



# A “idolatria” indígena na Nova Espanha através da crônica de Ponce de León: um olhar sobre a evangelização entre os séculos XVI e XVII

Ana Carolina Machado de Souza<sup>1</sup>

## RESUMO

O presente artigo analisa a idolatria e a evangelização na Nova Espanha entre os séculos XVI e XVII a partir do olhar de cura Pedro Ponce de León, autor da *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*. Nesta, são apresentados diferentes costumes e atividades do cotidiano indígena das regiões do Vale do México, do Vale Toluca e da região de Teotenango. As crônicas religiosas da época possuem um tom de decepção com a evangelização e com a população indígena. Os missionários organizaram expedições, adaptaram a catequese europeia para o contexto americano, aprenderam línguas nativas, e ainda assim as idolatrias persistiram. Uma das conclusões foi: a catequese não está ocorrendo da maneira como deveria, portanto, era necessária uma reestruturação. Partindo da premissa que as denúncias idolátricas no século XVII cresceram e os métodos doutrinários foram os que mais sofreram alterações, a intenção é demonstrar como a crônica de Ponce de León, em comparação com outras contemporâneas, abordam a mudança no discurso eclesiástico.

**Palavras-chave:** Evangelização. Idolatria. Pedro Ponce de León.

**The indigenous “idoltry” in New Spain through the chronicle of Ponce de León: a look at evangelization between the 16th and 17th centuries**

## ABSTRACT

This article analyzes idolatry and evangelization in New Spain between the 16th and 17th centuries from the perspective of the curator Pedro Ponce de León, author of *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*. In this, different customs and activities of the indigenous daily life of the regions of the Valley of Mexico, the Toluca Valley and the region of Teotenango are presented. The religious chronicles of the time have a tone of disappointment with evangelization and with the indigenous population. The missionaries organized expeditions, adapted European catechesis to the American context, learned native languages, and yet idolatries persisted. One of the conclusions was: catechesis is not taking place as it should, so restructuring was necessary. Based on the premise that idolatrous denunciations in the 17th century grew and doctrinal methods were the ones that suffered the most changes, the intention is to demonstrate how Ponce de León's chronicle, in comparison with other contemporary ones, addresses the change in ecclesiastical discourse.

**Keywords:** Evangelization. Idolatry. Pedro Ponce de León.

---

<sup>1</sup> Mestra em História Cultural pela Unicamp e doutoranda no mesmo programa de pós-graduação. Parte dessa pesquisa foi financiada pela CAPES e pela FAPESP. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3464932342249401>. Email: [acmachado07@gmail.com](mailto:acmachado07@gmail.com).



## 1 INTRODUÇÃO

Após a conquista da América e durante o período de desenvolvimento do processo colonial, as corporações, ligadas às instituições normativas ou não, possuíam grande influência na convivência social. Cada uma possuía suas próprias regras, estatutos e obrigações, porém, mesmo autônomas, eram instrumentos utilizados pelas autoridades para controlarem mais a fundo o recolhimento fiscal. No âmbito eclesiástico, a criação de comunidades menores, ou mesmo das dioceses, foi uma premissa debatida nas assembleias conciliares em uma tentativa de aperfeiçoar o trabalho dos ministros de índios. Havia uma reclamação constante do alto número de pessoas que um religioso deveria ensinar, o que comprometeria o sucesso na empreitada.

Essa discussão se relaciona ao questionamento da “eficácia”<sup>2</sup> da evangelização, sobretudo com o “desenvolvimento” das idolatrias<sup>3</sup>, já que muitos relatos falam de um amálgama entre a prática cristã e pagã.<sup>4</sup> Os indígenas não eram mais vistos como inocentes e

---

<sup>2</sup> Dizer que houve uma cristianização “imperfeita” na América é um erro que já foi deveras discutido. Falar em indígenas não propriamente evangelizados, como faz Corcuera de Mancera (2012), é afirmar que existe um estado no qual a conversão é completa ou “pura”. Contudo, a partir da análise de textos religiosos que possuem a Bíblia e a legislação eclesiástica como base argumentativa, é necessário apontar seus olhares e elementos que constituem a narrativa. O fato de desprenderem tempo para elaborarem manuais, tratados, catálogos sobre idolatrias, além de sugestões para a administração da doutrina, desvela uma crença na mudança dos nativos, na conquista espiritual que, para muitos religiosos inclusive Ponce de León, não havia sido finalizada. Portanto, neste artigo é trabalhada a visão do autor citado em relação à crença na existência de uma evangelização efetiva que “desencantaria” as almas enfeitadas desses indígenas. Tal possibilidade é descrita nas suas páginas com os silêncios e pronúncias que mostram nuances de uma sociedade em transformação e de uma educação eclesiástica que estava em processo de mudança ou que, para ele, necessitava dela.

<sup>3</sup> Segundo Gruzinski e Bernand (1988) a idolatria também poderia significar um sincretismo religioso. Apesar do problema do conceito, que deduz a um amálgama de duas religiões “puras”, busca-se salientar o processo de fusão de duas doutrinas durante os anos, uma adaptação de crenças que deu origem a uma situação muito peculiar na Nova Espanha. Os nativos mantiveram seus ídolos mesmo incorporando os santos, fato que não passou despercebido por eclesiásticos que narraram o período, como Ponce de León. Isso nos demonstra a capacidade da população em se adequar às circunstâncias adversas, já que eles não desistiram da tradição, assim como adotaram algumas manifestações católicas.

<sup>4</sup> Em relação à evangelização e à catequese, partimos do conceito trabalhado por Charlotte de Castelnu-L’Estoile (2006), no mote da decepção acerca dos jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620. Recorre à metáfora da fertilidade para discorrer sobre catequese ao tratar da história das missões, e observando ser o jesuíta José de Acosta (1539-1600) um dos religiosos mais atuantes da época, sobretudo para a pedagogia dos missionários, a autora cita o quão decepcionante teria sido a evangelização até o final do século XVI. Apesar de tratar da realidade do Brasil, sendo esta distinta da mexicana, o ponto de partida adotado aqui é o mesmo: daquele momento em diante, boa parte dos eclesiásticos deveriam adquirir uma nova postura para a realização da catequese e da manutenção da conversão. A adaptação da doutrina para a melhor compreensão pelos indígenas seria fundamental. Mesmo com o constante aumento de denúncias, e, no caso mexicano, as idolatrias cada vez mais frequentes, os nossos cronistas clamavam por mudanças estruturais dentro da própria Igreja, principalmente nos métodos de evangelização. O outro ponto, que é correlato, pertence a Jorge Cañizares-Esguerra (2011), que discorreu sobre a “jardinagem espiritual”, numa alusão à Igreja e as almas dos indivíduos como jardins, enquanto Deus e Jesus Cristo seriam os jardineiros. Além disso, a metáfora do “Mármore e a Murta” de Eduardo Viveiros de Castro (2002)



deveriam responder pelos seus crimes e, para isso, era necessário maior controle institucional e devocional. Essa exigência de punições chegou à assembleia eclesiástica e foi discutida, juntamente com outras sugestões enviadas por bispos de todas as partes da Província Eclesiástica Mexicana.

