esteban Paez, 6/10/1597.
 Aquaviva al P. Esteban Paez, 6/10/1597.
 Aquaviva. Respuesta a la Congregación Provincial de México, mar. de 1598.
 Aquaviva al P. Esteban Paez, mar. de 1598.
 Aquaviva al Provincial de México, 20/4/1598.
 Congregación Provincial de la Compañía de Jesús de Nueva España que se comenzó 2 de nov. de 1599, 2/11/1599.
 Acta de la C. Prov. de México, 2 de nov. de 1599.
 Aquaviva al P. Francisco Vaez, 29/3/1599.
 Aquaviva al P. Francisco Vaez, 20/9/1599.
 Aquaviva al P. Francisco Vaez, 20/4/1601.
 Aquaviva al P. Francisco Vaez, 16/11/1601.
 Aquaviva al P. Francisco Vaez, 16/11/1601.
 Aquaviva a la Congregación Prov. de México de 1599, fev. de 1602.
 Aquaviva al P. Prov., 30/5/1602.
 Aquaviva al P. Francisco Vaez, 29/7/1602.
 Aquaviva al P. Ildefonso de Castro, 23/9/1602.
 Aquaviva. Instrucción sobre Ministerio de Indios, 30/6/1603.
 Aquaviva. Instrucción acerca de recibir criollos en la Compañía, 30/6/1603.
 Acta de la Congregación Prov., 20/10/1603.
 Parecer de la Congregación Prov. acerca de la Congregación General, 20/10/1603.
 Aquaviva al P. Ildefonso de Castro, 26/3/1604.
 Aquaviva al P. Ildefonso de Castro, 28/6/1604.
 Aquaviva al P. Ildefonso de Castro, 28/6/1604.
 Aquaviva. Respuesta al Memorial del P. Martin Pelaez, 20/4/1605.
 Aquaviva al P. Ildefonso de Castro, 30/5/1605.
 Aquaviva al P. Ildefonso de Castro, 30/5/1605.
 Aquaviva al P. Ildefonso de Castro, 22/8/1605.
 Aquaviva al P. Ildefonso de Castro, 10/1/1606.
 Aquaviva al P. Ildefonso de Castro, 08/2/1606.
 Aquaviva al P. Ildefonso de Castro, 04/6/1606.
 Aquaviva al P. Ildefonso de Castro, 11/12/1607.
 Aquaviva al P. Martin Pelaez, 1/4/1609.
 Aquaviva al P. Rodrigo de Cabredo, 18/8/1609.
 Vitelleschi. Respuesta al Mem. del P. Hernando de Villafañe, 12/4/1621.
 Vitelleschi al P. Nicolás de Amaya, 8/8/1622.
 Vitelleschi al P. Agustín de Quiroz, 22/2/1623.
 Vitelleschi al P. Juan Lorenzo, 11/3/1624.
 Vitelleschi al P. Juan Lorenzo, 11/3/1624.
 Vitelleschi al P. Juan Lorenzo, 16/3/1625.
 Vitelleschi al P. Juan Lorenzo, 16/3/1625.
 Vitelleschi al P. Juan Lorenzo, 6/5/1626.
 Vitelleschi al P. Juan Lorenzo, 6/5/1626.
 Vitelleschi al P. Juan Lorenzo, 28/3/1628.
 Vitelleschi al P. Juan Lorenzo, 28/3/1628.

Fontes impressas

ACOSTA, Pe. José de. *De Procuranda Indorum Salute*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, s.d.

_____. *Historia Natural y Moral de las Indias*. 3. ed. México DF: FCE, 2006.

AGOSTINHO, Santo. *A cidade de Deus*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1990. 2 v.

_____. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

_____. *A natureza do bem*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

AQUINO, São Tomás de. *Suma de Teología*. 4. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. 5 v.

_____. *Tratado de la ley. Tratado de la justicia. Gobierno de los príncipes*. México DF: Porrúa, 2004. (Edición de Carlos Ignacio González).

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN. *Documentos para la historia de la cultura en México*. Una biblioteca del siglo XVII. Catálogo de libros expurgados a los jesuitas en el siglo XVIII. México DF: Imprenta Universitaria/Unam, 1947.

_____. *Procesos de indios idólatras y hechiceros*. 1. reimp. México DF: Publicaciones del AGN, 2002. (Facsímile de la edición de 1912).

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Política*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Retórica*. 1. ed. 8. reimp. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

BERISTAIN, José Mariano. *Biblioteca hispano-americana setentrional*. México DF: Tipografía del Colegio Católico, 1883. 3 t.

BURRUS, Ernest. *La obra cartográfica de la provincia mexicana de la Compañía de Jesús*. Madrid: José Porrúa Turanzas, 1967. 2 v.

CARREÑO, Alberto María. *Cedulario de los siglos XVI y XVII*. El Obispo Don Juan Palafox y Mendoza y el conflicto con la Compañía de Jesús. México DF: Victoria, 1947.

_____. *Fray Domingo de Betanzos, fundador en la Nueva España de la Venerable Orden Dominicana*. Toluca: Colección de Divulgación Histórica, 1980. (Edición facsimilar de 1924).

_____. *Un desconocido cedulario del siglo XVI*. México DF: Victoria, 1944.

CAZÁRES, Alberto Carrillo (Org.). *Manuscrito del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*. México DF: UPM; Michoacán: Col. de Michoacán, 2006. 2 v.

CERVANTES DE SALAZAR, Francisco. *México en 1554 y título imperial*. 2. ed. México DF: Porrúa, 1972.

CÍCERO, Marco Tulio. *Dos deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *Sobre el orador*. Madrid: Gredos, 2002.

_____. *Retórica a Herênio*. São Paulo: Hedra, 2005.

_____. *Tratado da república*. São Paulo: Círculo de Leitores, 2008.

CLAVIJERO, Francisco Javier. *Historia antigua de México*. México DF: Editorial del Valle de México, s.d.

COMPANHIA DE JESUS. *Constituições da Companhia de Jesus e normas complementares*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

COMPAÑÍA DE JESÚS. *Fórmula del Instituto de la Compañía de Jesús, aprobada y confirmada por los Sumos Pontífices Paulo III y Julio III*. México DF: Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, s/d. Disponível em: <www.sjmex.org/DocumentosPDF/FormulaInstituto.pdf>. Acesso em: 7 mai. 2010.

_____. *Costumbres de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús (Para uso privado de los nuestros)*. México: IHS, 1944.

_____. Ratio atque institutio studiorum societatis Iesu. In: GIL, Eusebio, (Ed.). *El sistema educativo de la Compañía de Jesús*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 1992.

_____. Ratio Studiorum. In: JULIA, Dominique (Ed.). *Ratio Studiorum*. Plan raisonné et institution des études dans la Compagnie de Jésus. Paris: Berlin, 1997.

CONCILIO III PROVINCIAL MEXICANO, Celebrado en México el año de 1585, confirmado en Roma por el Papa Sixto V, y mandado observar por el Gobierno Español en diversas reales órdenes. Publicado por Mariano Galván Rivera. México: Eugenio Maillefert; Compañía Editores, 1859.

CONCILIOS PROVINCIALES, primero y segundo, celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México, presidiendo el illmo. y rmo. señor D. Fr. Alonzo de Montúfar en los años de 1555 y 1565 : dalos a luz el illmo. Sr. D. Francisco Antonio Lorenzana, arzobispo de esta santa metropolitana iglesia. México DF: Imprenta de el Superior Gobierno, de Joseph Antonio de Hogal, 1769. Disponível em: <<http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012141/1080012141.html>>. Acesso em: 12 set. 2009.

CONSTITUCIONES de la Real y Pontificia Universidad de México, Segunda Edición. Dedicada al Rey Nuestro Señor Don Carlos III. México DF: Imprenta de Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1775.

CUEVAS, Mariano. *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*. 2. ed. México DF: Porrúa, 1975. (1. edición de 1914)

DURÁN, Diego. *Historia de las Indias de Nueva España y Islas de Tierra Firme*. México DF: Imprenta de J. M. Andrade y F. Escalante, 1867. 2 t.

FLORENCIA, Francisco de. *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*. México DF: Academia Literaria, 1955.

_____. *La estrella de el norte de México*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005. (Facsimile)

FLUVIÁ, Francisco Javier. *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su Provincia de México*. México DF: INI/CFEMCA, 1996.

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín. *Colección de documentos para la historia de México*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. [Versión digital de la edición de Librería de J. M. Andrade, Portal de agustinos n. 3, 1858.].

GONZÁLEZ DE COSSÍO, Francisco. (Ed.). *Relación breve de la venida de los de la Compañía de Jesús a la Nueva España*. Año 1602. Manuscrito anónimo del Archivo Histórico de la Secretaría de Hacienda. México: Imprenta Universitaria, 1945.

_____. (Ed.). *Un cedulaario mexicano del siglo XVI*. México DF: Ediciones del Frente de Afirmación Hispanista, 1973.

_____. (Org.). *Crónicas de la Compañía de Jesús en la Nueva España*. 3. ed. México DF: Unam, 1995.

KINO, Eusébio Francisco. *Las misiones de Sonora y Arizona*. México DF: Porrúa, 1989.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevíssima relação da destruição das Índias*. Lisboa: Antígona, 1990.

_____. *Tratados*. 2. reimp. México DF: FCE, 1997.

LEÓN-PORTILLA, Miguel et al. (Org.). *Historia documental de México*. 2. ed. México DF: Unam; IIH, 1974.

LLANOS, Bernardino de. *Diálogo en la visita de los inquisidores, representado en el Colegio de San Ildefonso (siglo XVI), y otros poemas inéditos*. México DF: Unam, 1982.

LOYOLA, Santo Inácio. *Exercícios espirituais*. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

MARIANA, Juan de. *Del rey y de la institución real*. In: _____. *Obras del padre Juan de Mariana*. Madrid: Rivadeneyra, 1854. t. II.

MARISCAL HAY, Beatriz (Ed.). *Carta del Padre Pedro Morales de la Compañía de Jesus para el muy reverendo Padre Everardo Mercuriano, General de la misma Compañía. En que se da relación de la festividad que en esta insigne Ciudad de México se hizo este año de setenta y ocho, en la collocación de las sanctas reliquias que nuestro muy santo padre Gregorio XIII les embió*. México DF: Colmex, 2000.

MENDIETA, Fr. Geronimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. 4. ed. facsimilar. México DF: Porrúa, 1993.

MOLINA, Luis. *Los seis libros de la justicia y el derecho*. Madrid: J. L. Cosano, 1941.

MOTOLINÍA, Fr. Toribio Benavente. *El libro perdido: ensayo de reconstrucción de la obra histórica extraviada de Fray Toribio*. México DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989.

_____. *Memoriales: libro de oro*. México DF: Colegio de México, 1996.

_____. *Historia de los indios de la Nueva España*. 7. ed. México DF: Porrúa, 2001. (Edición, introducción y notas de Edmundo O'Gorman).

MOYA DE CONTRERAS, D. Pedro. *Cinco cartas del Ilmo. y Exmo. Señor D. Pedro Moya de Contreras, arzobispo y primer inquisidor de Nueva España*. Madrid: José Porrúa Turanzas, 1962. (Bibliotheca Tenanitla).

MUÑOZ CAMARGO, Diego. *Historia de Tlaxcala*. Madrid: Dastin, 2003.

NADAL, Jerônimo. *Comentários sobre o Instituto da Companhia de Jesus*. São Paulo: Loyola, 2004.

OSORES, Félix. Noticias bio-bibliográficas de Alumnos Distinguidos del Colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso de México (hoy Escuela N. Preparatoria). In: GARCÍA, Genaro. *Documentos inéditos ó muy raros para la historia de México*. México DF: Librería de la Vda. De Ch. Bouret, 1908. t. XIX y XXI.

PALAFIX Y MENDOZA, Juan de. *Manual de estados y profesiones de la naturaleza del indio*. México DF: Miguel Ángel Porrúa, 1986.

_____. *Ideas políticas*. 2. ed. México DF: Unam, 1994.

PASO Y TRANCOSO, Francisco del. *Epistolario de Nueva España (1505-1818)*. México DF: Antigua Librería Robredo, 1942. 16 v.

PÉREZ DE RIBAS, Pe. Andres. *Corónica y historia religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*. México: Imp. del Sagrado Corazón de Jesús, 1896.

_____. *Historia de los triumphos de N. S. Fe entre gentes las mas barbaras y fieras del Nuevo Orbe*. México DF: Layac, 1944. 3 v.

QUINTILLEN. *Institution oratoire*. Paris: Garnier Frères, 1954. 4 v.

