



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

LUIZ CARLOS DE BARROS SILVA

A TEBaida NOVO-HISPANA:
Os eremitas na crônica agostinha do século XVIII

RECIFE

2024

LUIZ CARLOS DE BARROS SILVA

A TEBaida NOVO-HISPANA:
Os eremitas na crônica agostinha do século XVIII

Dissertação apresentada ao Programa de Pós
Graduação em Letras da Universidade Federal de
Pernambuco, como requisito parcial à obtenção do
Título de Mestre em Letras. Área de concentração:
Estudos Literários.

Orientador: Prof. Dr. Alfredo Adolfo Cordiviola

RECIFE

2024

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do programa de geração automática do SIB/UFPE

Silva, Luiz Carlos de Barros.

A tebaida novo-hispana: os eremitas na crônica agostinha do século XVIII /
Luiz Carlos de Barros Silva. - Recife, 2024.

143 p. : il.

Orientador(a): Alfredo Adolfo Cordiviola

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de
Artes e Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2024.

1. Ascetismo. 2. Crônica agostinha. 3. Crônica colonial. 4. Literatura novo-
hispana. 5. Barroco hispano-americano. I. Cordiviola, Alfredo Adolfo.
(Orientação). II. Título.

890 CDD (22.ed.)

UFPE (CAC 2024 - 48)

LUIZ CARLOS DE BARROS SILVA

A TEBaida NOVO-HISPANA:
Os eremitas na crônica agostinha do século XVIII

Dissertação apresentada ao Programa de Pós
Graduação em Letras da Universidade Federal de
Pernambuco, como requisito parcial à obtenção do
Título de Mestre em Letras. Área de concentração:
Estudos Literários.

Aprovada em: 21/02/2024

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alfredo Adolfo Cordiviola (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^ª. Dr^ª. Imara Bemfica Mineiro (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof. Dr. Juan Ignacio Jurado-Centurión López (Examinador Externo)
Universidade Federal da Paraíba

AGRADECIMENTOS

Ao orientador deste trabalho, Alfredo Adolfo Cordiviola, pelo acompanhamento durante estes dois anos.

Ao professor Alberto Miranda Poza, *in memoriam*, que amou a Espanha e soube passar esse amor a outros, influenciando toda uma geração de hispanistas.

Aos professores Juan Pablo Martín, Karine Oliveira e Imara Bemfica, pela assistência constante durante os anos de mestrado.

Aos *ermitaños de San Agustín* da *Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, especialmente ao Fr. Sabino Quijano, pela atenção, pela prontidão em responder às minhas perguntas e dúvidas, e por resguardar até os nossos dias o manuscrito da Americana Thebaida.

À Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco (FACEPE) pelo financiamento desta pesquisa e por, desde 1989, promover a ciência nesta parte do Brasil.

Ao Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco (PPGL/UFPE), pela promoção do curso de Mestrado em Estudos Literários e pelo apoio constante aos discentes.

Quince monedas

El desierto

*El espacio sin tiempo.
La luna es del color de la arena.
Ahora, precisamente ahora,
mueren los hombres del Metauro y de
Tannenberg.*

Jorge Luis Borges

RESUMO

Este estudo tem como objetivo analisar a representação de um personagem comum à literatura barroca hispano-americana, o eremita, em uma crônica religiosa do século XVIII, a *Americana Thebaida*, do cronista Frei Mathías de Escobar, religioso da Ordem de Santo Agostinho. Tendo em consideração o entendimento de Walter O. Kaelber (1987) e Valantasis (1995) a respeito do ascetismo e do personagem ascético, procuramos neste trabalho não somente estabelecer relações entre os estudos culturais e a crônica colonial agostinha, mas também localizar os recursos literários e retóricos utilizados por Fr. Escobar na redação da sua obra. Neste trabalho, não consideramos apenas a sociedade colonial e o convento agostinho em sua materialidade empírica, mas também examinamos a configuração artística que as convicções de um período podem assumir na obra. Precisamente por seu caráter de questionadora da cultura dominante, e entendendo a obra de arte como intervenção no debate cultural de seu tempo, a imagem do “eremita” é evocada por Fr. Mathías como representação da exemplar ortodoxia que os primeiros missionários agostinhos na Nova Espanha haviam praticado, e como símbolo dos valores contrarreformistas que a secularização posta em marcha no século XVIII prescindia. Este estudo se apoia nos trabalhos precursores de Rubial García (1989; 1990), que reúne em seus estudos uma grande quantidade de documentos, muitos deles inéditos, que nos permitiu, entre outras coisas, aproximarmo-nos ao contexto sócio-cultural da produção da *Americana Thebaida*, bem como entender a dinâmica historiográfica da Ordem refletida nessa obra.