A *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* de Ponce de León marca uma ruptura epistemológica com algumas crônicas religiosas produzidas no início da colonização. Ao final do século XVI o primordial seria a fiscalização e não a conversão do indígena, que já ocorrera massivamente, além da inspeção cotidiana das práticas e costumes da população, visando extirpar qualquer vestígio das crenças pré-colombianas. Portanto, o sacramento principal adotado passa a ser a confissão, para que fosse de conhecimento dos religiosos os atos praticados intimamente pelos indígenas. Neste artigo a intenção é compreender a visão de Pedro Ponce de León a partir da sua crônica sobre a configuração evangelizadora na transição entre o século XVI e XVII<sup>5</sup>, décadas após a chegada dos primeiros missionários na Nova Espanha.

## 2 A ESCRITA CRISTÃ SOBRE A SOCIEDADE COLONIAL

A biografia de Pedro Ponce de León não é sinônimo de consenso<sup>6</sup>. Apesar disso, algumas informações são aceitas como o caso dele ter exercido a função de cura beneficiado em Zumpahuacán, região do atual Estado do México, ao sul da capital. Dessa forma, ele garantiu trabalho e sustento por toda a sua vida, agindo diretamente com párocos onde as crenças indígenas pré-colombianas tomavam o controle. A *Breve relación de los dioses y ritos*

---

também foi trabalhada para compreendermos essa ideia de “cultivo” cristão, dos indígenas representarem plantas a serem moldadas.

<sup>5</sup> Alguns historiadores esgarçam o que se compreende por século XVII no contexto mexicano. Rubial García (2011), por exemplo, defende que o período se estabeleceu entre 1550 e 1750, numa alusão às transformações e consolidação da cultura mexicana a partir de um amálgama cultural do barroco com a realidade da América. Alba Pastor (1999), por sua vez, discorre sobre a crise na Nova Espanha entre os anos de 1570 e 1630, época de reorganização política e de constituição de um novo sistema de ideias e valores culturais. A conquista foi marcada pelo choque de sociedades, já a colônia pelo intercâmbio cultural, mesmo que involuntário.

<sup>6</sup> Santos (2002, p. 99) afirma que Ponce de León era filho do nobre Lucas Ponce de León e neto do rei tlaxcalteca Cuatlatlapaltzin, que “(...) recebeu escudo de armas castelhano por ter ajudado Hernán Cortés na conquista de Tenochtitlan.” Além disso, ele teria se formado em Santa Cruz de Tlatelolco. Porém, em 2009 a historiadora alemã Sarah Albiez publicou uma extensa pesquisa sobre Ponce de León e sua *Breve relación* e ela afirma ser incongruente a origem indígena do religioso. Desde o Primeiro Concílio Provincial, em 1555, ficou proibido o sacerdócio para a população nativa e mestiços, legislação essa que foi cumprida posteriormente. Segundo Albiez (2009), é possível afirmar sua posição a partir de relatos de contemporâneos como Jacinto de la Serna (1595-1681) e Luis Becerra Tanco (1603 - 1672), mas o seu local de nascimento é uma incógnita, sendo mais provável a Espanha ou ter sido *criollo* na Nova Espanha.



*de la gentilidad*<sup>7</sup> é um informe em que detalha práticas e superstições indígenas em uma narrativa fragmentada e diferente de contemporâneos como Pedro Sánchez de Aguilar (1555-1648) com seu *Informe contra Idolorvm Cvltores del Obispado de Yucatán*, de 1613, Gonçalo de Balsalobre (1634-1665) e a *Relacion Avtentica de las Idolatrias, sypersticiones, vanas observaciones de los indios del obispado de Oaxaca*, de 1654 ou mesmo do seu conhecido Jacinto de la Serna (1595-1681) que escreveu o *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpacion de ellas*, de 1656 este, inclusive, citado nas notas de rodapé por Francisco del Paso y Troncoso na edição crítica do tomo VI dos *Anales del Museo Nacional de México*, onde todas essas obras publicadas após séculos de esquecimento. Segundo Santos (2002, p. 100), a crônica de Ponce de León:

Relata de forma acusativa - adotando um ponto vista radicalmente cristão - as chamadas sobrevivências das antigas tradições (...). Apesar disso, o texto pode ser enquadrado no grupo de fontes coloniais nativas, pois traz fragmentos mesoamericanos encontrados em outras fontes nativas e que não se encontram nas crônicas religiosas espanholas. No mais, sua estrutura, embora não seja tipicamente mesoamericana, não segue os padrões típicos das narrativas do Ocidente cristão do século XVI, predominando em seu interior uma aparente fragmentação.

A obra teria sido redigida entre 1575 e 1626, período em que o autor realizou suas viagens como cura pelo Vale do México, pelo Vale de Toluca e pela região de Teotenango. Assim, teve contato com grupos linguísticos variados, sendo os mais presentes o *otopame*, o *matlatzinca* e o *náhuatl*. Existe ainda a hipótese defendida por Albiez (2009, pp. XI-XII) de que o texto está inacabado e Ponce de León teria tido a intenção de ampliá-lo posteriormente, escrevendo, portanto, a partir da memória e não durante seu trabalho. Na primeira página, por exemplo, ele aponta os principais deuses adorados pelos indígenas e estes são uma mescla da

---

<sup>7</sup> O relato faz parte do compêndio documental conhecido como *Códice Chimalpopoca*, que é formado também pelos *Anales de Cuauhtitlan* e a *Leyenda de los Soles*. Descoberto por Lorenzo Boturini Benaduci (1702-1755) e estudado posteriormente por António de León y Gama (1735-1802), a autoria do códice é atribuída a Fernando de Alva Ixtlilxochitl (1568-1648). De acordo com Velázquez Rodríguez (1992, p. VII) era a letra do historiador contemporâneo ao Ponce de León no manuscrito, o que afere sua contribuição como copista e algumas mudanças gramaticais. Durante o século XIX, o códice passou por vários proprietários. Após a morte de Boturini Benaduci, a biblioteca da Universidade recebeu o documento por empréstimo através do Arcebispo do México Francisco Antonio de Lorenzana (1722-1804). O próximo a manter a posse foi o padre José Antonio Pichardo (1748-1812) que, como León y Gama, fez cópias que circularam. Albiez (2009) afirma que, a partir desse momento, a obra foi deslocada entre o *Colegio de San Pedro y Paulo* e o *Colegio de San Gregorio* até ser adquirida por Brasseur de Bourbourg (1814-1874), que começou a traduzi-lo com o estudioso de *náhuatl* Faustino Gálvez Chimalpopoca (1805-1877), a quem homenageou nomeando o compêndio. O professor, que foi presenteado com o códice, o manteve até sua morte, quando foi adquirido pelo *Museo Nacional de México* sob direção de Gumersindo Mendoza (1829-1886).