RIBADENEYRA, Pedro de. *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el principe christiano para gobernar y conservar sus estados contra lo que Machiavelo, y los políticos de este tiempo enseñan*. Madrid: Oficina de Pantaleon Aznar, 1787.

SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 11. ed. México DF: FCE, 2006.

SÁNCHEZ BAQUERO, P. Juan. *Fundación de la Compañía de Jesús en Nueva España*. México DF: Patria, 1945.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. 2. reimp. México DF: FCE, 1987.

SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos de. *Relaciones históricas*. 4. ed. México DF: Unam, 1987.

SOLANO, Francisco de (Ed.). *Normas y leyes de la ciudad hispanoamericana*. Madrid: CSIC, 1996. 2 v.

SOLÓRZANO Y PEREYRA, Juan de. *Política indiana*. 3. reimp. Madrid: Matheo Sacristan, 1736. t. I.

_____. *Política indiana*. Madrid: Real Imprenta de la Gazeta, 1776. t. II.

SUÁREZ, Francisco. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1967. 6 v.

SUESS, Paulo. *Conquista espiritual da América espanhola: 200 documentos*. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *La conquista espiritual de la América Española: 200 documentos*. Siglo XVI. Quito: Abya-Yala, 2002.

TORALES PACHECO, María Cristina. *Cartas de jesuitas y comerciantes en la Nueva España (XVI-XVIII)*. Toulouse: Seminario Peñaflorida, 2003. (Colección Ilustración Vasca, tomo XIV).

TORQUEMADA, Juan de. *Los veinte i un libros rituales i Monarchia Indiana*. Madrid: Oficinas Nicolás Rodríguez, 1713. 3 t.

TORRES DE MENDOZA, D. Luis. *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias*. Madrid: Imprenta de Frías y Compañía. t. V y VI – 1866; t. XI y XII – 1869; t. XIV – 1870.

TOVAR PINZÓN, Hermes. *Fuentes para el estudio de las actividades socio-económicas de la Compañía de Jesús y otras misiones religiosas*. Bogotá: UNC, 1971.

VILA VILAR, Enriqueta; VIEJO, María Justina S. (Ed.). *Cartas de cabildos hispanoamericanos*. Audiencia de México. Sevilla: CSIC, 1985.

ZUBILLAGA, Félix (Ed.). *Monumenta Mexicana*. Roma: Monumenta Historica Societatis Iesu, 8 v. v. I – 1956; v. II – 1959; v. III – 1968; v. IV – 1971; v. V – 1973; v. VI – 1976; v. VII – 1981; v. VIII – 1991 (Edición de Miguel Ángel Rodríguez).

_____; BURRUS, Ernest. *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús (1618-1745)*. Cartas e informes conservados en la “Colección Mateo”. Madrid: José Porrúa Turanzas, 1982.

Bibliografía

ADORNO, Rolena. *La ciudad letrada y los discursos coloniales*. *Hispanoamérica*, año 16, n. 48, p. 3-24, dic. 1987.

ADVERSE, Helton. *Maquiavel*. Política e retórica. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens*. A negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (séc. XVI-XVIII). São Paulo: Humanitas, 2007.

AGUIRRE SALVADOR, Rodolfo. *Por el camino de las letras*. El ascenso profesional de los catedráticos juristas de la Nueva España. Siglo XVIII. México DF: Unam, 1998.

_____. *El mérito y la estrategia*. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España. México DF: Unam; Plaza y Valdés, 2003.

AÍNSA, Fernando. La utopía empírica del cristianismo social (1513-1577). In: PIZARRO, Ana (Org.). *América Latina: palavra, literatura e cultura*. São Paulo: Memorial; Campinas: Unicamp, 1993. v. 1. p. 85-109.

ALBERRO, Solange. *Del guachupín al criollo*. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo. México DF: Colegio de México, 1992.

_____. *Inquisición y sociedad en México: 1571-1700*. 1. reimp. México DF: FCE, 1993.

_____. *El águila y la cruz*. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII. México DF: FCE, 1999.

ALBERT, Salvador Bernabéu. Juan de Solórzano y Pereira: *De Indiarum Iure (Liber III: De retentione Indiarum)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Reseñas y ensayos historiográficos, 2005. Disponible em: <<http://nuevomundo.revues.org/251>>. Acesso em: 12 nov. 2009.

ALCAIDE, Elisa L.; SARANYANA, Josep-Ignasi. *La Iglesia Católica y América*. Madrid: Mapfre, 1992.

ALGRANTI, Leila M.; MEGIANI, Ana Paula (Coord.). *O Império por escrito*. Formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico, séculos XVI-XIX. São Paulo: Alameda, 2009.

ALFARO, Alfonso. La educación: los nudos en la trama. In: BERMEO, José Luis (Coord.). Colegios jesuitas. *Revista Libro*, México DF, n. 58, p. 10-19, 2001.

ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado Absolutista*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 2004.

ANNINO, Antonio et al. *De los imperios a las naciones*. Iberoamerica. Zaragoza: IberCaja, 1994.

ARIÈS, Philippe; CHARTIER, Roger. *História da vida privada*. Da Renascença ao Século das Luzes. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ARTEAGA Y FALGUERA, Sor Cristina de la Cruz. *Una mitra sobre dos mundos*. La de don Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de Puebla de los Ángeles y de Osma. Puebla: Comisión Puebla V Centenario, 1992.

ASSUNÇÃO, Paulo de. *A terra dos brasis: a natureza da América portuguesa vista pelos primeiros jesuítas (1549-1596)*. São Paulo: Annablume, 2000.

_____. *Negócios jesuíticos*. O cotidiano da administração dos bens divinos. 1. reimp. São Paulo: Edusp, 2009.

ASTRAIN, Pe. Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Madrid: Est. Tipográfico Sucesores de Rivadeneira. t. II – 1914; t. III – 1909; t. IV – 1913; t. V – 1916.

AUERBACH, Erich. *Mimesis: representações da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BALDERAS VEGA, Gonzalo. *La Reforma y la Contrarreforma: dos expresiones del ser cristiano en la modernidad*. 2. ed. México DF: Univ. Iberoamericana, 2007.

BARBOZA FILHO, Rubem. *Tradição e artifício*. Iberismo e barroco na formação americana. Belo Horizonte: UFMG; Rio de Janeiro: Iuperj, 2000.

BARNADAS, Josep. M. A Igreja Católica na América Espanhola Colonial. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina*. 2. ed. São Paulo: Edusp; Brasília: Fund. Alexandre Gusmão, 2004. v. I, p. 521-551.

BARRETO, Luis Filipe. *Os descobrimentos e a ordem do saber: uma análise sociocultural*. 2. ed. Lisboa: Gradiva, 1989.

_____. La cultura portuguesa de la expansión. In: GONZÁLEZ, Francisco C. *Modernidad iberoamericana: cultura, política y cambio social*. Madrid: Iberoamericana, 2009. p. 21-60.

_____. O problema do conhecimento na “Sphaera” de D. João de Castro. *Revista da Universidade de Coimbra*, Coimbra, v. XXXIII, p. 387-397, 1985. Disponível em: <<http://www.books.google.com.br>>. Acesso em: 22 maio 2010.

BARRIENTOS GRANDON, Javier. *La cultura jurídica en la Nueva España: sobre la recepción de la tradición jurídica europea en el virreinato*. México DF: Unam, 1993.

BARTOLOMÉ, Gregorio. *Jaque mate al obispo virrey*. Siglo y medio de sátiras y libelos contra don Juan de Palafox y Mendoza. México: FCE, 1991.

BASCHET, Jérôme. Images ou idoles?. *Annales – Économies, Sociétés, Civilisations*, v. 46, n. 2, p. 347-351, mars/avril 1991.

BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España*. 2. ed. México DF: FCE, 1996.

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

_____. Introducción. In: MOTOLINÍA, Toribio. *Historia de los indios de la Nueva España*. Madrid: Castalia, 1985. p. 7-89.

_____. *La vida cotidiana en la América española en tiempos de Felipe II*. Siglo XVI. 2. reimp. México: FCE, 1992.

BENNASSAR, Bartolomé. *La España del Siglo de Oro*. Barcelona: Crítica, 2001.

BERMEO, José Luis (Coord.). Colegios jesuitas. *Artes de México*, México DF, n. 58, 2001.

_____. Misiones jesuitas. *Revista Libro*, México DF, n. 65, 2003.

_____. Arte y espiritualidad jesuitas. Principio y fundamento. *Artes de México*, México DF, n. 70, 2004.

_____. Arte y espiritualidad jesuitas II. Contemplación para alcanzar amor. *Artes de México*, México DF, n. 76, 2005a.

_____. Los jesuitas y la ciencia. Los límites de la razón. *Artes de México*, México DF, n. 82, 2005b.

BERNAL, José Sánchez-Arcilla. *Instituciones político-administrativas de la América hispánica (1492-1810)*. Madrid: Universidad Complutense, 2000.

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. México DF: FCE, 1992.

_____. *História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência européia. 1492-1550*. São Paulo: Edusp, 1997.

BERTEN, A. *Filosofía política*. São Paulo: Paulus, 2004.

BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina*. 2. ed. São Paulo: Edusp; Brasília: Fund. Alexandre Gusmão, 2004, v. 1 e 2.

BEUCHOT, Mauricio. *Filosofía social de los pensadores novohispanos*. La búsqueda de la justicia social y el bien común en tiempos de virreinato. México DF: Inst. Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 1990.

_____. *Estudios de historia y de filosofía en el México Colonial*. México DF: Unam, 1991.

_____. La filosofía mexicana en el siglo XVII. *Revista de Hispanismo Filosófico*, v. 1, n. 1, p. 11-23, 1996. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/02580626666036806432268/hispanismo_01.pdf>. Acesso em: 28 set. 2006.

_____. *Historia de la filosofía en el México Colonial*. Barcelona: Herder, 1997.

_____. *La retórica como pragmática y hermenéutica*. Barcelona: Anthropos, 1998.

_____. *Los principios de la filosofía de Santo Tomás*. Líneas generales del pensamiento sociopolítico de santo Tomás de Aquino. 2. reimp. México DF: Inst. Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2002.

BIGNOTTO, Newton. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

BOBBIO, Norberto. *Locke e o direito natural*. 2. ed. Brasília: UnB, 1997.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã*. 9. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

BONIFAZ NUÑO, Rubén. *Imagen de Tláloc*. Hipótesis iconográfica y textual. México DF: Unam, 1986.

BORAH, Woodrow. *El juzgado general de indios en Nueva España*. México DF: FCE, 1985.

_____. (Org.). *El gobierno provincial en la Nueva España 1570-1787*. México DF: Unam; IIH, 2002.

BOUZA, Fernando. *Corre manuscrito*. Una historia cultural del Siglo de Oro. Madrid: Marcial Pons Historia, 2001.

BOXER, Charles R. *A Igreja e a expansão ibérica (1440-1770)*. Lisboa: Edições 70, 1989.

BRADING, David. *Orbe indiano*. De la monarquía católica a la república criolla. 1492-1867. México DF: FCE, 1991.

_____. La patria criolla y la Compañía de Jesús. In: BERMEJO, José Luis (Coord.). Colegios jesuitas. *Artes de México*, México DF, n. 58, p. 58-71, 2001.

BRUIT, Hector H. *Bartolomé de Las Casas e a simulação dos vencidos*. Campinas: Unicamp; São Paulo: Iluminuras, 1995.

BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier. La antigua Compañía de Jesús (siglos XVI-XVIII). In: EGIDO, Teófanos (Coord.). *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Madrid: Fundación Carolina; Cehi, 2004. p. 27-223.

BUXÓ, José Pascual (Ed.). *La producción simbólica en la América colonial*. Interrelación de la literatura y las artes. México DF: Unam, 2001.

CALDERÓN, Francisco R. *Historia económica de la Nueva España en tiempo de los Austrias*. México DF: FCE, 1988.

CALDO, Paula; FERNÁNDEZ, Sandra. Por los senderos del epistolario: las huellas de la sociabilidad. *Antíteses*, Londrina, v. 2, n. 4, p. 1011-1032, jul./dez. 2009.

CÁRDENAS GUTIÉRREZ, Salvador. La lucha contra la corrupción en la Nueva España según la visión de los neoestoicos. *Historia Mexicana*, México DF, v. 55, n. 3, p. 717-765, 2006.

CARPEAUX, Otto Maria. Teatro e estado do barroco. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 7-36, set./dez.1990. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141990000300002&script=sci_arttext>. Acesso em: 15 jul. 2008.