Palavras-chave: ascetismo; crônica agostinha; crônica colonial; literatura novo-hispana; barroco hispano-americano.

RESUMEN

Este estudio tiene como objetivo analizar la representación de un personaje común a la literatura barroca hispanoamericana, el ermitaño, en una crónica religiosa del siglo XVIII, la *Americana Thebaida*, del cronista Fray Mathías de Escobar, religioso de la Orden de San Agustín. Tomando en cuenta la comprensión de Walter O. Kaelber (1987) y Valantasis (1995) sobre el ascetismo y el personaje ascético, buscamos en este trabajo no sólo establecer relaciones entre los estudios culturales y la crónica colonial agustina, sino también ubicar los recursos literarios y retóricos utilizados por Fray Escobar al escribir su obra. En este trabajo no sólo consideramos la sociedad colonial y el convento agustino en su materialidad empírica, sino que también examinamos la configuración artística que las convicciones de una época pueden asumir en la obra. Precisamente por su carácter de cuestionador de la cultura dominante, y entendiendo la obra de arte como una intervención en el debate cultural de su tiempo, la imagen del “ermitaño” es evocada por Fray Mathías como representación de la ortodoxia ejemplar que los primeros misioneros agustinos en la Nueva España habían practicado, y como símbolo de los valores contrarreformistas de los que prescindió la secularización puesta en marcha en el siglo XVIII. Este estudio se basa en los trabajos pioneros de Rubial García (1989; 1990), quien reúne en sus estudios un gran número de documentos, muchos de ellos inéditos, que permitieron, entre otras cosas, acercarnos al contexto sociocultural en que fue escrita la *Americana Thebaida*, así como comprender la dinámica historiográfica de la Orden reflejada en esta obra.

Palabras clave: ascetismo; crónica agustina; crónica colonial; literatura novohispana; barroco hispanoamericano.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Presença agostinha na Nova Espanha entre 1533 e 1555.....	49
Figura 2 - Tebaida do refeitório de Tlayacapan, México.....	124
Figura 3 - Tebaida do Convento de Atlatlahuacan.....	125
Figura 4 - São Jerônimo penitente. Tebaida do convento de Atlatlahuacan.....	125
Figura 5 - Tebaida da <i>sala de profundis</i> de Actopan.....	127
Figura 6 - Eremitas na caverna. Tebaida da <i>sala de profundis</i> de Actopan.....	128
Figura 7 - Eremita e um cervo. Tebaida da <i>sala de profundis</i> de Actopan.....	128
Figura 8 - Monges aprendem com Santo Agostinho. <i>Sala de profundis</i> de Actopan.....	129
Figura 9 - Demônio carregando um livro. Tebaida da <i>sala de profundis</i> de Actopan.....	130
Figura 10 - São Jerônimo penitente. Tebaida do Convento de Zacualpan.....	131
Figura 11 - Eremitas e um leão. Tebaida de Culhuacán.....	132
Figura 12 - Tebaida do Convento de San Miguel, Charo.....	132