cultura asteca com outros grupos da região.<sup>8</sup> Essa parte destoa do restante do documento por ter um caráter quase etnográfico de coleta e descrição de dados culturais. A partir daí, o texto se divide em tópicos temáticos nos quais narra a: celebração de festas; a função religiosa das parteiras e dos médicos; os costumes dos trabalhadores da terra, que manejavam o milho e a lima; o uso do *pulque* na sociedade; as cerimônias de inauguração de casas; os rituais que acompanhavam os lenhadores; os nômades e caminhantes; os conjuradores de nuvens e granizo; os curandeiros conhecidos como *tetonalmacani*; os videntes; e os sortilégios.

Para Benítez (1987) a *Breve relación* foi criada em um período de reflexão acerca das práticas e ortodoxias da Igreja que tinha uma meta muito clara desde o início da cristianização da América, mas que precisou repensá-la. A solução era reiniciar o combate: “Debía emprenderse una nueva evangelización, la que dejaron trunca sus antecesores: recomenzar la evangelización, conociendo la verdad” (BENÍTEZ, 1987, p. VII). Foi durante o século XVII, que o processo de urbanização da Nova Espanha se desenvolveu. O aumento demográfico, a construção de cidades, o interesse do Estado pelo controle e centralização do poder foram fatores que colocaram as cidades como núcleo dos acontecimentos sociais, políticos e econômicos, assim como os religiosos. Cada vez mais se encontravam problemas relacionados à idolatria, o que incomodava a Igreja e evidenciava as falhas na evangelização.

Ponce de León inicia seu texto atribuindo culpa ao “satanás” pela usurpação da adoração e reverência destinadas a Deus<sup>9</sup>. Com isso, ele deixa claro alguns pontos, sendo um destes a deslealdade para com o “Deus verdadeiro” e, por consequência, o desafio seria a

---

<sup>8</sup> Los nombres de los Dioses de los indios los pondre aquí para deír de algunos que oi son selebres entrellos y los inuocan segun les an atribuido las obras a cada uno. *Ometochtli omeçihuatl* de los quales deçian viuian sobre los doze sielos. *Tezcatlipoca* y por otros nombres *titlacahuan telpochtli yaotl. yohualli-eccatl ypalnemoani*. dador de las grandes riquezas y señoríos. *Huitzilopochtli. Taras*. Dios de los de mechuacan, *quetzalcoatl, yacateuctli*, Díos de los mercaderes y por otros nombres *yacacoliuhqui y amimitl* otro Dios *Piltzinteuclli*. y al sol *tonatiuh* y por otros nombres *quauhthlehuaniitl. y xipilli*

Al fuego tambien canonizaron por Dios y le llamaron *xiuhteuctli* y por otros nobres puestos en nuestros tiempos. *huehuetzin y xoxeptzin*, ximeontzin, tambien le llaman *tocenta*. padre de todos porque entre los indios todos hazen delante el fuego y despues de muertos en sus entierros los acompaña ensendido en candelas. Tambien tubieron por Dioses algunas mugeres y oi las selebran. *Chicomecoatl* Diosa de panes. y a la de las aguas *Chalchihuitlicue* o *Chalchiuhcueye. Cihuacoatl* por eua. *tlaçolcoatl* por Venus (PONCE DE LEÓN, 1892, p. 5).

<sup>9</sup> En todo tiempo a procurado satanas usurpar la reuerencia y adoracion que a nuestro señor Dios verdadero se le deue, procurandola para si atribuyendose las cosas criadas y pidiendo que por ellas el hombre le haga reconocimiento y asi en los tiempos pasados como en los presentes a tenido y tiene quien le haga sacrificios en onor de los benefícios que el hombre reciuue de Dios nuestro señor los quales atribuye a si y entre los naturales desta nueua España creedores y que le inuocan en sus obras pidiendole fabor en las cosas que obran. no estan olvidados de los nombres de sus Dioses que todauia viejos mosos y niños los tienen en memoria. Los nombres de los Dioses de los indios los pondré aquí para dezir de algunos que oi son selebre entrellos y los inuocan segun les an atribuido las obras a cada uno (PONCE DE LEÓN, 1892, p. 5).



restauração da ordem. Essa perspectiva não era original. Eclesiásticos como Hernando Ruiz de Alarcón (1574-1646), Jacinto de la Serna e Sánchez de Aguilar apontaram a desvirtuação da prática cristã na América Colonial.

O olhar do autor, e de seus contemporâneos<sup>10</sup>, para a comunidade indígena permite, ao mesmo tempo, como diz Estenssoro Fuchs (1999), questionar a perspectiva imutável da fé indígena pré-hispânica, pois as rápidas mudanças que encontramos na Igreja e na sua prática cotidiana refletem na religiosidade dos nativos. Tanto Ponce de León quanto Hernando Ruiz de Alarcón<sup>11</sup>, seu contemporâneo, descrevem uma prática recorrente durante nascimentos, que se inicia quando a parteira local era chamada pela família para preparar a residência. Nesta deveria conter garrafas de *pulque*, um tipo de bebida alcoólica que trouxe vários problemas para a administração colonial. De acordo com Ponce de León, os indígenas esperavam que o bebê completasse um dia de vida para que recebesse o “[...] sacro baptismo [...]” (PONCE DE LEÓN, 1892, p. 6). Ou seja, para uma melhor descrição visando a compreensão do ato pelos leitores, o autor narrou o ritual a partir do que lhe era familiar, de origem cristã, apesar de ser completamente diferente do que ele conhecia como batismo. Após o nascimento, a própria parteira carregava o recém-nascido nos braços, molhava-o com uma xícara de água que permaneceu na brasa desde o nascimento e, ao mesmo tempo, salpicava o líquido no fogaréu para apagar as chamas, enquanto perguntava qual o nome que seria dado à criança.

[...] ellos responden vn nombre de los de su gentilidad o de sus padres como *ecatl*, o *coatl*, y se es hembra *xico*, o, *xoco*, y otros semejantes los quales nombres se averigua son son (sic) de siertos espiritus como angeles que llama *tlaloques* y *tlamacazques* [...] (PONCE DE LEÓN, 1892, p. 6).