CARRO, Venâncio D. *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. Salamanca: Apartado 17, 1951.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. *Operários de uma vinha estéril*. Os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil – 1580-1620. Bauru, SP: Edusc, 2006.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CAVALCANTE, Berenice. Antigos e modernos: histórias de uma tradição. In: _____ (Org.). *Modernas tradições: percursos da cultura ocidental (séculos XV-XVII)*. Rio de Janeiro: Access, 2002. p. 1-84.

CERELLO, Adriana Gabriel. *O livro nos textos jesuíticos do século XVI: edição, produção e circulação de livros nas cartas dos jesuítas na América portuguesa (1549-1563)*. São Paulo: Linear B; FFLCH-USP, 2008.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1988.

_____. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 5, n. 11, p. 173-191, jan./abr. 1991.

_____. *À beira da falésia. A História entre certezas e inquietude*. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

CHIAMPI, Irlemar. *Barroco e modernidade: ensaios sobre literatura latino-americana*. São Paulo: Perspectiva, 1998.

CHINCHILLA PAWLING, Perla de los Ángeles. *Palafox y América*. México DF: Univ. Iberoamericana, 1992.

_____. *De la compositio loci a la república de las letras. Predicación jesuíta en el siglo XVII novohispano*. México DF: Univ. Iberoamericana, 2004.

CHINCHILLA PAWLING, Perla de los Ángeles; MENDIOLA MEJÍA, Alfonso. La construcción *retórica* de la realidad como una “teoría de la modernidad”. La enseñanza de la *retórica* en los colegios de la Compañía de Jesús en la Nueva España. In: CORREA ETCHEGARAY, Leonor et al. *La construcción retórica de la realidad: la Compañía de Jesús*. México DF: Univ. Iberoamericana, 2006. p. 13-55.

CHINCHILLA PAWLING, Perla de los Ángeles; ROMANO, Antonella (Coord.). *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*. México DF: Univ. Iberoamericana, 2008.

CHOCANO MENA, Magdalena. *La América colonial (1492-1763). Cultura y vida cotidiana*. Madrid: Síntesis, 2000a.

_____. *La fortaleza docta. Elite letrada y dominación social en México colonial (siglos XVI-XVII)*. Barcelona: Bellaterra, 2000b.

CHURRUCA PELÁEZ, Pe. Agustín. *Primeras fundaciones jesuitas en Nueva España*. México DF: Porrúa, 1980.

COOK, Sherburne F.; BORAH, Woodrow. *El pasado de México: aspectos sociodemográficos*. México DF: FCE, 1989.

CORCUERA DE MANCERA, Sonia. *El fraile, el indio y el pulque*. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548). México DF: FCE, 1991.

_____. *Del amor al temor*. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771). México: FCE, 1994.

CORDEIRO, Roberta Henriques R. *Dominicanos e jesuítas na emergência da tradição gramatical quechua – Século XVI*. 2008. Dissertação (Mestrado em Semiótica e Linguística Geral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (USP), São Paulo, 2008.

CORREA ETCHEGARAY, Leonor et al. *La construcción retórica de la realidad: la Compañía de Jesús*. México DF: Univ. Iberoamericana, 2006.

COSTA, Célio J. A formação do padre jesuíta no século XVI. *Série-Estudos – Periódico do Mestrado em Educação da UCDB*, Campo Grande, n. 20, p. 79-96, jul./dez. 2005.

COSTIGAN, Lucia Helena (Org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Unicamp, 2005.

COURTINE, Jean-François. Direito natural e direito das gentes: a refundação moderna, de Vitória a Suárez. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 293-334.

CUEVAS, Mariano. *Historia de la Iglesia en México*. México DF: Imprenta del Asilo Patricio Sanz. t. 1 – 1921; t. 2 – 1922; t. 3 – 1924.

_____. *Historia de la Iglesia en México*. México DF: Porrúa, 1992. 2 v.

CUNHA, Roseli Barros. *Tranculturação narrativa: seu percurso na obra crítica de Ángel Rama*. São Paulo: Humanitas, 2007.

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

DECORME, Gerard. *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*. México DF: Antigua Librería Robredo, 1941. 2 v.

DELGADO, Paulino Castañeda; MARCHENA FERNÁNDEZ, Juan. *La jerarquía de la Iglesia en Indias*. Madrid: Mapfre, 1992.

DELUMEAU, Jean. *O medo no Ocidente. 1300-1800. Uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. *A confissão e o perdão. A confissão católica séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *A civilização do Renascimento*. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1994. v. 1.

DÍAZ Y DE OVANDO, Clementina. *El Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo*. México DF: Unam; IIE, 1951.

DOMINGUES, Beatriz Helena. O medieval e o moderno no mundo ibérico e ibero-americano. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 20, p. 195-217, 1997.

_____. Algumas considerações sobre a relação entre modernidade, barroco e iluminismo no mundo ibérico. *Paisano The Online History Journal from Phi Alpha Theta at UT Austin*, n. 3, set. 2001.

_____. Política missionária e secular em escritos jesuíticos sobre a Baixa Califórnia no século XVIII. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 23, n. 45, p. 261-280, 2003.

_____. As missões jesuíticas entre os guaranis no contexto da Ilustração. *História*, São Paulo, v. 25, n. 1, p. 44-69, 2006.

_____; BLASENHEIM, Peter L. *O código Morse*. Ensaios sobre Richard Morse. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

DRI, Rubén. Teología política de Santo Tomás. In: BORON, Atilio A. (Comp.). *La filosofía política clásica*. De la Antigüedad al Renacimiento. Buenos Aires: Clacso, 2003.

DUMORTIER, François-Xavier et al. *Tradição jesuítica*. Pedagogia, espiritualidade, missão. São Paulo: Loyola, 2006.

DUPEYRON, Gui Rozat. Antropólogos, ¿qué han hecho del indio?. In: DE LA PEÑA, Guillermo; VÁSQUEZ LEÓN, Luis (Coord.). *La antropología sociocultural en el México del milenio*. Búsquedas, encuentros y transiciones. México DF: FCE, 2002. p. 483-508.

DUSSEL, Enrique (Coord.). *Historia general de la Iglesia en América Latina*. México: Paulinas; Salamanca: Sígueme, 1984. t. V.

DUVERGER, Christian. *La conversión de los indios de Nueva España: con el texto de los Coloquios de los Doce de Bernardino de Sahagún (1564)*. México DF: FCE, 1993.

ECHANIZ, Ignacio. *Paixão e glória: história da Companhia de Jesus em corpo e alma*. São Paulo: Loyola, 2006. t. I: Primavera (1529-1581).
_____. _____. t. II: Verão (1581-1687).

EGIDO, Teófanos (Coord.). *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Madrid: Fundación Carolina; Cehi, 2004.

EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: UFMG, 2000.

ELLIOTT, John H. A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina*. 2. ed. São Paulo: Edusp; Brasília: Fund. Alexandre Gusmão, 2004. v. I, p. 283-337.
_____. *España y su mundo (1500-1700)*. Madrid: Taurus, 2007.

ELORDUY, Eleuterio. La igualdad jurídica según Suárez. *Homenaje al Dr. Exímio P. Suárez, S. J., en el IV Centenario de su nacimiento, 1548-1948*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1948. p. 101-131. [Acta Salmanticensia, Derecho, t. I, n. 2]

ESCALANTE GONZALBO, Pablo (Coord.). *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. México DF: FCE, 2004. v. I.
_____; RUBIAL GARCÍA, Antonio. La educación y el cambio tecnológico. In: ESCALANTE GONZALBO, Pablo (Coord.). *Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España*. México DF: FCE, 2004. v. I, p. 391-411.

ESTRADA, Juan Carlos T. El Padre Rubio y la enseñanza filosófica de los jesuitas en la Nueva España. *Cuyo – Anuarial de Filosofía Argentina y Americana*, Mendoza, n. 13, p. 11-44, 1996.

FABRE, Pierre-Antoine; ROMANO, Antonella. Les jésuites dans le monde moderne: nouvelles approches. *Revue de Synthèse*, n. 2-3, t. 120, p. 247-260, 1999.

FARIA, Maria do Carmo B. de. *Direito e ética: Aristóteles, Hobbes, Kant*. São Paulo: Paulus, 2007.

FARRISS, Nancy M. *La corona y el clero en el México colonial (1579-1821): la crisis del privilegio eclesiástico*. México DF: FCE, 1995.

FERES JÚNIOR, João. *Teoria política e história do pensamento: uma reavaliação da obra de Juan de Mariana*. 1997. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1997.

FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. *Histórias de um silêncio: as leituras de Historia Eclesiástica Indiana de Frei Jerônimo de Mendieta*. 2004. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

FERNÁNDEZ, Clemente (Org.). *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe; WILSON, Derek. *Reforma: o Cristianismo e o mundo, 1500-2000*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, Pedro O. P. *Los dominicos en la primera evangelización de México*. Salamanca: San Esteban, 1994.

FIGUEROA, Luis Millones; LEDEZMA, Domingo (Ed.). *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt: Vervuert, 2005.

FLORES PADILLA, Georgina. El patronato laico de un colegio jesuita: San Pedro y San Pablo de la ciudad de México. In: GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Enrique; PÉREZ PUENTE, Leticia (Coord.). *Colegios y universidades II: del antiguo régimen al liberalismo*. México DF: Unam, 2001. p. 17-36.

FLORESCANO, Enrique (Org.). *Espejo mexicano*. México DF: FCE, 2002a.
_____. *Memoria mexicana*. 3. ed. México: FCE, 2002b.

FORTEA PÉREZ, José Ignacio (Ed.). *Imágenes de la diversidad: el mundo urbano en la Corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*. Santander: Asamblea Regional de Cantabria, 1997.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992a.
_____. *O que é um autor?* 3. ed. Lisboa: Passagens, 1992b.

FRANYUTI, Regina Hernández. Historia y significados de la palabra policía en el quehacer político de la ciudad de México: siglos XVI-XIX. *Revista Ulúa*, Xalapa (Veracruz), Universidad Veracruzana, año 3, n. 5, p. 9-34, ene./jun. 2005.

FREITAS NETO, José Alves. Dualismo e memória em Las Casas. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 135, p. 89-100, 1998.

_____. *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. *Revista Idéias*, Campinas, IFCH, ano 11, n. 1, p. 22-23, 2004.

FREY, Herbert. *El "otro" en la mirada: Europa frente al universo américo-indígena*. México DF: Miguel Ángel Porrúa, 2002.

FROST, Elsa Cecilia. El guadalupanismo. *Estudios. Filosofía, Historia, Letras*, México DF, 7, 1986. Disponível em: <http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio07/sec_7.html>. Acesso em: 16 dez. 2008.

FUENTES, Carlos. *O espelho enterrado: reflexões sobre a Espanha e o Novo Mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

FUMAROLI, Marc. *L'age de l'éloquence: rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. Paris: Albin Michel, 1994.

_____. (Dir.) *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne: 1450-1950*. Paris: PUF, 1999.

GALLEGOS ROCAFULL, José Manuel. *La doctrina política del P. Francisco Suárez*. México DF: Jus, 1948.

_____. *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*. México DF: Centro de Estudios Filosóficos, 1951.

_____. *Estudios de historia de la filosofía en México*. México DF: Unam, 1963.

GAMBRA, Rafael. *La cristianización de América*. Madrid: Mapfre, 1992. (Colecciones Mapfre).

GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín. Noticias del autor y de la obra. In: MENDIETA, Fray Gerónimo de. *Historia Eclesiástica Indiana*. 2. ed. facsimilar. México DF: Porrúa, 1980. p. XVII-XXXVI.

GARZÓN LOZANO, Luis Eduardo. *La historia y la piedra: el antiguo Colegio de San Ildelfonso*. México DF: Miguel Ángel Porrúa, 1998.

GIARD, Luce (Dir.). *Les jésuites à la Renaissance: système éducatif et production du savoir*. Paris: PUF, 1995.

_____. Orígenes de la enseñanza jesuita. In: BERMEO VEGA, José Luis (Coord.). Colegios jesuitas. *Revista Libro*, México DF, n. 58, p. 20-35, 2001.

_____. La actividad científica en la primera Compañía. In: BERMEO, José Luis (Coord.). Los jesuitas y la ciencia: los límites de la razón. *Artes de México*, México DF, n. 82, p. 8-19, 2005.

_____; VAUCELLES, Louis de (Dir.). *Les jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*. Grenoble: Jérôme Million, 1996.

GIBSON, Charles. *Tlaxcala en el siglo XVI*. México DF: FCE, 1991.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. 2. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. 12. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Relações de força: história, retórica, prova*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GÓMEZ CANEDO, Lino. *Evangelización y conquista: experiencia franciscana en Hispanoamérica*. México DF: Porrúa, 1977.