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	10
2. FUGA MUNDI: (RE)PENSAR A REALIDADE ATRAVÉS DO ASCETISMO.....	16
2.1 ASCETISMO: PERFORMANCE E (CONTRA)CULTURA.....	17
2.2 O DESERTO CONTROVERTIDO: HAGIOGRAFIA E CONSCIÊNCIA ASCÉTICA.....	23
3. “A SAUDADE DO DESERTO”: A ORDEM DE SANTO AGOSTINHO E A EVANGELIZAÇÃO NA NOVA ESPANHA.....	30
3.1 OS AGOSTINHOS NA NOVA ESPANHA E A CONQUISTA ESPIRITUAL DE MICHOCÁN.....	35
3.2 O <i>CRIOLLISMO</i> AGOSTINHO.....	54
3.3 A CRIAÇÃO DA PROVÍNCIA MICHOCANA E OS PROBLEMAS DA “ALTERNATIVA”.....	59
4. A RELIGIOSIDADE BARROCA NA NOVA ESPANHA: O ESPETÁCULO DA CONTRARREFORMA.....	67
5. AMERICANA THEBAIDA E A CRÔNICA PROVINCIAL DO SÉCULO XVIII.....	73
5.1 A CONTINUIDADE DA CRÔNICA PROVINCIAL.....	83
5.2 EREMITAS E EREMITÉRIOS DA TEBaida NOVO-HISPANA.....	93
5.3 EREMITA, MISSIONÁRIO E MILAGREIRO: FR. JUAN BAUTISTA MOYA, O APÓSTOLO DA <i>TIERRA CALIENTE</i>	104
5.4 MATHÍAS DE ESCOBAR: CRONISTA ERUDITO E (QUASE) CRIOLLO.....	111
5.5 A PINTURA DE TEBaidas NOS CONVENTOS NOVO-HISPANOS.....	121
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	135
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	138

1. INTRODUÇÃO

Quando uma época ou uma visão de mundo entra em crise, os escritores e intelectuais tendem a construir a ideia de uma “idade dourada” anterior, quando tudo era melhor e mais louvável. Esses períodos são depositários das esperanças de uma sociedade feliz, culta, justa ou religiosa, a depender da perspectiva.

Na Antiguidade, Hesíodo foi o primeiro a escrever não sobre uma era mítica, mas sobre uma “raça de ouro” de pessoas felizes e saudáveis, que não envelheciam e que desconheciam o vício, o trabalho, a guerra e a injustiça. Segundo o mito grego – posteriormente adotado pelos romanos – as condições sociais na Idade de Ouro eram ideais e as pessoas estavam perfeitamente integradas no seu ambiente natural. No entanto, ao longo das idades seguintes, nomeadas em homenagem a metais de qualidade decrescente (prata, bronze e ferro), teria ocorrido um declínio moral crescente. Desde então, de acordo com o mito, as condições de vida foram piorando dramaticamente. Na tradição judaico-cristã, a Idade de Ouro pagã não demorou a ser associada ao Paraíso Terrestre e à harmonia primeira em que viviam Adão e Eva antes da queda. Na Idade Média, forjou-se uma nova visão do passado e do presente, cuja matriz é a ideia de um passado histórico mítico de onde saem as duas vertentes originárias da cultura ocidental: uma política, com a Roma Imperial de Augusto; outra religiosa, com a da Igreja primitiva dos apóstolos, mártires e eremitas.

Essa segunda vertente foi o campo de atuação dos grandes reformadores católicos da Idade Média tardia e do Renascimento, desde Francisco de Assis até Erasmo de Rotterdam. Os temas centrais dessa corrente são a pobreza evangélica e o respeito à ortodoxia, valores fáceis de serem esquecidos por leigos e religiosos, além de, enquanto temas teológicos e literários, servirem de arma crítica contra uma sociedade cada vez mais orientada pelos interesses financeiros e pela secularização. A Idade de Ouro da Igreja primitiva desempenhou, assim, uma função didática, ao lembrar aos fiéis os conselhos evangélicos de Jesus Cristo (a pobreza, a castidade, a obediência), e também uma função crítica, ao expor a diferença entre o passado ideal evangélico e o presente marcado pela heterodoxia e pelo debilitamento moral.