Para finalizar, ela cobria a cabeça do bebê, pegava o *pulque*, jogava um pouco na brasa e distribuía o resto aos presentes. Assim, o significado da iniciação da criança na religiosidade local foi conectado à prática cristã estabelecendo uma similaridade entre os dois atos mesmo que despropositadamente. Bernand e Gruzinski (1988) argumentam que a extirpação de idolatrias do XVII auxiliou na ressignificação do conceito de idolatria, que era uma criação ocidental imposta na América para definir a religião praticada pelos autóctones. Os extirpadores construíram seus discursos a partir das próprias experiências e relatavam casos concretos,

<sup>10</sup> Para se aprofundar na reflexão acerca do olhar dos documentos coloniais e ibéricos conferir: GRANDUQUE JOSÉ, Maria Emília. **O Novo Mundo pelo olhar dos cronistas espanhóis (século XVI)**. Recife: EdUFPE, 2020.

<sup>11</sup> Aqui a referência é a obra *Tratado de las Supersticiones y costumbres gentlicas que ou viuen entre los indios naturales desta Nueva España* (1629).



ouvidos ou vividos, apoiando-se nessas argumentações para discutir o que era uma prática proibida ou não. O processo de conversão não estava mais conectado ao batismo em massa<sup>12</sup>, porém ainda tinha o caráter impositivo da catequese como base primordial, sobretudo com os preceitos dos concílios provinciais e de Trento que especificaram ainda mais a ação dos catequistas. A redefinição da idolatria fazia parte do esforço de punição que se fez presente de forma mais acintosa, mas, para isso, era necessário justificar.

Voltando ao relato de Ponce de León, o *pulque*, uma das bebidas mais consumidas na época principalmente em rituais também foi reportado por usos durante o sacrifício, uma das práticas mais abominadas pelos católicos:

Aderesadas estas aues segun su modo y hechos tamales teniendo aparejado pulque poquies y rosas con cacao lo parten en dos partes le una ofresen al fuego y desarman del pulque por delante del fuego. la otra mitad llevan a ofrecer a la iglesia poniendola en xicara de pie echan un poco de pulque y lo ponen en medio del altar y aviendo estado un rato lo quitan y dan de almorzar a los *teopatlacas* y lo mismo se haze de la parte ofresida al fuego que es para los mayores (PONCE DE LEÓN, 1892, p. 6).

Essas chamadas *fiestas*, amalgamavam a bebida alcoólica tanto para recreação quanto para atos religiosos. A questão da embriaguez era abordada com frequência por vários religiosos a partir da sua condição desmoralizante, mas ao fazer esses apontamentos eles descreviam os costumes. Ruiz de Alarcón (1892), por exemplo abordou os reflexos sociais causados pela aguardente de *ololiuhqui*, semente parecida com a lentilha, que era consumida a todo o momento, seja com fins recreativos ou não, mas tinha muita aderência em rituais diversos<sup>13</sup>. Para ele, a bebida em si era um catalizador para o início das oferendas, sacrifícios “a seus deuses imaginados”, assim como médicos nas curas de enfermidades ou adivinhações.

Havia uma preocupação por parte da Igreja com o consumo de determinadas bebidas e comidas não só pelo aspecto do desconhecimento<sup>14</sup>, como pelo lado espiritual. Algumas

---

<sup>12</sup> Apesar dos indígenas terem sido convertidos e os batismos realizados, o cotidiano gentio não foi alterado. Schroeder e Poole (2007, p. 14-15) ressaltam: “Baptism, monogamous marriage, confession, and penance all became part of their Christian lives. But for many years their conversion to Christianity remained incomplete. One problem was the extremes in theological worldview between the two groups; another was that the natives were largely content with their traditional belief systems.”

<sup>13</sup> El llamado *ololiuhqui* es una semilla como lentejas o hieros, la qual bebida priua del juixio, y es de marauillar la fe que estos desdichados naturales tienen con esta semilla, pues bebiendo, como a oraculo la consultan, para todas quantas cosas desean saber, hasta aquellas a que el conocimiento humano no puede llegar, como para saber la causa de las enfermedades (...) (RUIZ DE ALARCÓN, 1892, p. 142).

<sup>14</sup> Quanto aos destilados de origem europeia, como o vinho, por exemplo, não havia qualquer problema no consumo, pois era conhecido, fazia parte do simulacro católico e “(...) los españoles de cualquier condición social o económica cenaban filas alrededor de la vida hecha vino y compartían una cosmología que identificaba esa bebida con la sangre de Cristo” (CORCUERA DE MANCERA, 2011, p. 528).



substâncias, todavia, foram consideradas um entrave social, o que as sujeitou serem categorizadas a partir de um código moral. Uma das problemáticas foi a comunicação pouco efetiva entre os eclesiásticos e nativos, pois assim não conseguiam transmitir informações suficientes e destrinçar os porquês da proibição, que ocorreu também no âmbito político. A Coroa destacou a embriaguez como um dos problemas sociais a serem enfrentados e eliminados. Desde o início da colonização o efeito da *borrachería* foram condenados com ordens de Carlos V (1500-1558), em 1529, pois “[...] no cuestiona la bondad del pulque blanco o fino pero prohíbe adicionarlo ‘cierta raíz’ que lo fortifica y enfurece a los indios que se van a las manos y matan entre sí” (CORCUERA DE MANCERA, 2011, p. 533). Em 1672, por sua vez, a legislação sobre a utilização da bebida foi atualizada, adicionando a reincidência como parâmetro a ser considerado, o que diminuiu consideravelmente as chamadas *pulquerías*. Dessa forma, fica clara a percepção da necessidade da intervenção estatal para que houvesse uma medida efetiva de controle da bebida.

Na prática, a catequese oscilou entre uma permissividade confusa e uma severidade extrema, assim como uma tolerância radical ou um rigor punitivo dos clérigos. As bebidas, como o *pulque*, conservaram um alcance entre as vilas e comunidades afastadas, enquanto a evangelização tinha problemas estruturais para chegar e ser promovida. O controle da embriaguez era mais efetivo em pequenas vilas pela possibilidade de se embargar a comercialização, o que era mais difícil nas grandes cidades. Na atual Cidade do México, por exemplo, os comerciantes adquiriam proteção das autoridades estatais para conseguir quebrar as regras morais impostas pela Igreja. Portanto, como conclui Corcuera de Mancera (2012), com tantos interesses por trás da continuidade da bebida, os excessos não eram poupados, já que quem obtinha licença para o negócio não se preocupava com as ameaças religiosas.