GÓMEZ ROBLEDO, Xavier. *Humanismo en el siglo XVI: el sistema del Colegio de San Pedro y San Pablo*. México DF: Jus, 1954.

GÓNGORA, Mario. *El Estado en el derecho indiano: época de fundación. 1492-1570*. Santiago: Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, 1951.

GONZALBO, Pilar. La educación en América y Filipinas. In: DELGADO CRIADO, Buenaventura (Org.). *Historia de la educación en España y América: la educación en la España Moderna (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Morata, 1993. v. II, p. 327-341.

GONZALBO AIZPURU, Pilar. *El humanismo y la educación en la Nueva España*. México DF: SEP, 1985.

_____. *Historia de la educación en la época colonial: la educación de los criollos y la vida urbana*. México: Colmex, 1990.

_____. *Familia y orden colonial*. 1. reimp. México DF: Colmex, 2005.

GONZÁLEZ DE COSSÍO, Francisco G. Prologo. In: FLORENCIA, Francisco de. *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesus de Nueva España*. México DF: Academia Literaria, 1955. p. XIII-XXXIII.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, Jaime. La estructura cultural en Nueva España hasta 1556. In: CONGRESO DE HISTORIA DEL DESCUBRIMIENTO, Madrid, 1992. *Actas del Congreso de Historia del Descubrimiento*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1992. tomo IV, p. 131-196.

_____. Oferta y demanda educativas en Nueva España (s. XVII): las salidas profesionales de los graduados superiores de la Universidad de México. *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, v. 30, p. 41-51, 2004.

_____. La condición del intelectual en México: los juristas mexicanos en las audiencias de Nueva España entre 1600 y 1711. *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, v. 34, p. 157-182, 2008.

GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto; VILA VILAR, Enriqueta (Comp.). *Grafitas del imaginario: representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*. México DF: FCE, 2003.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Enrique; PÉREZ PUENTE, Leticia (Coord.). *Colegios y universidades II: del antiguo régimen al liberalismo*. México DF: Unam, 2001.

_____. *Permanencia y cambio I: universidades hispánicas (1551-2001)*. México DF: Unam, 2005.

GREENLEAF, Richard E. *Zumárraga y la inquisición mexicana: 1536-1543*. 1. reimp. México DF: FCE, 1992a.

_____. *La inquisición en Nueva España, siglo XVI*. 2. reimp. México DF: FCE, 1992b.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

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

_____. *Las cuatro partes del mundo: historia de una mundialización*. México DF: FCE, 2010.

GUZMÁN BRITO, Alejandro. *Historia de la codificación civil en Iberoamérica*. Navarra: Aranzadi, 2006.

HANKE, Lewis. *La lucha española por la justicia en la conquista de América*. Madrid: Aguillar, 1959.

_____. *Aristóteles e os índios americanos*. São Paulo: Martins, 1962.

_____. (Ed.). *Los virreyes españoles en América durante el gobierno de la casa de Austria. México*. Madrid: Atlas, 1976. t. I.

HANSEN, João Adolfo. Positivo/natural: sátira barroca e anatomia política. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 3, n. 6, p. 64-88, maio/ago. 1989.

_____. Sem F, sem L, sem R: cronistas, jesuítas & índios no século XVI. *Cadernos Cedex*, Campinas, Papirus, n. 30, p. 45-55, jun. 1993.

_____. A servidão natural do selvagem e a guerra justa contra o bárbaro. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A descoberta do homem e do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. p. 347-376.

_____. A escrita da conversão. In: COSTIGAN, Lucia Helena (Org.). *Diálogos da conversão: missionários, índios, negros e judeus no contexto ibero-americano do período barroco*. Campinas: Unicamp, 2005. p. 15-44.

_____. Educando príncipes no Espelho. *Floema Especial*, Vitória da Conquista, Ano II, n. 2, p. 133-169, 2006.

_____. Barroco, neobarroco e outras ruínas. *Destiempos*, México DF, año 3, n. 14, p. 169-215, mar./abr. 2008.

_____. A civilização pela palavra. In: LOPES, Eliane Marta T. et al. *500 anos de educação no Brasil*. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 19-41.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

HAUSBERGER, Bernd. La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano. *Estudios de Historia Novohispana*, México DF, v. 17, p. 63-106, 1997.

HEINZ, Flávio M. (Org.). *Por outra história das elites*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

HERA, Alberto de la. *Iglesia y corona en la América española*. Madrid: Mapfre, 1992.

HERNÁNDEZ PALOMO, José Jesús; MORENO JERÍA, Rodrigo (Coord.). *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*. Sevilla: CSIC; Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2005.

HUIZINGA, Johan. *El concepto de la Historia*. México DF: FCE, 1980.

IBARGÜENGOITIA, Antonio. *Filosofía mexicana en sus hombres y en sus textos*. 8. ed. México DF: Porrúa, 2004.

ISRAEL, Jonathan I. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial (1610-1670)*. 4. reimp. México: FCE, 2005.

JURADO, Manuel Ruiz. Espiritu misional de la Compañía de Jesús. In: HERNÁNDEZ PALOMO, José Jesús; MORENO JERÍA, Rodrigo (Coord.). *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*. Sevilla: CSIC; Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2005. p. 17-42.

KAGAN, Richard L. Un mundo sin murallas: la ciudad en la América hispana colonial. In: FORTEA PÉREZ, José Ignacio (Ed.). *Imágenes de la diversidad: el mundo urbano en la Corona de Castilla (s. XVI-XVIII)*. Santander: Asamblea Regional de Cantabria, 1997. p. 51-86.

KAMEN, Henry. *Filipe II, Rei de Espanha*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

KARNAL, Leandro. Mendieta: Novo Mundo e Fim do Mundo. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 11, n. 21, p. 215-225, set. 1990/fev. 1991.

_____. *Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México no século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998.

_____. Os textos de fundação da América: a memória da crônica e a alteridade. *Revista Idéias*, Campinas (IFCH), ano 11, n. 1, p. 9-14, 2004.

_____. A produção da memória: análise de um quadro jesuítico. In: BEIRED, José Luis B. et al. (Org.). *Intercâmbios políticos e mediações culturais nas Américas*. Assis: FCL/Unesp; São Paulo: Leha/USP, 2010. p. 550-566.

KONRAD, Herman W. *A jesuit hacienda in colonial Mexico: Santa Lucía, 1575-1767*. Stanford: Stanford University Press, 1980.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Eduerj; Contraponto, 1999.

_____. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-RJ, 2006.

KRISTELLER, P. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Lisboa: Edições 70, 1995.

KURI CAMACHO, Ramón. *La Compañía de Jesús: imágenes e ideas*. Scientia Conditionata, tradición barroca y modernidad en la Nueva España. México DF: Plaza y Valdés, 2000.

LABORIE, Jean-Claude. A dispersão do saber missionário sobre as Américas de 1549 a 1610: o exemplo jesuíta. *Revista de História*, USP, São Paulo, n. 152, p. 9-27, 1º. sem. 2005.

LAFAYE, Jacques. *Quetzalcoátl y Guadalupe: la formulación de la conciencia nacional en México*. 2. ed. México DF: FCE, 1992.

_____. A literatura e a vida intelectual na América espanhola colonial. In: BETHELL, Leslie (Org.). *História da América Latina*. 2. ed. São Paulo: Edusp; Brasília: Fund. Alexandre Gusmão, 2004. v. II, p. 595-635.

LARROYO, Francisco. *La filosofía iberoamericana: historia, formas, temas, polémicas, realizaciones*. 4. ed. México DF: Porrúa, 2005.

LAURENCICH-MINELLI, Laura; BAR-MAGEN, Paulina N. (Ed.). *El silencio protagonista: el primer siglo jesuita en el virreinato del Perú, 1567-1667*. Quito: Abya-Yala, 2004.

LE GOFF, Jacques. *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. *História e memória*. 5. ed. Campinas: Unicamp, 2003.

LEMPÉRIÈRE, Annick. *Entre Dieu et le roi, la république: Mexico, XVIe.-XIXe. siècle*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

LEONARD, Irving A. *La época barroca en el México colonial*. 1. reimp. México DF: FCE, 1976.

LISS, Peggy K. *Orígenes de la nacionalidad mexicana, 1521-1556: la formación de una nueva sociedad*. México DF: FCE, 1986.

LONDOÑO, Fernando T. Escrevendo cartas: jesuítas, escrita e missão no século XVI. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 43, p. 11-32, 2002.

_____. Conquista e cultura material na Nova Espanha no século XVI. *Revista Projeto História*, São Paulo, n. 31, p. 277-293, 2005.

LOPETEGUI, León. *El Padre José de Acosta, S.I., y las misiones*. Madrid: CSIC, 1942.

_____; ZUBILLAGA, Félix. *Historia de la Iglesia en la América Española*. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México. América Central. Antillas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

LÓPEZ AUSTÍN, Alfredo; GARCÍA QUINTANA, Josefina. Introducción. In: SAHAGÚN, Fray Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 1. reimp. Madrid: Alianza, 1995. v. 1, p. 11-26.

LÓPEZ-BARALT, Mercedes. *Ícono y conquista: Guamán Poma de Ayala*. Madrid: Hiperión, 1988.

LÓPEZ-CANO, María del Pilar M. et al. Tercer concilio provincial mexicano (1585). Estudio introductorio. In: _____ (Coord.). *Concilios provinciales mexicanos: época colonial*. México: Unam, 2004. p. 1-27.

LUZ, Guilherme Amaral. Os passos da propagação da fé: o lugar da experiência em escritos jesuítas sobre a América quinhentista. *Revista Topoi*, Rio de Janeiro, p. 106-127, mar. 2003.

_____. *Carne humana: a retórica do canibalismo na América portuguesa quinhentista*. 2003. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

_____. Os jesuítas e a política da eloquência na América portuguesa. In: XXIII SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, Londrina, 2005. *Anais do XXIII Simpósio Nacional de História*, Londrina, 2005. p. 1-12.

MALAGÓN, Javier; OTS Y CAPDEQUÍ, José M. *Solórzano y la política indiana*. 2. ed. México DF: FCE, 1983.

MARAVALL, José A. *Antiguos y modernos*. Madrid: Alianza, 1986.

_____. *Teoría del Estado en España del siglo XVII*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1995.

_____. *A cultura do barroco: análise de uma estrutura histórica*. São Paulo: Edusp, 1997.

MARTÍNEZ FERRER, Luis. Las órdenes mendicantes y el sacramento de la confesión en Nueva España (siglo XVI). *Revista Complutense de Historia de América*, Madrid, v. 24, p. 47-68, 1998.

MARZAL, Manuel M. *La utopía posible: indios y jesuitas en la América colonial (1549-1767)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Fondo Editorial, 1992. 2 v.

_____; BACIGALUPO, Luis (Ed.). *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*. Lima: Fondo Editor PUC, 2007.

- MAYAGOITIA, David. *Ambiente filosófico de la Nueva España*. México DF: Jus, 1945.
- MAYER, Alicia (Coord.). *Carlos de Sigüenza y Góngora: homenaje 1700-2000*. México DF: Unam 2002a. 2 v.
- _____. El culto de Guadalupe y proyecto tridentino en la Nueva España. *Estudios de Historia Novohispana*, México DF, v. 26, p. 17-49, jan./fev. 2002b.
- _____. *Lutero en el paraíso: la Nueva España en el espejo del reformador alemán*. México DF: FCE, 2008.
- MAZA, Francisco de la. *La Ciudad de México en el siglo XVII*. México DF: FCE, 1985. (Lecturas Mexicanas).
- MEDINA, Miguel A. *Los dominicos en América*. Madrid: Mapfre, 1992. (Colecciones Mapfre).
- MELLO E SOUZA, Laura de. *Inferno atlântico: demonologia e colonização, séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- MÉNDEZ, María Águeda. *Secretos del oficio: avatares de la inquisición novohispana*. México DF: Colmex; Unam, 2001. Disponível em: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/91361652989703053754491/p0000001.htm#I_0_>. Acesso em: 12 ago. 2009.
- MENEGUS, Margarita; AGUIRRE SALVADOR, Rodolfo. *Los indios, el sacerdocio y la universidad en Nueva España: siglos XVI-XVIII*. México DF: Plaza y Valdés, 2006.
- MOLINIÉ, Annie; MERLE, Alexandra ; GUILLAUME-ALONSO, Araceli (Dir.). *Les jésuites en Espagne et en Amérique: jeux et enjeux du pouvoir (XVIe.-XVIIIe. siècles)*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007.
- MONTEIRO, Nuno et al. (Org.). *Optima pars: elites ibero-americanas no Antigo Regime*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2005.
- MONTEIRO, Rodrigo B. (Org.). *Espelhos deformantes: fontes, problemas e pesquisas em História Moderna, séculos XVI-XIX*. São Paulo: Alameda, 2008.