No Vice-reino da Nova Espanha também observamos, em seus momentos mais críticos, a ocorrência da construção de “idades de ouro”, concepção essencialmente relacionada ao clero regular e que se baseou na idealização da atividade missionária do século XVI. Embora esse seja um fenômeno comum às ordens religiosas novo-hispanas, como observamos, por exemplo, na obra do franciscano Frei Jerónimo de Mendieta, neste trabalho nos dedicaremos à produção da Ordem de Santo Agostinho.

Quem se aproxima pela primeira vez das crônicas agostinhas escritas na Nova Espanha, tem a impressão de duas perspectivas: uma otimista, quando o cronista se refere ao começo da formação de uma “cristandade indiana”, e uma pessimista, quando tem de enfrentar o presente da sua Ordem. Do número reduzido de cronistas novo-hispanos da Ordem de Santo Agostinho, três são os que se destacam: Frei Juan de Grijalva, cronista de uma visão *criolla* marcada; Frei Diego de Basalencque e seu extraordinário espírito crítico da história; e o autor que ora estudamos, Frei Mathías de Escobar.

A evocação de um passado mítico de evangelização e ortodoxia é comum aos três cronistas citados. Através da escrita, se configura “una época de santos, héroes culturales, guerreros místicos que enarbolan sus cruces cual espadas contra Satanás, monstruos de sabiduría teológica y de ascetismo dignos del cristianismo primitivo” (RUBIAL GARCÍA, 2012, p. 1142). Porém, não nos deparamos apenas com a narração do êxito da primeira evangelização e com os nomes ilustres que participaram desse processo, mas através das crônicas agostinhas entramos em um mundo de milagres e acontecimentos sobrenaturais, onde as leis físicas se submetem aos Salmos e onde uma relíquia de um não canonizado, uma imagem ou um taumaturgo realizam verdadeiros prodígios.

Como tratamos no segundo capítulo desta dissertação, o ascetismo e o eremitismo como temas literários encontram raízes na literatura patrística dos séculos IV e V da nossa era. Atanásio de Alexandria e São Jerônimo foram os expoentes de um gênero hagiográfico que ficou conhecido como *Vitae patrum* (na Idade Média geralmente aparece como *Vitas patrum* ou *Vitaspatrum*), literalmente *Vida dos padres*, que se propunha a contar a vivência no deserto ou no cenóbio, com as práticas ascéticas que esses ambientes propiciavam, dos cristãos que se internavam principalmente na desértica região da Tebaida, província mais meridional do Egito romano.

Esses primeiros eremitas cristãos, como foi retratado no filme *Simón del desierto* (1965), de Luis Buñuel, partiam ao deserto pela inconformidade com a cultura dominante do seu lugar de origem: na solidão áspera da Tebaida, poderiam estabelecer uma maior proximidade com Deus. Mesmo as comunidades e as igrejas cristãs eram insuficientes para esses primeiros anacoretas. O ascetismo e a prática eremítica, como veremos, possui um marcado acento contracultural, e uma vez convertidos em temas literários, expressam uma posição crítica ao estado presente de determinada cultura, com uma forte propensão à construção de um passado mítico de observância e ortodoxia.

Na época novo-hispana que nos ocupa, a primeira metade do século XVIII, a situação das ordens mendicantes, a de Santo Agostinho entre elas, era muito diferente à dos primeiros

tempos da evangelização: as Regras existiam na escrita, mas não em todos os espíritos. Nas palavras de Grijalva (1624, p. 11): “lo que entonces fue perfección y necesidad para el ejemplo de los indios, hoy fuera vejación muy grande”. Já havia passado a urgência de evangelizar as populações indígenas, e ainda que as ordens continuassem com a posse das doutrinas, o número de conventos urbanos, alguns em áreas bastante ricas e prósperas, aumentou significativamente a partir do final do século XVI. Isso dava margem a conflitos de interesse internos, surgimento de facções rivais dentro de uma mesma Ordem e uma acirrada disputa pelos postos de poder da Província, ao mesmo tempo que esse clero regular tentava preservar as suas propriedades dos interesses do episcopado. Os capítulos da Província, ocasião em que se escolhia os administradores provinciais para um mandato de quatro anos, haviam se transformado em verdadeiros debates políticos. Grijalva, em uma das poucas críticas diretas que faz à sua Ordem, se queixa: “en eso descubro la poca afición que tengo a los capítulos pues juzgo por conveniente el dilatarlos a cuatro años o más si pudiese...”.