En México, los catequistas, confesores, párrocos y curas de indios también se esforzaron por trazar las fronteras entre lo permitido y lo prohibido, pero los resultados dejan que desear, porque es difícil fijar los límites cuando se trata de indios, “plantas nuevas en la fe” (...) En lugar de impedir los excesos, los españoles, los criollos y los mestizos involucrados en el negocio trasquilan a los indios como si fueran ovejas, induciéndolos a beber hasta perderlo todo y quedar en harapos o desnudos (CORCUERA DE MANCERA, 2011, pp. 528-532).

Compreender os diferentes significados das práticas tradicionais indígenas era uma maneira de se preparar para extirpá-las completamente. Para isso a saída era a proibição. A questão medicinal está diretamente conectada às bebidas alcoólicas mais populares, portanto, é um ponto de vista interessante para se pensar as idolatrias. Os métodos de curas de doenças



realizados pelos indígenas não eram aceitos pela Igreja por envolverem rituais “supersticiosos”. Para os espanhóis, eles eram tão atrasados que qualquer doença era considerada um efeito sobrenatural, um feitiço, e a solução era desenfeitiçar o enfermo.

A medicina, segundo o relato de Ponce de León, estava relacionada ao uso do fogo e do sacrifício como rituais de cura e era classificada como um ato idolátrico, devido ao teor supersticioso que carregava<sup>15</sup>. Este julgamento é feito baseado na premissa de que a medicina europeia era o verdadeiro conhecimento científico. Assim, de acordo com seu ponto de vista, os indígenas colocavam em risco a vida da população por manterem métodos considerados retrógrados.<sup>16</sup> Porém, ao julgar essa prática, não foi o campo científico o consultado para embasar sua narrativa e sim o moral e religioso. Foi a partir da crença cristã que se desacreditou a medicina indígena, por estar ligada à ideia de sobrenatural e de feitiçaria, termos, novamente, europeus e que eram proibidos.

Além da condenação dos curandeiros por promoverem “o mal” entre a população, havia também a figura dos médicos profissionais, aqueles munidos dos conhecimentos europeus sobre corpo e saúde. Contudo, o vínculo entre a cura física e espiritual era complexo, e ambíguo, já que Igreja e o conhecimento científico mantinham uma relação de total adesão ou desapego ao longo dos séculos. Para Alejandro Campagne (2000, p. 418):

Dos factores convertían a los médicos diplomados en imprescindibles agentes antisupersticiosos. En primer lugar, ellos entraban con frecuencia en las unidades familiares, en las recámaras mismas de los individuos. Pocos grupos profesionales eran capaces de observar con semejante detalle las costumbres privadas de las personas. En segundo lugar, entre las más frecuentes prácticas supersticiosas muchas tenían como objetivo preservar, mantener o recuperar la salud perdida.

<sup>15</sup> Médicos de los indios son muy supersticiosos y se lleban trasi los coraçones de los inocentes. llamado el medico para el enfermo le pregunta su mal y en que lugar i parte le dio la enfermedad. y dicho por el enfermo lo que le a susedido responde el medico *qualani in sancto*, o, *qualani in huehuetzin* atribuyendo a que el sancto de su pu.º esta enojado. o que el fuego lo esta. y dize que para remedio de la enfermedad. le busquen una gallina para sacrificar pulque rosas i poquities. y que para el dia siguiente bendra. algunos mandan que las gallinas las deguellen delante del fuego y tengan hecha la comida otros lo hazen por si mismos. todo lo qual preparado viene el medico y toma la sangre de sacrificio y unge las tres piedras que son como treuedes. y ellos los llaman *tenamastles*. y luego toma los tamales y aue aderesada rosas y poquities y partela en dos partes. la una ofrece al fuego y la otra enuia a que se ofresca delante la ymagcn o a la iglesia donde ençienda una candela de sera. haze su razonamiento y petiçion al luego y Juego derrama un poco del pulque por delante a esto dizen *motençiahuaz in huehuetzin* y acabado esto el medico y los circunstantes se comen el aue y ueben el pulque y el pobre enfermo aguarda que el fuego le a de dar salud (PONCE DE LEÓN, 1892, p. 7).

<sup>16</sup> Por exemplo: A otros enfermos si dizen que enfermaron serca de algun aroyo manantial o río les hazen que lleven todo lo dho. (...) A otros les dizen *qualani in tonacayotl* que se entiende por la diosa *chicomecoatl* diosa de los panes a esta hazen grandes sacrificios quando ellos o algunos de sus hijos estan enfermos y el modo que tienen es que el medico toma una gallina y se ba adonde ellos tienen secando el mais en sus setillos (PONCE DE LEÓN, 1892, p. 7).



Pensar as doenças e a saúde é estreitar uma ligação com a análise das crenças da população. A vulnerabilidade do ser humano traz uma nova perspectiva para se pensar o sobrenatural. As ramificações da superstição eram extensas, desde práticas simples como cuidar da casa, até a cura de um doente, e, dessa maneira, a idolatria parecia não ter fim. Para Ruiz de Alarcón (1892, p. 145): “[...] con las medicinas ordinarias no mejoran, luego atribuyen su enfermedad y dolência a hechizo, y juntamente tienen por cierto que jamas sanaran si el que los enhechizo no los cura o no quieren que sanen”.

### **3 A EVANGELIZAÇÃO E A DECEPÇÃO**

O governo na América foi construído a partir do que se chamava “consulta real”, na qual todas as ações realizadas em território colonial deveriam ter pareceres da metrópole. Foi no século XVII que esse estilo de governo se consolidou, quando o número de burocratas aumentou, sendo todos *letrados*, porém poucos com experiência em solo americano (ELLIOT, 2012). Essa característica do plano colonizador da Coroa, de centralizar e unificar as culturas, catequizar os indígenas e controlar a estrutura política passou a ir de encontro ao que Alba Pastor (1999) distinguiu como a proposta *criolla*, que discordava do controle exercido pelas autoridades metropolitanas por tolher maiores possibilidades de ascensão social.

Em termos materiais, persistiam diferentes padrões de consumo que variavam com a composição social. Apesar da drástica diminuição da população indígena, eles ainda eram maioria e sofriam o processo de “homogeneização” com a cultura europeia<sup>17</sup>. Contudo, a confusão se instaurou entre os religiosos, que decidiram desvendar os porquês da persistência dos nativos em manter crenças pré-colombianas mesmo já catequizadas. Um tom de *decepção* é sentido na obra em relação a esse aspecto do comportamento indígena e, também, sobre a missão evangelizadora.