MORENO JERÍA, Rodrigo. *Misiones en Chile Austral: los jesuitas en Chiloé, 1608-1768*. Sevilla: CSIC; Universidad de Sevilla, 2007.

MORSE, Richard M. *O espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

MOUCHEL, Christian. Les rhétoriques post-tridentines (1570-1600): la fabrique d'une société chrétienne. In: FUMAROLI, Marc. *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*. Paris: PUF, 1999. p. 431-497.

MURARI PIRES, Francisco (Org.). *Antigos e modernos: diálogos sobre a (escrita da) história*. São Paulo: Alameda, 2009.

MURGUÍA, Luis Alberto M. D. Viagens e encontros de José de Acosta: uma nova visão para o estudo da sua vida e obra. In: VII ENCONTRO DA ANPHLAC, Campinas, 2006. *Anais eletrônicos do VII Encontro da Anphlac*. Disponível em: <www.anphlac.org.br>. Acesso em: 12 fev. 2009.

NAVARRO, Bernabé. *Filosofía y cultura novohispanas*. Cidade do México: Unam, 1998.

NORA, Pierre. Between memory and history: *les lieux de mémoire*. *Representations*, California, University of California, n. 26, p. 7-24, 1989.

O'GORMAN, Edmundo. *La incógnita de la llamada "Historia de los indios de la Nueva España" atribuida a Fray Toribilio Motolinía*. México DF: FCE, 1982.

_____. Prólogo a la primera edición. In: ACOSTA, Pe. José de. *Historia natural y moral de las Índias*. 2. reimp. México DF: FCE, 1985. p. XCIX-CL.

_____. *A invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir*. São Paulo: Unesp, 1992.

OLIVEIRA, Isabel de Assis R. Direito subjetivo: base escolástica dos direitos humanos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 14, n. 41, p. 31-43, out./1999.

O'MALLEY, John. *Os primeiros jesuítas*. Bauru: Edusc, 2004.

O'NEILL, Charles E.; DOMÍNGUEZ, Joaquín M. (Dir.). *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús*. Biográfico-Temático. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu; Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2001. 5 v.

ORTEGA Y MEDINA, Juan A. *Reforma y modernidad*. México DF: Unam, 1999.

OSORIO ROMERO, Ignacio. *Colegios y profesores jesuitas que enseñaron latín en Nueva España (1572-1767)*. México: Unam, 1979.

_____. *La luz imaginaria: epistolario de Atanásio Kircher con los novohispanos*. México DF: Unam, 1993.

_____. *Floresta de gramática, poética y retórica en Nueva España (1521-1767)*. 1. reimp. México DF: Unam, 1997.

OTS Y CAPDEQUÍ, José María. *El Estado Español en las Índias*. Buenos Aires: FCE, 1957.

PACHECO, Paulo Roberto de Andrada. *Liberdade e indiferença: a “experiência-modelo” jesuítica em cartas de jovens indipetentes espanhóis dos séculos XVI e XVII*. 2004. Tese (Doutorado em Psicologia) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, USP, 2004.

PACHECO ROJAS, José de la Cruz. *El Colegio de Guadiana de los Jesuitas (1596-1767)*. México DF: Plaza y Valdés, 2004.

PAGDEN, Anthony. *La caída del hombre: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*. Madrid: Alianza, 1988.

PAIVA, José Maria de. Educação jesuítica no Brasil colonial. In: LOPES, Eliane Marta T. et al. *500 anos de educação no Brasil*. 4. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 43-59.

PALENCIA, José Ignacio. Actividad educativa y cultural de los jesuitas en la Ciudad de México y alrededores (1572-1972). In: PÉREZ ALONSO, Manuel Ignacio (Ed.). *La Compañía de Jesús en México: cuatro siglos de labor cultural, 1572-1972*. México DF: Jus, 1975. p. 379-439.

PASTOR, Maria Alba. *Crisis y recomposición social: Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*. México DF: FCE, 1999.

_____. *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*. México DF: FCE; Unam, 2004.

PAZ, Octávio. *O labirinto da solidão e Post scriptum*. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. *Sóror Juana Inés de la Cruz: as armadilhas da fé*. 2. ed. São Paulo: Mandarim, 1998.

PÉCORA, Alcir. *Máquina de gêneros: novamente descoberta e aplicada a Castiglione, Della Casa, Nóbrega, Camões, Vieira, La Rochefoucauld, Gonzaga, Silva Alvarenga e Bocage*. São Paulo: Edusp, 2001.

PEREÑA, Luciano. *La idea de justicia en la conquista de América*. Madrid: Mapfre, 1992.
 _____. José de Acosta: proyecto de sociedad colonial, pacificación y colonización. In: ACOSTA, Pe. José de. *De Procuranda Indorum Salute*. Madrid: CSIC, 1984. p. 3-46.

PÉREZ, Antolín A. *Los franciscanos en América*. Madrid: Mapfre, 1992. (Colecciones Mapfre).

PÉREZ ALONSO, Manuel Ignacio (Ed.). *La Compañía de Jesús en México: cuatro siglos de labor cultural, 1572-1972*. México DF: Jus, 1975.

PÉREZ PUENTE, Leticia (Coord.). *De maestros y discípulos: México, siglos XVI-XVII*. México DF: Unam, 1998.

_____. *Universidad de doctores: México, siglo XVII*. México DF: Unam, 2000.

_____. Dos proyectos postergados. El Tercer Concilio Provincial Mexicano y la secularización parroquial. *Estudios de Historia Novohispana*, México DF, n. 35, p. 17-45, jul./dez. 2006.

PERUSSET, Macarena. Reglamentación jurídica vs. usos y costumbres en el Paraguay colonial temprano (1542-1612). *Antíteses*, Londrina, v. 2, n. 4, p. 991-1010, jul./dez. 2009.

PHELAN, John L. *The millennial kingdom of the Franciscans in the New World*. 2nd. ed. Berkeley: University of California Press, 1970.

_____. *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*. México DF: Unam, 1972.

PICÓN-SALAS, Mariano. *De la conquista a la independencia*. 3. ed. México DF: FCE, 1994.

PIETSCHMANN, Horst. *El Estado y su evolución al principio de la colonización española de América*. México: FCE, 1989.

_____. Los principios rectores de organización estatal en las Indias. In: ANNINO, Antonio et al. *De los imperios a las naciones: Iberoamérica*. Zaragoza: IberCaja, 1994. p. 75-103.

_____. *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España: un estudio político administrativo*. México DF: FCE, 1996.

PIHO, Virve. La organización eclesiástica de la Nueva España durante los siglos XVI y XVII. *Estudios de Historia Novohispana*, México DF, n. 10, p. 11-30, jan. 1991.

POMPA, Cristina. O lugar da utopia: os jesuítas e a catequese indígena. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 64, p. 83-95, nov. 2002. Disponível em: <http://www.cebrap.org.br/v1/upload/biblioteca_virtual/POMPA_O%20lugar%20da%20utopia.pdf>. Acesso em: 28 out. 2009.

POOLE, Stafford. *Juan de Ovando: governing the Spanish Empire in the reign of Philip II*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2004.

PRATT, Mary Louise. *Ojos imperiales: literatura de viaje y transculturación*. México DF: FCE, 2010.

PRODI, Paolo. *Uma história da justiça: do pluralismo de foros ao dualismo moderno entre consciência e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. Cristianismo, modernidade política e historiografia. *Revista de História*, São Paulo, n. 160, p. 107-130, 1º. sem. 2009.

QUEVEDO, Júlio. *Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata*. Bauru: Edusc, 2000.

QUIJADA, Mónica; BUSTAMANTE, Jesús (Ed.). *Élites intelectuales y modelos colectivos: mundo ibérico (siglos XVI-XIX)*. Madrid: CSIC, 2002.

RAMA, Ángel. *A cidade das letras*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

RAMÍREZ, José Fernando. Noticias de la vida y escritos de Fray Toribio de Benavente, o Motolinía. In: GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín. *Colección de documentos para la historia de México*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. p. XLVI-CLIII. [Versión digital de la edición de Librería de J. M. Andrade, Portal de agustinos n. 3, 1858].

RAMÍREZ GONZÁLEZ, Clara Inés. *Grupos de poder clerical en las universidades hispánicas II: los regulares en Salamanca y México durante el siglo XVI*. México DF: Unam, 2002.

RAMOS MEDINA, Manuel. El virreinato novohispano en tiempos de los Austria. *Estudios. Filosofía, Letras, Historia*, México DF, v. 69, p. 83-107, 2004.

REIS, Anderson R. dos. *Da idolatria indígena à conversão cristã no México do século XVI: uma análise da obra de Motolinía*. 2007. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, Campinas, 2007.

_____. Entre o modelo hagiográfico e a memória franciscana no México do século XVI: a vida de Martín de Valencia segundo Motolinía. *Revista Aulas*, Campinas, 2007, Dossiê Religiões.

_____. Sobre a elevada arte de estabelecer a norma na América: José de Acosta e a reflexão ética a respeito do Novo Mundo. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 169, p. 109-123, abr./jun. 2007.

_____; FERNANDES, Luiz Estevam de O. A crônica colonial como gênero de documento histórico. *Revista Idéias*, Campinas, v. 13, n. 2, p. 25-42, 2006. Dossiê Cronistas da América.

_____; FERNANDES, Luiz Estevam de O. Os conflitos e as possibilidades de paz: as concepções políticas de Motolinía e Mendieta no México do século XVI. *Revista Eletrônica da Anphlac*, n. 5, 2006. Dossiê Representações e imaginário político nas Américas.

_____; FREITAS NETO, José Alves de. Las Casas e Motolinía: em torno da discussão sobre a conquista religiosa da América do século XVI. *Revista História Unisinos*, v. 8, n. 9, p. 11-32, jan./jun. 2004.

REVEL, Jacques. *A invenção da sociedade*. Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

REYES, Alfonso. *Letras de Nueva España*. 5. ed. México DF: FCE, 2007.

RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*. 2. ed. 9. reimp. México DF: FCE, 2005.

RÍO, Ignacio del. *Conquista y aculturación en la California Jesuítica: 1697-1768*. México DF: Unam, 1984.

ROCHA, Marcelo. *Papéis selados: carreira jurídica, estratégias de reputação e poder na Nova Espanha (1580-1730)*. Rio de Janeiro: Faperj; Mauad, 2010.

RODRÍGUEZ, Víctor Gutiérrez. Hacia una tipología de los colegios coloniales. In: PÉREZ PUENTE, Leticia (Coord.). *De maestros y discípulos: México. Siglos XVI-XIX*. México DF: Unam, 1998. p. 81-90.

RODRÍGUEZ-SALA, María Luisa. *Letrados y técnicos de los siglos XVI y XVII: escenarios y personajes en la construcción de la actividad científica y técnica novohispana*. México DF: Unam, 2002.

ROMANO, Antonella. Modernidade da *Ratio studiorum*. Plano racional dos estudos: gênese de um texto normativo e compromisso com uma prática docente. In: DUMORTIER, François-Xavier et al. *Tradição jesuítica: pedagogia, espiritualidade, missão*. São Paulo: Loyola, 2006. p. 53-90.

ROMANO, Ruggiero. *Conyunturas opuestas: la crisis del siglo XVII en Europa e Hispanoamérica*. México DF: Colmex; FCE, 1993.

ROMERO, José Luis. *América Latina: as cidades e as idéias*. 2. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2009.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. *La hermana pobreza*. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana. 1. reimp. México DF: Facultad de Filosofía y Letras, Unam, 2000.

_____. *La santidad controvertida*. 1. reimp. México DF: FCE, 2001.

_____. *La evangelización de Mesoamérica*. México DF: Conaculta, 2002a.

_____. Votos pactados. Las prácticas políticas entre los mendicantes novohispanos. *Estudios de Historia Novohispana*, México DF, n. 26, jan./jun., p. 51-83, 2002b.

_____. (Coord.). *La ciudad barroca*. México DF: FCE, 2005. v. II.

RUBIO MAÑÉ, José Ignacio. *El virreinato IV: obras públicas y educación universitaria*. 2. ed. 2. reimp. México DF: FCE, 2005.

RUIZ, Rafael. *São Paulo na monarquia hispânica*. São Paulo: Instituto Raimundo Lúlio, 2004.

_____. Duas percepções da justiça nas Américas: prudencialismo e legalismo. In: VIII ENCONTRO INTERNACIONAL DA ANPHLAC, Vitória, 2008. *Anais Eletrônicos do VIII Encontro Internacional da Anphlac*. Disponível em: <www.anphlac.com.br>. Acesso em: 30 jan. 2009.

_____. Tensões entre normas e praxes sociais na América espanhola do século XVII. 2010 (mimeo).

SÁNCHEZ BELLA, Ismael; DE LA HERA, Alberto; DÍAS REMENTERÍA, Carlos. *Historia del derecho indiano*. Madrid: Mapfre, 1992.

SANGINES, María Guevara. *La Compañía de Jesús en Guanajuato: política, arte y sociedad*. Guanajuato: La Rana, 2003.

SANTOS HERNÁNDEZ, Ángel. *Los jesuitas en América*. Madrid: Mapfre, 1992.

SARANYANA, Josep-Ignasi. Algunas cuestiones de derecho natural en la teología novohispana de Bartolomé de Ledesma (1525-1604). *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, v. XIX, p. 325-340, 2007.

_____; ILLANES, José Luis. *Historia de la teología*. 3. ed. Madrid: BAC, 2002.

SCHÄFER, Ernesto. *El Consejo Real y Supremo de las Indias: su historia, organización y labor administrativa hasta la terminación de la Casa de Austria*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2003. 2 v.

SCHIMBERG, André. *L'éducation morale dans les collèges de la Compagnie de Jésus en France sous l'Ancien Régime (XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles)*. Paris: Honoré Champion Libraire, 1913.

SCHWARTZ, Stuart B.; LOCKHART, James. *A América Latina na época colonial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

SCORRAILLE, Raúl de. *El P. Francisco Suárez de la Compañía de Jesús según sus cartas, sus demás escritos inéditos y crecido número de documentos nuevos*. Barcelona: Subirana Ed. y Lib. Pontificio Puertaferri, 1917. 2 v.

SEHELLART, Michel. *As artes de governar. Do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006.

SIEVERNICH, Michael. La misión en la Compañía de Jesús: inculturación y proceso. In: HERNÁNDEZ PALOMO, José Jesús; MORENO JERÍA, Rodrigo (Coord.). *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*. Sevilla: CSIC; Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2005. p. 265-287.

SIMPSON, Lesley B. *Muchos Méxicos*. 2. reimp. México DF: FCE, 1986.

SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: Unesp, 1999a.

_____. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: Unesp, 1999b.

_____. *As fundações do pensamento político moderno*. 5. reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SOUSA, Jesus Maria. Os jesuítas e a Ratio Studiorum: as raízes da formação de professores na Madeira. *Isleña*, Madeira, n. 32, p. 26-46, 2003.

TAU ANZOÁTEGUI, Victor. *La ley en América Hispana: del descubrimiento a la emancipación*. Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia, 1992.

THEODORO, Janice. *América barroca: tema e variações*. São Paulo: Edusp; Nova Fronteira, 1992.

_____. Memória e esquecimento: nos limites da narrativa. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 135, p. 61-73, 1998.

_____; RUIZ, Rafael. A Carta Atenagórica: Sor Juana Inés de la Cruz e os caminhos de uma reflexão teológica. *Revista Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 163, p. 163-184, 2005.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993. v. 1.

TORALES PACHECO, María C. Los jesuitas novohispanos, la modernidad y el espacio público ilustrado. In: MARZAL, Manuel M.; BACIGALUPO, Luis (Ed.). *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*. Lima: Fondo Editor PUC, 2007. p. 158-171.

TORRE VILLAR, Ernesto de la. Apuntamientos en torno de la administración pública y gobierno civil y eclesiástico en el siglo XVII. *Estudios de Historia Novohispana*, México DF, v. 8, p. 243-264, 1985.

_____. La enseñanza de la teología en tiempos del arzobispo Pedro Moya de Contreras. *Estudios de Historia Novohispana*, México DF, v. 12, p. 85-105, 1992.

TRASLOSHEROS, Jorge E. *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España: la audiencia del arzobispado de México 1528-1668*. México DF: Porrúa; Univ. Iberoamericana, 2004.

_____. Orden judicial y herencia medieval en la Nueva España. *Historia Mexicana*, México DF, v. LV, n. 4, p. 1105-1138, 2006.

TREVIÑO, Rigoberto Gerardo Ortiz. El tercer Concilio Provincial Mexicano, o cómo los obispos evadieron al Real Patronato Indiano. *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, México, n. 15, p. 77-94, 2003.

VAINFAS, Ronaldo. Colonialismo e idolatrias: cultura e resistência indígena no mundo colonial ibérico. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 11, n. 21, p. 101-124, set. 1990/fev. 1991.

_____. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VALLE PAVÓN, Guillermina del. Los mercaderes de México y la transgresión de los límites al comercio pacífico en Nueva España, 1550-1620. *Revista de Historia Económica*, Madrid, año XXIII, n. extra, p. 213-240, 2005.

VARÓN, Beatriz Aracil. Festejos jesuitas y hegemonía sociocultural en México (1578). *Destiempos*, México DF, año 3, n. 14, p. 274-285, mar./abr. 2008.

VÁZQUEZ, Josefina Z. et al. (Ed.). *Ensayos sobre historia de la educación en México*. México DF: Colmex, 1985.

VÁZQUEZ, Xavier C. Dos *relaciones* sobre la fundación de la Compañía de Jesús en México. In: PÉREZ ALONSO, Manuel Ignacio (Ed.). *La Compañía de Jesús en México: cuatro siglos de labor cultural, 1572-1972*. México DF: Jus, 1975. p. 27-52.

VILLALTA, Luiz Carlos. A educação na colônia e os jesuítas: discutindo alguns mitos. In: PRADO, Maria L. C.; VIDAL, Diana G. (Org.). *À margem dos 500 anos: reflexões irreverentes*. São Paulo: Edusp, 2002. p. 171-184.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. 2. ed. São Paulo: WWF Martins Fontes, 2009.

WANDERLEY, Marcelo da Rocha. Homens de Deus e carreira jurídica no Império espanhol: advogados eclesiásticos na Nova Espanha (século XVII). *Revista Territórios e Fronteiras*, Cuiabá, v. 1, n. 1, p. 209-243, jan./jun. 2008.

WECKMANN, Luis. *La herencia medieval de México*. 2. ed. México DF: FCE, 1996.

WOBESER, Gisela von. *Vida eterna y preocupaciones terrenales: las capellanías de misas en la Nueva España, 1600-1821*. México DF: Unam; IIH, 2005.

YATES, Frances A. *A arte da memória*. 1. reimp. Campinas: Unicamp, 2010.

ZAMBRANO, Francisco. *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*. México DF: Jus, 1961. 2 t.

ZAVALA, Silvio. *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*. México DF: Porrúa, 1971.

_____. *La filosofía política en la conquista de América*. 3. ed. México DF: FCE, 1993.

ZERON, Carlos Alberto M. R. *La Compagnie de Jésus et l'institution de l'esclavage au Brésil: les justifications d'ordre historique, théologique et juridique, et leur intégration par une mémoire historique (XVIe-XVIIe siècles)*. 1998. Tese (Doutorado em História das Civilizações) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 1998.

_____. *A construção de uma ordem colonial nas margens americanas do Império português: discussões sobre o “bem comum” na disputa de moradores e jesuítas pela administração dos índios (XVI-XVIII)*. 2009. Tese (Livre-docência), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 2009.

ZUBILLAGA, Félix. Instrucción de S. Francisco Borja al Primer Provincial de Nueva España (1571). *Métodos misionales, studia missionalia*, n. 3, p. 155-206, 1947.

ZUPANOV, Iñes G. Le repli du religieux. Les missionnaires jésuites du 17e. siècle entre la théologie chrétienne et une éthique païenne. *Annales HSS*, n. 6, p. 1201-1223, nov./déc. 1996.

APÊNDICE

Relação de egressos do Colégio de San Ildefonso
elaborada com base nos dois tomos das *Noticias* de Félix Osores (1908).
México, séculos XVI e XVII

Tomo I				
NOME	PG	NASCIMENTO	PERÍODO DE FORMAÇÃO	INFORMAÇÕES
D. Francisco Acevedo	31	Sem Informação	Colegial de San Ildefonso em 1631	Um dos mais destacados professores de Humanidades no México
D. Alonso Acevedo Carbajal	31	Sem Informação	Colegial de San Ildefonso em 1629	Recebeu os graus menores em Filosofia e Teologia na Real Universidade. Presbítero da diocese de Michoacán
Dr. D. Francisco Aguillar	31	Durango	Colegial de San Ildefonso em 1650	Doutor em Direitos pela Real Universidade. Reitor e professor de Leis. Juiz de Testamento e Obras Pias. Provisor e Vigário Geral. Deixou vários manuscritos sobre Direitos
D. Ignacio Aguillar y Monroy	33	Querétaro	Colegial de San Ildefonso em meados do século XVII	Presbítero do Arcebispado do México. Fundador da Congregação de Guadalupe
D. Ignacio Aguillar	33	México	Colegial de San Ildefonso em 1666	Carreira eclesiástica na Catedral de Valladolid
P. Francisco Aguirre	35	México	Colegial de San Ildefonso na primeira metade do século XVII	Reitor de San Ildefonso
Ven. P. Luis de Alavez	36	Sem Informação	Estudou nos colégios jesuítas no final do século XVI	Morreu em 1616 entre os tepehuanes
Dr. D. José Altamirano Cervantes	47	México	Colegial de San Ildefonso em 1622	Doutor Canonista
D. Bartolomé Aranda Cidrón	56	México	Colegial de San Ildefonso no final do século XVII	Estudou Direitos, Filosofia, Teologia, Letras. Advogado da Real Audiência
P. Antonio Arias	60	Guatemala	Colegial de San Ildefonso em 1670	Professor de Retórica no Colégio Máximo
Fr. José Armentia	61	México	Colegial de San Ildefonso em 1667	Tomou o hábito de Santo Domingo. Procurador Geral da sua ordem

P. José Arriola	62	Sem Informação	Colegial de San Ildefonso em 1678	Professor de Filosofia no Colégio de Guadalajara e de Teologia em Puebla. Tomou o hábito jesuíta
Dr. D. Juan Arriola	62	Guadalajara	Colegial de San Ildefonso, século XVII	Doutor em Teologia pela Real Universidade. Canônico, Deão na Catedral de Guadalajara
Dr. D. Antonio Arriola y Rico	64	Guadalajara	Colegial de San Ildefonso em 1672	Teólogo e canônico na Catedral de Nova Galícia
Fr. Alonso Avila Jerez	67	Real de Endechi	Colegial de San Ildefonso em 1634	Tomou o hábito dos franciscanos após concluir os Estudos Menores
Fr. Pedro Martín Avilés	67	México	Colegial de San Ildefonso em 1619	Tomou o hábito dos mercedários
D. Pedro Baeza	75	México	Colegial de San Ildefonso em 1621	Presidente da Real Audiência de Guadalajara
Dr. D. Bernardo Balbuena	76	Toledo - Espanha	Estudou Letras Humanas em San Ildefonso	Escritor, poeta, autor de “La Grandeza Mexicana”
Fr. Alonso Barrera	95	México	Colegial de San Ildefonso no início do século XVII	Tomou o hábito de Santo Domingo. Doutor em Teologia e Reitor da Real Universidade, anos 1660
D. Juan Caballero y Osio	115	Querétaro	Colegial de San Ildefonso em 1657	Bacharel em Filosofia e Teologia pela Real Universidade. <i>Regidor</i> e Primeiro Alguacil de Querétaro. Presbítero. Comissário da Inquisição
Fr. José Juan Calderón	126	Antequera	Estudou num dos colégios jesuítas no final do século XVI	Recebeu os graus maiores em Teologia pela Real Universidade. Tomou o hábito de Santo Domingo
P. D. Diego Calderón Guillén	126	México	Colegial de San Ildefonso em 1621	Bacharel em Cânones. Comissário da Inquisição. Consultor do Tribunal da Santa Cruzada