No contexto da Nova Espanha, as práticas religiosas indígenas e europeias tinham uma similaridade visível, o que permitiu o intercâmbio cultural deveras desconfortável para o projeto colonizador espanhol. As fontes documentais sobre a América, sobretudo as crônicas, passavam

---

<sup>17</sup> A partir do vestuário, por exemplo, é possível analisar a situação do período. Além de indicarem estratificação social, a maneira de se vestir também estava ligada à moral cristã. Somente os índios que não haviam sido cristianizados andavam nus ou pouco vestidos, costume agravado com as mulheres que exibiam o torso (MIJARES, 2011, p. 111). A pressão religiosa espanhola fez com que as roupas virassem item obrigatório e nenhum indivíduo, sobretudo os cristãos, poderia manter a nudez. Além disso, a composição das vestimentas foi modificada, com a maior utilização de materiais espanhóis, o que demonstrava uma unificação dentro de um novo código. O vestuário, assim como as moradias, as mobílias, eram elementos que indicavam as diferenças sociais.



por uma espécie de filtro, sendo muitas vezes modificadas pelas instituições normativas, como os tribunais eclesiásticos, antes de serem publicadas. Alberro (1992) discute que o que se percebe na leitura de certas fontes é a incapacidade de se conceber a existência de um processo de *aculturação invertida*. Dessa maneira, assumir a posição de que espanhóis e indígenas poderiam partilhar crenças devido à convivência seria questionar a religiosidade do espanhol que, sobretudo o iletrado, não seria tão ortodoxa quanto deveria, renunciando, assim, ao projeto colonial trazido para a América.

Foi a rigidez do processo de ocidentalização americana, nos termos de Gruzinski (2003), que proporcionou certa liberdade de ação e reação aos nativos no campo religioso. A inflexibilidade dos colonizadores aparecia ao admitirem a necessidade de *cambio*, de adaptação com as características locais para o sucesso da empreitada. O estabelecimento de uma nova organização social e estratificada, corroborava a tentativa da Coroa e da Igreja de homogeneizar a sociedade culturalmente. O projeto contrarreformista buscava um controle mais acirrado do desenvolvimento religioso em solo americano a partir de preceitos como a ordem e a disciplina. A partir de 1563, com o fim do Concílio de Trento, as reformulações estruturais atingiram todos os cantos influenciados pelo catolicismo. Na América, os Sínodos Limense e Mexicano, em 1583 e 1585, respectivamente, apresentaram essas mudanças e as adaptaram aos específicos contextos. Na Nova Espanha, no final do século XVI e ao avançar do XVII, cada vez mais indígenas idólatras eram denunciados. O controle religioso saiu das praças públicas e adentrou as casas. A influência de Trento na Nova Espanha situou-se ainda maior com a chegada da Companhia de Jesus, em 1572. Junto com os jesuítas, vieram novas maneiras de se pensar o catolicismo e a ordem foi de grande importância para a “[...] creación y consolidación de la cultura y la sociedade barroca novohispana [...]” (GONZALBO AIZPURU, 1982, p. 262). As novas premissas enfatizavam a luta contra as idolatrias e o estudo minucioso de cada povo.

A evangelização vivenciou diretamente essas mudanças sociais, políticas e culturais que ocorriam no período. O mundo complexo da colônia foi caracterizado pela pluralidade étnica, hierarquização e diferenças econômicas, um ambiente em que todos eram vigiados por todos, sendo que a trama social se apertava entre o convívio de indivíduos, corporações e instituições<sup>18</sup>. A criação de entretenimento e produtos artísticos tinha por objetivo persuadir o

---

<sup>18</sup> La “realidad” colonial se desplegaba en un tiempo y espacio distintos, descansaba en otras ideas del poder y de la sociedad, desarrollaba enfoques específicos de la persona, de lo divino, de lo sobrenatural y del más allá (ALBA PASTOR, 1999, p. 186).



público para que vivessem suas vidas a partir de pautas morais e sociais determinadas. Nesse aspecto, estão inseridos os textos religiosos, criados, também, como manuais de conduta necessários para a construção de uma identidade, neste caso, religiosa, a partir de práticas cotidianas.

Há, nesse momento, um sentido de “comunidade” sendo construído, sobretudo, pelos narradores da história. A reinterpretação do passado é feita nessas crônicas e escritos da época, transpondo as origens e mitologias pré-colombianas pelas cristãs. O redesenho dos tempos anteriores à Conquista foi uma etapa fundamental para o desenvolvimento de uma nação “coesa” a partir de preceitos europeus (GRUZINSKI, 2003). Autores como Garcilaso de la Veja (1539-1616) narraram “[...] a sociedade inca como semelhante à da Roma antiga” (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2011, p. 19). É o desdobramento da alteridade e a apropriação do outro a partir de nós mesmos. No caso da Nova Espanha, os indígenas e espanhóis foram retratados como se estivessem em comum acordo. Os sacerdotes teriam recebido de bom grado a fé imprimida pelos europeus e o choque e transtorno trazidos pela Conquista eram esquecidos ou relegados a uma espécie de ônus existente em qualquer empreitada daquele porte. Essa foi a memória que deveria permanecer e o discurso indígena era silenciado pela ideologia colonial (GRUZINSKI, 2003).

Gonzalbo Aizpuru aponta que o controle sobre os indígenas na narrativa colonizadora os transformou em personagens passivos, que não podiam

[...] definirse de una manera clara por símple oposición a los españoles, y los que todavía quedaban fieles a sus costumbres y creencias eran grupos marginados, de relativa impotencia en la proporción numérica pero insignificantes desde el punto de vista de los habitantes de las ciudades, criollos y mestizos en gran mayoría, que eran quienes influían en la vida novohispana (GONZALBO AIZPURU, 1985, p. 09).

O que no primeiro momento da colonização foi construído a partir do emprego da técnica, do domínio físico, da destruição e do abafamento das culturas antigas, constituiu-se como a base para o período seguinte. Este se iniciava com altos índices de despovoamento e a evidência do fracasso da dominação e da evangelização realizadas anteriormente, o que trouxe um terreno fértil para uma reconfiguração da sociedade (ALBA PASTOR, 1999).

Pensando no caso da evangelização, a metáfora da “vinha estéril”, a partir das palavras do jesuíta Claudio Aquaviva (1543-1615) explora a decepção daqueles religiosos da primeira geração que aportara no Brasil por não experienciarem os resultados da missão. No solo infrutífero da América, não se desenvolveram as árvores do cristianismo e, por consequência,



seus frutos. Contudo, o que nos interessa aqui é que se descobriu um indígena muito menos passivo do que foi descrito até então.

Os índios são julgados pouco aptos à conversão, o contato com eles aparece como desestabilizador para os missionários e a aldeia é considerada um lugar de perdição. A administração da conversão tenta então organizar a missão nessas condições difíceis, ajudando o missionário a persistir em sua identidade religiosa apesar de seu isolamento, confiando o encargo de missionário apenas a especialistas e privilegiando uma estratégia missionária extensiva ao invés de restrita às aldeias (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 375).