Ven. P. Agustín Cano	134	México	Formou-se em San Pedro y San Pablo no final do século XVI	Especialista em Latinidade. Reitor do Colégio de Valladolid. Publicou vários estudos
Dr. D. Cristóbal Carrera	139	Puebla	Colegial de San Ildefonso em 1626. Estudou também no Colégio de Todos os Santos, 1636	Cura em Tepeaca. Defensor ferrenho da primazia dos seculares sobre os regulares
P. Juan Castañeda	144	Sem Informação	Colegial de San Ildefonso em 1632	Carreira religiosa na própria ordem
D. Francisco Castellanos	150	Puebla	Colegial de San Ildefonso em 1621	Encarregado pelo <i>Ayuntamiento</i> de Puebla
Dr. D. Bernardo Ceinos Riofrío	158	Nova Espanha	Colegial de San Ildefonso em meados do século XVII	Doutor em Sagradas Escrituras pela Real Universidade. Advogado da Real Audiência. Canônico da Catedral de Valladolid. Deixou vários manuscritos sobre Direito
D. Juan Cervantes Casás	160	México	Colegial de San Ildefonso na primeira metade do século XVII	Estudioso de Humanidades, Artes e Direito. Alcaide Ordinário. <i>Corregidor</i>
Lic. D. Mateo Cisneros	161	Valladolid	Fez a maior parte de seus estudos em San Ildefonso, primeira metade do século XVII.	Estudou Jurisprudência em Salamanca. Advogado dos Conselhos Reais e da Província Jesuítica. Um dos mais renomados juristas e letrados da Nova Espanha
Fr. Juan Córdova Ceballos	164	México	Colegial de San Ildefonso em 1679	Tomou o hábito de Santo Domingo. Leitor de Filosofia e Teologia

P. Lorenzo Coronel	165	Querétaro	Colegial de San Ildefonso em 1663	Bacharel em Filosofia. Catedrático Retórica e Filosofia no Colégio Máximo
Lic. D. Juan de Dios Corral	166	Nova Espanha	Colegial de San Ildefonso em 1620	Recebeu os graus menores em Teologia. Estudou Jurisprudências. Advogado da Real Audiência. Conhecido com "El Cicerón" por suas atuações e eloquência
Fr. Diego Díaz	171	Puebla	Colegial de San Ildefonso em 1621	Tomou o hábito dos mercedários
Dr. D. Juan Díez Bracamonte	178	Nova Espanha	Colegial de San Ildefonso em 1669	Doutor Canonista. Advogado e Oidor da Real Audiência
Ilmo Dr. D. Manuel Escalante Colombres y Mendoza	196	Lima	Colegial de San Ildefonso no final do século XVII	Doutor em Cânones. Catedrático de Retórica. Reitor da Real Universidade
Lic. D. Nicolás Escobar	198	Zacatecas	Colegial de San Ildefonso nos anos 1620	Advogado da Real Audiência México
P. Pedro Fajardo	211	Murcia - Espanha	Colegial de San Ildefonso e depois de Santa María de Todos los Santos, segunda metade do século XVII	Professor de Filosofia e Teologia. Reitor de vários colégios na Nova Espanha
P. Francisco Xavier Faría	212	México	Colegial de San Ildefonso em 1635	Carreira religiosa
P. Ildefonso Fernández	220	Castela - Espanha	Colegial de San Ildefonso nos anos 1680	Jesuíta e Professor de Retórica no Colégio Máximo
Dr. D. Juan Fernández de Celis	220	México	Colegial de San Ildefonso em 1616	Doutor em Sagrados Cânones. Fez carreira literária e deixou escritos sobre Direito
Dr. D. Cristóbal Carrera Fernández de Herrera Grimaldo	222	México	Colegial de San Ildefonso em 1633	Licenciado em Leis. Doutor em Sagradas Escrituras. Advogado da Real Audiência. Integrante do Conselho do Rei (Manilla). Oidor em Manilla

P. Francisco Florencia	231	Florida	Colegial de San Ildefonso em 1636	Professor de Teologia e Filosofia no Colégio Máximo. Autor de vários textos sobre teologia, história da Companhia de Jesus. Integrou comissões da Inquisição
Dr. D. Antonio Gamboa	247	Sultepec	Colegial de San Ildefonso em 1632	Doutor em Teologia pela Real Universidade. Juiz Eclesiástico
Fr. Pedro García	253	Querétaro	Colegial de San Ildefonso em 1635	Tomou o hábito franciscano
Dr. D. Antonio García de Alva	253	México	Colegial de San Ildefonso em 1681	Advogado da Real Audiência. Doutor e Catedrático em Cânones
D. Tomás García Losada	262	México	Colegial de San Ildefonso em 1660	Presbítero do Arcebispado
Dr. D. Antonio García Valdés	263	México	Colegial de San Ildefonso em 1694	Advogado da Real Audiência. Doutor e Catedrático em Leis
D. José Gato de Mendoza	265	Zacatecas	Colegial de San Ildefonso em 1693	Recebeu o grau menor em Teologia. Comissário da Santa Cruzada
D. José Goitia y Oyanguren	267	Puebla	Colegial de San Ildefonso em 1661	Cura em Huejotzingo. Deixou manuscritos sobre administração civil e eclesiástica
Fr. Bartolomé Gómez	268	México	Estudou nos primeiros colégios jesuítas, no final do século XVI	Tomou o hábito de Santo Domingo. Doutor em Teologia e considerado um dos maiores de sua Província. Catedrático de "Santo Tomás" na Real Universidade.
Ilmo Dr. D. Francisco Gómez de Cervantes	269	Querétaro	Colegial de San Ildefonso em 1692	Doutor em Sagrados Cânones. Governador do Arcebispado. Ocupou diversos cargos na administração eclesiástica. Deixou manuscritos sobre Direito

Ilmo Dr. D. Juan Gómez de Parada y Mendoza	274	Nova Galícia	Colegial de San Ildefonso em 1694 e, em 1699, colegial em Todos los Santos	Estudou Filosofia e Teologia e recebeu os graus menores nessas matérias. Doutor em Teologia (Salamanca) e Deputado nas Cortes de Madri
Ven. P. Baltazar González	278	Tlaxcala	Colegial de San Ildefonso em 1619	Dedicou-se à administração espiritual dos indígenas
Fr. Diego González	279	México	Colegial de San Ildefonso em 1647	Tomou o hábito dos mercedários
Ilmo Dr. D. Bartolomé González Soltero	285	México	Estudou num dos colégios da Companhia de Jesus, final do século XVI	Doutor em Teologia e Cânones. Ocupou cargos ligados à Inquisição. Bispo da Guatemala e Visitador da Real Fazenda da Guatemala
Dr. D. Pedro Gorospe e Irala	288	Puebla	Colegial de San Ildefonso em 1652	Doutor em Teologia pela Real Universidade
P. Alonso Guerrero	293	México	Estudou em San Pedro y San Pablo logo após sua fundação.	Seguiu carreira eclesiástica. Deixou manuscritos sobre Teologia, Filosofia – inclusive sobre a Física de Aristóteles
Lic. D. Fernando Guevara Altamirano	295	Puebla	Colegial de San Ildefonso em 1617	Licenciado em Leis (Salamanca). Conselheiro da Real Fazenda, nomeado diretamente por Felipe IV
D. Pedro Gutiérrez Arjona	297	Antequera	Colegial de San Ildefonso em 1629	Advogado da Real Audiência do México. Alcaide Maior das quatro vilas que formam o Marquesado do Valle
Dr. D. José Gutiérrez Espinosa	305	México	Colegial de San Ildefonso em 1685	Licenciado e Doutor em Teologia. Cura
D. Sebastián Gutiérrez Robles	305	México	Colegial de San Ildefonso em 1680	Cura. Comissário do Santo Ofício. Juiz Conservador dos religiosos agostinianos
Dr. D. Juan Haro	307	México	Colegial de San Ildefonso logo após a união com San Pedro y San Pablo	Doutor e Catedrático da Real Universidade

Fr. Francisco Hernández	310	Guatemala	Colegial de San Ildefonso em 1628	Tomou o hábito dos mercedários. Doutor e Catedrático de Filosofia
D. Diego Herrera Arteaga	312	Zacatecas	Colegial de San Ildefonso em 1618	Clérigo, cura e juiz eclesiástico
Dr. D. Jose Antonio Herrera Regil	312	Guanajuato	Colegial de San Ildefonso em 1653	Mestre em Artes. Doutor em Teologia pela Real Universidade
Lic. D. Mateo Híjar Espínosa	315	Valladolid	Colegial de San Ildefonso em 1682	Licenciado em Teologia. Deão. Visitador da diocese mexicana
P. Nicolás Hoyo y Azoca	315	México	Colegial de San Ildefonso em 1678	Catedrático de Teologia no Colégio Máximo. Reitor dos colégios jesuítas
P. D. José Hurtado de Mendoza	317	México	Colegial de San Ildefonso em 1684	Seguiu carreira eclesiástica no clero secular
Fr. Diego Ibáñez	320	San Luís Potosí	Colegial de San Ildefonso em 1620	Tomou o hábito dos franciscanos
Dr. D. Miguel Ibarra	321	México	Colegial de San Ildefonso em meados do século XVII	Doutor em Cânones e Catedrático pela Real Universidade. Juiz de Testamentos e Obras Pias. Prebendado da Igreja Metropolitana
São Felipe	332	México	Colegial de San Ildefonso	Estudou latinidades com Pedro de Gutiérrez

Tomo II				
NOME	PG	NASCIMENTO	PERÍODO DE FORMAÇÃO	INFORMAÇÕES
D. Antonio Lazcari	27	Antequera	Colegial de San Ildefonso em 1641	Pároco de Tutepec
P. Luis Legaspi y Albornós	28	México	Colegial de San Ildefonso em 1634	Seguiu carreira religiosa. Deixou escritos sobre Teologia
P. Baltazar López	36	Nova Espanha	Colegial de San Ildefonso no início do século XVII	Professor de Letras/Retórica, área em que se destacou pelos textos produzidos
P. Gregório López	37	Alcocer - Diocese de Cuenca	Estudou nos colégios da Companhia de Jesus, nos anos 1570	Mestre de noviços nas Filipinas. Reitor em Manilla
Dr. D. Miguel López Aguado y Alderete	38	Michoacán	Colegial de San Ildefonso em 1688	Doutor em Teologia pela Real Universidade. Canônico Magistral. Tesoureiro da Catedral do México
Fr. Juan Magallanes	65	Nova Galícia	Colegial de San Ildefonso em 1680	Tomou o hábito dos agostinianos. Doutor em Teologia pela Real Universidade
Dr. D. Luis Magaña	65	Campeche	Colegial de San Ildefonso em 1660	Cura. Autor de vários manuscritos não localizados
D. Antonio Macario Maldonado y Zapata	66	San Luis Potosi	Colegial de San Ildefonso em 1688	De família nobre, foi presbítero, sacristão, além de outras funções eclesíásticas
D. Juan Santa María Maraver	71	Zacatecas	Colegial de San Ildefonso em 1689	Presbítero em Guadalajara
Ven. Fr. Juan Martín	72	Extremadura - Espanha	Colegial de San Ildefonso em 1623	Tomou o hábito franciscano
Fr. José Martínez de Lejarzar	74	México	Colegial de San Ildefonso em 1691	Tomou o hábito dos dieguinos

Fr. Luis Méndez	79	Guadalajara	Colegial de San Ildefonso em 1632	Tomou o hábito dos mercedários. Mestre de Artes e Catedrático de Filosofia na Real Universidade
Lic. D. Juan Meneses	82	México	Colegial de San Ildefonso em 1693	Presbítero do Arcebispado. Advogado da Real Audiência do México
D. Francisco Merino y Arévalo	84	Querétaro	Colegial de San Ildefonso em 1694	Seguiu carreira eclesiástica
D. Juan Mesa	84	México	Colegial de San Ildefonso em 1663	Doutor e Catedrático em Medicina
P. Juan Monroy	89	Querétaro	Colegial de San Ildefonso em 1631	Reitor do Colégio de Querétaro
Exmo. Ilmo. D. Fr. Antonio Monroy y Híjar	89	Querétaro	Colegial de San Ildefonso em 1653	Bacharel em Filosofia. Vestiu o hábito dos dominicanos. Professor de Filosofia e Teologia. Muito influente junto a sua ordem, onde se tornou Geral, e junto a Roma. Bispo de Santiago de Galícia
Dr. D. José María Mora y Cuellar	104	México	Colegial de San Ildefonso em meados do século XVII	Doutor em Cânones. Juiz Eclesiástico. Canônico Doutral e Deão
Lic. D. Andrés Mora y Gómez	105	Nova Galícia	Colegial de San Ildefonso em 1655	Doutor em Leis pela Real Universidade. Advogado e Fiscal da Real Audiência
Lic. D. Cristóbal Moreno Ávalos	106	Nova Espanha	Colegial de San Ildefonso em 1682	Advogado da Real Audiência
Dr. D. Juan José Mota	108	México	Colegial de San Ildefonso em 1668	Doutor em ambos Direitos. Catedrático pela Real Universidade. Advogado da Real Audiência. Sacerdote. Exerceu diversas funções na hierarquia eclesiástica

D. Pedro Muñoz de Castro	109	México	Colegial de San Ildefonso na segunda metade do século XVII	Bacharel em Teologia pela Real Universidade. Presbítero do Arcebispado. Deixou alguns manuscritos com poesias
Fr. Diego Muñoz de Rivera	110	Parral	Colegial de San Ildefonso em 1648	Tomou o hábito franciscano. Foi um dos mais destacados franciscanos da Nova Espanha
Dr. D. Marcos Muñoz Sanabria	111	Celaya	Colegial de San Ildefonso em 1685	Doutor em Teologia pela Real Universidade. Canônico Doutral e Arcediano
Dr. Diego Nava	113	Puebla	Colegial de San Ildefonso em 1620	Doutor em Direitos. Advogado da Real Audiência. Jurista. Deixou vários manuscritos sobre o tema de sua especialização
Ven. Fr. Juan Ocaña	116	Sem informação	Sem data específica	Tomou o hábito franciscano
P. Juan Ochoa	118	Colima	Colegial de San Ildefonso em meados do século XVII	Professor de Letras, Filosofia e Teologia. Reitor do Colégio do Espírito Santo
Dr. D. Diego Osorio Peralta	125	México	Colegial de San Ildefonso em 1631	Doutor e Catedrático em Medicina. Presbítero
D. Juan Pacheco Tobar Mijares y Solórzano	127	Caracas	Colegial de San Ildefonso em finais do século XVII	Bacharel em Teologia
P. Dr. Fr. Francisco Pareja	130	México	Colegial de San Ildefonso em 1632	Tomou o hábito dos mercedários. Doutor e Catedrático em Teologia. Ocupou diversos cargos na hierarquia eclesiástica. Consultor da Câmara das Mítras. Deixou vários manuscritos

Lic. D. Sebastián Peña	134	Guadalajara	Colegial de San Ildefonso em 1629	Advogado da Real Audiência
P. Martín Pérez	139	México	Estudou nos colégios jesuítas ainda no final do século XVI	Missionário entre os indígenas de Sinaloa
Dr. D. Juan Pérez del Rivero	151	Michoacán	Colegial de San Ildefonso em 1662	Doutor em Direitos. Advogado da Real Audiência
Lic. D. Pedro Pérez Varela	152	México	Colegial de San Ildefonso em 1691	Advogado da Real Chancelaria
Ven. D. Pedro Plancarte	157	Celaya - Michoacán	Colegial de San Ildefonso em 1618	Cura. Seguiu carreira no bispado de Michoacán
Dr. D. Marcos Portu	159	México	Colegial de San Ildefonso em 1635	Doutor em Teologia pela Real Universidade. Canônico Magistral da Igreja Catedral
P. Juan Bautista Pozo Sánchez	159	Extremadura	Colegial de San Ildefonso em 1650	Graduou-se em Artes. Professor de Teologia no Colégio Máximo
Dr. D. Francisco Puente y Arambu	164	Celaya	Colegial de San Ildefonso em 1634	Doutor em Teologia pela Real Universidade. Juiz Eclesiástico. Cura
Ilmo. Dr. D. Nicolás Puerto	163	Santo Domingo	Colegial de San Ildefonso em 1642	Doutor em Cânones. Catedrático de Retórica. Reitor da Real Universidade. Canônico Doutral. Tesoureiro. Advogado da Real Audiência e conhecido como "El Cicerón" devido a sua eloquência. Vice-presidente da Audiência de Guadalajara. Deixou vários manuscritos sobre Direitos
P. Pedro Quiles Cuéllar	168	Santander - Espanha	Colegial de San Ildefonso em 1645	Dedicou-se às missões
Ilmo. Dr. D. Fr. Andrés Quiles Galindo	169	Celaya	Colegial de San Ildefonso em 1683	Doutor em Teologia pela Real Universidade. Professor de Teologia e Filosofia em sua Província. Tomou o hábito franciscano

Ven. Fr. Juan Antonio Ramírez	174	Oaxaca	Colegial de San Ildefonso em 1624	Tomou o hábito franciscano
Dr. D. Alonso Ramírez de Guzmán y Prado	174	México	Colegial de San Ildefonso em 1667	Chantre da Catedral do México. Capelão de honra do Rei
P. Alonso Ramos	174	Querétaro	Colegial de San Ildefonso em meados do século XVII	Reitor do Colégio do Espírito Santo de Puebla
Fr. Alonso de la Rea [Larrea]	175	Querétaro	Colegial de San Ildefonso em 1620	Tomou o hábito franciscano. Primeiro Provincial crioulo da província franciscana de San Pedro y San Pablo
Dr. Juan Ríos Zavala	181	México	Colegial de San Ildefonso em 1626	Doutor em Medicina e Catedrático em Retórica
P. Juan de Dios Riva	181	Guadiana	Colegial de San Ildefonso em 1683	Professor de Retórica do Colégio Máximo
Ven. P. Nicolás Rivera	187	México	Colegial de San Ildefonso em 1618	Missionário
Ven. P. Manuel Robledo Lobo	201	Topia	Colegial de San Ildefonso em 1626	Fundador da ordem Hospitalarios de los Benemitas
P. Juan Robles	201	Querétaro	Colegial de San Ildefonso em 1643	Ocupou cargos na própria ordem. Fama de bom orador
P. Alonso Francisco Rojas	207	México	Colegial de San Ildefonso em 1641	Procurador jesuíta na Corte de Madri
D. Hernando Ruiz de Alarcón	212	México	Colegial de San Ildefonso em 1698	Bacharel e teólogo - cura e juiz eclesiástico na diocese mexicana
Fr. Cristóbal Ruiz Guerra	213	México	Colegial de San Ildefonso em 1693	Mestre em Artes. Presbítero. Juiz Eclesiástico. Qualificador do Santo Ofício
D. Bernardo Ruiz de Venegas	215	México	Colegial de San Ildefonso em 1616	Recebeu os graus menores de Bacharel em Artes, Teologia e Cânones. Cura no Arcebispado
Fr. José Saez de Goya	216	Guanajuato	Colegial de San Ildefonso em 1682	Tomou o hábito agostiniano

Ilmo. Dr. D. Juan de Santo Matía	216	México	Colegial de San Ildefonso na segunda metade do século XVII	Doutor em Cânones pela Real Universidade São Marcos. Inquisidor. Bispo de Cuba e Puebla. Vice-presidente da Real Audiência
Ilmo. Lic. D. Juan Saenz de Mañozca y Zamora	221	Vizcaya - Espanha	Colegial de San Ildefonso na primeira metade do século XVII	Bacharel em Artes. Licenciado em Jurisprudência pela Universidade de Salamanca. Inquisidor em Cartagena e Lima. Arcebispo do México
Fr. Antonio Salazar	224	Zacatecas	Colegial de San Ildefonso em 1683	Tomou o hábito dos franciscanos
Dr. D. Antonio Salazar y Cárdenas	225	Querétaro	Colegial de San Ildefonso em 1632	Doutor em Cânones. Advogado da Real Audiência. Governador do Arcebispado do México. Exerceu outras funções na hierarquia eclesiástica
V. P. Pablo Salceda	226	Valladolid	Colegial de San Ildefonso em 1635	Professor de Letras, Filosofia e Teologia. Era chamado de “Vieira”, em virtude de suas habilidades na oratória
Fr. Antonio Sámano Medinilla	228	Michoacán	Colegial de San Ildefonso em 1636	Tomou o hábito dos dieguinos
Lic. D. Marcos Sanabria y Sepulveda	228	Oaxaca	Colegial de San Ildefonso em 1652	Cura. Seguiu carreira eclesiástica
Dr. D. Cristóbal Sánchez Guevara	230	México	Colegial de San Ildefonso na primeira metade do século XVII	Doutor em Direitos. Advogado da Real Audiência. Reitor e Catedrático da Real Universidade. Canônico e Chantre da Catedral Mexicana
D. Luis Sandoval y Zapata	231	México	Colegial de San Ildefonso em 1634	Estudou Letras – Retórica. Deixou várias poesias escritas
D. Pedro Santos	233	San Luis Potosi	Colegial de San Ildefonso em 1669	Familiar do arcebispo e vice-rei. Missionário
Ilmo. Dr. D. Francisco Silles	243	Nova Espanha	Colegial de San Ildefonso em 1631	Doutor em Teologia. Catedrático. Conhecido por suas virtudes eclesiásticas e civis. Dedicou-se a ensinar os jovens

Dr. D. José Soto y Soria	246	Puebla	Colegial de San Ildefonso em 1672	Doutor em Cânones. Advogado da Real Audiência
Dr. D. José Sotomayor	246	Michoacán	Colegial de San Ildefonso em 1661	Doutor em Teologia pela Real Universidade. Juiz eclesiástico em San Luís Potosí. Canônico Magistral na catedral de Valladolid
Dr. D. Luis Umpierres y Armas	267	Havana	Colegial de San Ildefonso em 1688	Recebeu os graus menores em Filosofia e Sagradas Escrituras. Doutor em Cânones. Canônico Metropolitano. Juiz Visitador de Testamentos e Obras Pias. Examinador Sinodal do Arcebispado
D. Antonio Urrutia Vergara	268	México	Colegial de San Ildefonso na primeira metade do século XVII	Mestre de Campo e “apoderado” do vice-rei Marquês de Cerralvo
Ilmo. D. Fr. Pedro de la Concepción Urtiaga Salazar y la Parra	269	Querétaro	Colegial de San Ildefonso em 1682	Tomou o hábito franciscano
Dr. D. Felipe Bernardo Valdés	273	Zacatecas	Colegial de San Ildefonso em 1686	Doutor pela Universidade do México e Canônico da Igreja de Guadalajara
Fr. Juan Valencia	273	México	Colegial de San Ildefonso em meados do século XVII	Tomou o hábito dos mercedários. Destacou-se pelo estudo das Letras Humanas e da Poesia Latina
P. Manuel Valtierra	277	Chiapas	Colegial de San Ildefonso em 1676	Professor de Filosofia, Teologia, Latinidade e Retórica em Puebla. Prefeito de Estudos no Colégio Máximo. Reitor do Colégio da Guatemala
D. Juan Vázquez Guadalajara	282	Zacatecas	Colegial de San Ildefonso em 1656	Cura
P. Gregório Vázquez de Puga	282	Guadalajara	Colegial de San Ildefonso em 1692	Ensinou Filosofia em Puebla e México. Catedrático de Teologia. Reitor de vários colégios
Dr. D. Pedro Vega	283	México	Colegial de San Ildefonso em 1630	Doutor e Jurista. Catedrático de Direito Civil (Salamanca). Juiz do Conselho de Índias
Dr. D. José Vega Vich y Armentia	283	México	Colegial de San Ildefonso em 1645	Advogado da Real Audiência. Doutor em Cânones pela Real Universidade
Ven. P. Pedro Velasco	286	México	Colegial de San Ildefonso no início do século XVII	Sobrinho do vice-rei D. Luis de Velasco. Mestre em Artes. Catedrático em Sagradas Escrituras. Reitor de San Ildefonso

Dr. D. José Velásquez Montenegro	295	México	Colegial de San Ildefonso em 1624	Canônico Doutral em Valladolid
Dr. D. Diego Velásquez Valencia	295	México	Colegial de San Ildefonso em 1619	Doutor em Teologia. Canônico Magistral. Tesoureiro
Dr. D. José Leandro Venegas Espinosa	296	México	Colegial de San Ildefonso em 1694	Catedrático de “Institutas”
Ven. P. José Vidal Figueroa	304	México	Colegial de San Ildefonso em 1645	Professor de Gramática Latina em Valladolid e Retórica no México. Ensinou Filosofia e foi professor dos bispos de Durango, Puebla e Michoacán e do arcebispo de Manilla. Catedrático de Teologia Moral. Reitor de San Ildefonso
Dr. D. Cristóbal Villareal	307	Florida	Colegial de San Ildefonso em 1687	Doutor em Leis. Oidor e Advogado da Real Audiência
P. Rodrigo Vivero y Serrano	311	México	Estudou nos colégios jesuítas no final do século XVI	Conhecido como um dos principais poetas. Reitor de San Ildefonso e do colégio de Puebla
P. D. Juan Antonio Yáñez	314	México	Colegial de San Ildefonso em 1652	Professor de Teologia. Juiz Eclesiástico. Prefeito da Congregação de Presbíteros Seculares
Fr. Antonio Zerón	316	Puebla	Colegial de San Ildefonso em 1619	Conhecido como bom orador