A partir de crônicas religiosas Castelnau-L'Estoile (2006) analisa o quão decepcionante teria sido a evangelização até o final do século XVI, quando boa parte dos missionários adquiriu, por livre espontânea vontade ou por pressão hierárquica, uma nova postura para a realização da catequese e da manutenção da conversão. A adaptação da doutrina para a melhor compreensão pelos indígenas seria fundamental e, para isso, conhecer os habitantes era necessário.

O julgamento do processo evangelizador como infrutífero foi uma das formas de apropriação do passado. A autora relata a dificuldade dos jesuítas em registrar uma missão considerada como uma “vinha estéril” e, ao descrevê-la assim, há uma escolha em “[...] contar de maneira edificante uma conversão julgada pouco frutífera, realizada por missionários vacilantes em sua virtude e em sua vocação” (CASTELNAU-L'ESTOILE, 2006, p. 377). Foi uma forma deliberada de produzir determinado sentido na ação missionária jesuíta no Brasil, de caráter exclusivamente espiritual, que educa as almas assim como operava a Companhia de Jesus.

Dentro dessa seara, Eduardo Viveiros de Castro (2002), ao retomar a metáfora do “mármore e a murta”<sup>19</sup> do padre Antônio Vieira (1608-1697) aborda a ideia da “jardinagem

---

<sup>19</sup>No *Sermão do Espírito Santo*, de 1657, Antônio Vieira disse: Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, uma de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificultosamente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidas, uma vez que receberam a fé, ficam nelas firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário – e estas são as do Brasil – que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a



espiritual”. Os índios seriam amáveis, dóceis e ávidos por novidades, mas dificilmente as assimilavam. Eram a murta do padre lisbonense, que necessitava de reparos e vigilância constante.

Eram como a sua terra, enganosamente fértil, onde tudo parecia se poder plantar, mas onde nada brotava que não fosse sufocado incontinenti pelas ervas daninhas. Esse gentio sem fé, sem lei e sem rei não oferecia um solo psicológico e institucional onde o Evangelho pudesse deitar raízes (CASTRO, 2002, p. 185).

Na prática social, os cronistas religiosos relatavam a manutenção das idolatrias como obra da falta de apoio dos próprios nativos, mas existem outros argumentos que lhes são caros. A doutrina poderia não ter sido ensinada corretamente, seja no sentido epistemológico ou didático. A criação de uma nova legislação otimizaria o trabalho do catequizador, além de adereçar a outras preocupações de ordem política. No caso mexicano<sup>20</sup>, a sua Igreja já não se via tão atrelada a Roma, pois tinha seus próprios problemas locais para resolver. Ou seja, houve um questionamento interno: ou o nosso trabalho não está sendo efetivo, ou o indígena se utilizava de má fé por manter suas tradições idolátricas. O que nos leva a acreditar na primeira são os relatos encontrados em textos religiosos e a própria menção aos problemas sociais que os autóctones enfrentavam. A saída deveria ser em uma combinação com a alta hierarquia católica e os ministros de campo, que anotavam os casos de suas províncias e bispos.

Já a segunda proposição não pode ser totalmente descartada. Encontram-se nos cronistas adjetivações pouco elogiosas aos índios, narrados como conscientes das práticas não-cristãs, diferente do indígena inocente dos franciscanos. Não eram mais ingênuos em relação às superstições proibidas, mas também não eram completamente culpados, haja vista que não passavam pelo escrutínio da Inquisição, como ocorria com os hereges na Europa. Se se estabelece a mudança de perspectiva do próprio indígena, visto não mais como passivo,

---

nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas e mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não vêem; outra vez, que lhes cerceie o que vicejam as relhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez, que lhes decepe o que vicejam os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. É só dessa maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos. (CASTRO, 2002, pp. 183-184).

<sup>20</sup> Na Nova Espanha, com a institucionalização da fé, a sociedade passou a ter uma legislação eclesiástica como base não só para a evangelização, como também para as punições. O III Concílio Provincial Mexicano, de 1585, foi pautado na intenção de confrontar as idolatrias e construir novos métodos de conversão. Estudar o comportamento dos indígenas nas suas especificidades era uma prerrogativa base para maior conhecimento sobre um povo que deveria ser dominado e transformado. Administrar a catequese na língua indígena foi um dos processos que foram mantidos, ocorrida desde o início da colonização para uma melhor absorção da doutrina cristã. “Amonéstase también á los obispos á que quanto antes hagan traducir este catecismo en aquella lengua de los indios, que cada uno conozca sea mas usada en sus Diocésis” (GALVAN RIVERA, 1859, p. 15).



doutriná-los no seu idioma também seria uma maneira de deixar a condescendência de lado e identificar os verdadeiros idólatras, ou seja, aqueles que eram catequisados e ainda sim praticavam atos considerados não católicos. Controlar e fiscalizar eram as tarefas principais a serem tomadas (GONZALBO AIZPURU, 1985)<sup>21</sup>.

As fontes documentais sobre a América, sobretudo as crônicas, tinham informações que foram filtradas e até modificadas por instituições normativas, como os tribunais eclesiásticos. Dessa maneira, “[...] las cosas, presentimos como las actitudes y las prácticas pudieron circular, intercambiarse y penetrarse, para finalmente desembocar en un conjunto sincrético” (ALBERRO, 1992, p. 100). Nos primeiros escritos sobre a evangelização não existe uma reflexão sobre o papel do espanhol *iletrado* na construção social e sua aculturação e assimilação dos costumes nativos. Para isso, há que se compreender que a religiosidade desse europeu não era tão ortodoxa e que as diferenças entre eles e os indígenas também não eram intransponíveis. Afirmar tal questão seria a renúncia do próprio projeto colonial<sup>22</sup>.

Um índio ter um santo e um ídolo em sua casa configurava um problema sobretudo pelo seu alcance social. Ponce de León elaborou relatos sobre os costumes populares com o objetivo de denunciar aqueles que ainda seguiam os *maestros* idólatras e que poderiam influenciar a sociedade. Os extirpadores repensaram o sentido da idolatria novo hispana, a partir da importância das manifestações culturais dos índios, o que a distanciou da ideia de feitiçaria européia, por exemplo. Compreenderam que havia uma especificidade no ambiente americano que fazia com que a doutrina cristã tivesse que ser ministrada de acordo com as necessidades locais. A categorização de idolatria muda, portanto, conforme o tempo, devido a diversas circunstâncias.

#### 4 CONCLUSÃO

Com relatos de conjuros e sacrifícios na Nova Espanha entre os séculos XVI e XVII,

---

<sup>21</sup> Las decisiones finales del Tercer Concilio consideraron la necesidad de que se mantuviese la instrucción religiosa de los indios en su propia lengua; la enseñanza del castellano como recomendación a los párrocos, cuando pudieran hacerlo cómodamente; la enseñanza por el ejemplo de vida de los doctrineros; la reducción de fiestas religiosas, la vigilancia de festejos populares que pudieran encubrir cultos idólatricos y la búsqueda de vestigios de hechicerías y supersticiones de las antiguas creencias (GONZALBO AIZPURU, 1985, pp. 08-09).

<sup>22</sup> Alberro (1992) defende a “aculturação inconsciente” como um processo ocorrido no período colonial, algo claramente não planejado pelos espanhóis. E seria esse fenômeno uma das raízes da inquietude de certos letrados em relação ao projeto eclesiástico não ter colhidos os frutos esperados. Eles dominavam a ortodoxia, sabiam exatamente como, na teoria, converter todas as almas e livrá-las do pecado, mas na prática as ações mostraram-se ineficazes. Conferir: ORTIZ, Alberto. *Diablo novohispano. Discursos contra la superstición y la idolatría en el Nuevo Mundo*. Valencia: Universitat de València, 2012.



desde grandes ocasiões a pequenas atividades diárias, religiosos como Pedro Ponce de León revelaram uma insatisfação com o presente, período nebuloso de mudança social e que exigiu uma nova reflexão em relação à doutrina cristã e a sua eficiência em solo americano. Na *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad*, o autor narra práticas constantes e populares entre os indígenas que amalgamavam conceitos cristãos, como o batismo, com as antigas tradições pré-colombianas. As atividades do cotidiano foram analisadas sobre o olhar da idolatria, ampliando a problemática do comportamento social.

Entender a concepção de idolatria que se forma nesse período fez parte da tarefa dos extirpadores, que passaram a documentar a interioridade do índio, visto, agora, como um ser com causas e vontades próprias. O que não significa que ganhou vantagens na hierarquia social, mas no âmbito religioso essa mudança de pensamento era uma das maneiras de se entender o fenômeno das idolatrias. O nativo deixou de ser visto como um ser passivo e colaborativo para vestir as cores da atitude, uma clara mudança de percepção. No aspecto religioso, a diferença do período era a consequência da escolha: se a idolatria era proibida e a conversão recorrente, escolher manter as raízes pré-colombianas era uma reincidência. O simples fato de se preocuparem com as consequências das ações idolátricas para toda a sociedade já denotava uma mudança de paradigmas, sobretudo na concepção da evangelização do indígena.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBA PASTOR, María. *Crisis y recomposición social: Nueva España em el tránsito del siglo XVI al XVII*. México: FCE, 1999.

ALBIEZ, Sarah. *Die "Breve relación" des Pedro Ponce de León. Ein unbekannter Autor und sein Bericht über religiöse Praktiken in Zentralmexiko*. Bonn: BAS / Shaker Verlag, 2009.

ALBERRO, Solange. *Del guachupin al criollo: o de como los españoles de México dejaron de serlo*. Cidade do México: El Colegio de México, 1992.

ALEJANDRO CAMPAGNE, Fabían. Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI a XVIII: un combate por la hegemonía. *Dynamis: acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*. n. 20, 2000.

BENÍTEZ, Fernando. Del alma encantada. In: PONCE; SÁNCHEZ DE AGUILAR, (et allí.). *El Alma Encantada: Anales del Museo Nacional de México*. Cidade do México: Instituto Nacional Indigenista; FCE, 1987.



CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. *Como escrever a História do Novo Mundo: Histórias, Epistemologias e Identidades no Mundo Atlântico do século XVIII*. São Paulo: EDUSP, 2011.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. *Operários de uma vinha estéril: os jesuítas e a conversão dos índios no Brasil 1580-1620*. Bauru: EDUSC, 2006.

CASTRO, Eduardo Viveiro de Castro. O mármore e a murta: a inconstância da alma selvagem *In: A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CORCUERA DE MANCERA, Sonia. *Del amor al temor: borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*. Cidade do México, FCE, 2012.

CORCUERA DE MANCERA, Sonia. La embriaguez, la cocina y sus códigos Morales. *In: GONZALBO AIZPURU, Pilar (dir.). Historia de la vida cotidiana em México*. RUBIAL GARCIA, Antonio (coord.). Vol II: La ciudad barroca. México: FCE, 2011.

ELLIOT, John H. A Espanha e a América nos séculos XVI e XVII. *In: BETHELL, Leslie (org.). História da América Latina Colonial*. Vol. 1. São Paulo: EDUSP; Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2012.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. O símio de Deus. *In: NOVAES, Adauto (org.) A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

GALVAN RIVERA, Mariano (org.). *Concílio III Provincial Mexicano*. México: Eugenio Maillefert e companhia editores, 1859.

GONZALBO AIZPURU, Pilar. Del Tercero al Cuarto Concilio Mexicano. *Historia Mexicana*, v. 35, n.1, 1985.

GONZALBO AIZPURU, Pilar. La influencia de la Compañía de Jesús en la sociedad novohispana del siglo XVI. *Historia Mexicana*, v. 32, n.2, 1982.

GRUZINSKI, Serge. *A Colonização do Imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no Mexico espanhol, Séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

GRUZINSKI, Serge; BERNAND, Carmen. *De l'Idolâtrie. Une Archeologie des Sciences Religieuses*. Paris: Le Seuil, 1988.

MIJARES, Ivonne. El abasto urbano: caminos y bastimentos. *In: GONZALBO AIZPURU, Pilar (dir.). Historia de la vida cotidiana em México*. RUBIAL GARCIA, Antonio (coord.). Vol II: La ciudad barroca. México: FCE, 2011.

PAWLING, Perla Chinchilla. La invención de lo cotidiano, ¿una empresa del Barroco? *In: GONZALBO AIZPURU, Pilar (dir.). Historia de la vida cotidiana em México*. RUBIAL GARCIA, Antonio (coord.). Vol II: La ciudad barroca. México: FCE, 2011.



PONCE DE LEÓN, P. Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad. *In: PASO Y TRONCOSO, Francisco (coord.). Anales del Museo Nacional de México.* Tomo VI. México: Imprenta del Museo Nacional, 1892.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. Presentación. *In: GONZALBO AIZPURU, Pilar (dir.). Historia de la vida cotidiana em México.* RUBIAL GARCIA, Antonio (coord.). Vol II: La ciudad barroca. México: FCE, 2011.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando. Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuem entre los indios naturales desta Nueva España. *In: PASO Y TRONCOSO, Francisco (coord.). Anales del Museo Nacional de México.* Tomo VI. México: Imprenta del Museo Nacional, 1892.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Deuses do México Indígena.* São Paulo: Palas Athena, 2002.  
SCHROEDER, Susan; POOLE, Stafford. *Religion in New Spain.* Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007.