Nesse contexto, devemos entender a obra que ora analisamos, a *Americana Thebaida*, cujo título completo é: *Americana Thebaida. Vitas Patrum de los religiosos hermitaños de N. P. San Agustín de la provincia de S. Nicolás Tolentino de Mechoacan*. Pela referência no título às *Vitas Patrum*, podemos intuir o argumento dessa obra: em uma alquimia surpreendente, Fr. Mathías de Escobar transforma em eremitas todos os primeiros missionários agostinhos que atuaram em Michoacán, e em Tebaidas todos os conventos da Província. Como afirma Rubial García (1995, p. 379): “La Thebaida de Escobar es una ficción creada para dar una imagen de perfección cristiana que la provincia agustina de Michoacán estaba muy lejos de tener”.

Para compreender a emergência do ascetismo como uma categoria crucial tanto para a subjetividade religiosa como para a subjetividade política na Nova Espanha, é necessário compreender o texto da *Americana Thebaida* como parte de uma resposta político-religiosa mais ampla à ameaça interna da falta de ortodoxia que pairava sobre a Ordem de Santo Agostinho, e à ameaça externa de um clero regular cada vez mais combativo. A utilidade retórica do ascetismo e do eremitismo deriva da sua capacidade, como figura de moderação política e religiosa, de implementar práticas individuais de austeridade como meio de confrontar a reconciliação improvável de binários políticos extremos em tempos de crescente polarização. Assim, a relevância do ascetismo reside na sua capacidade de servir a todas as perspectivas, confrontando as limitações das ideologias existentes e lembrando os ideais fundadores da comunidade. Nesse sentido, o ascetismo não deve ser considerado uma ideologia, mas uma abordagem retórica da ideologia, ou mais precisamente no caso novo-hispano, uma crítica ao que *há* e um louvor ao que supostamente *houve*.

A tebaida novo-hispana contou com nomes ilustres da evangelização americana, entre os quais podemos citar: Fr. Diego de Chávez, que além de missionário, se mostrou um exímio engenheiro, construindo vários conventos e templos agostinhos, casas para os indígenas e até uma lagoa, pois “en el culto, y en los edificios de los conventos fue de tan gran corazón como lo testifica el convento de Yurirapúndaro, que quedo como trofeo de su magnanimidad” (GRIJALVA, 1624, p. 247); Fr. Juan de San Román, figura chave na autorização e seleção dos agostinhos que vieram à América na primeira viagem, em 1533, além de ter fundado vários conventos na *Tierra Caliente* de Michoacán; e Fr. Juan Bautista Moya, teólogo, milagreiro e apóstolo da *Tierra Caliente* de Michoacán.

Todos esses três religiosos agostinhos praticaram uma vida ativa, dedicada à evangelização com os indígenas e à fundação e administração de conventos, mas são convertidos pela pena de Escobar em verdadeiros anacoretas. Certamente contribuiu para esse argumento o fato de os agostinhos terem recebido as áreas mais remotas e agrestes da Nova Espanha, ocupando as regiões que haviam sido ignoradas pelos franciscanos e dominicanos (RICARD, 2014, p. 121). Por livre associação retórica, o afastamento que viveram os primeiros agostinhos leva Fr. Mathías à terra fértil das alegorias eremíticas: as terras michoacanas se convertem em desertos egípcios, os conventos nas “celdas de la primitiva Thebaida” e logo aparecem os demônios, lobos e serpentes para atrapalhar a missão dos padres fundadores da “Tebaida novo-hispana”.

Tan retirados y solos vivían, nuestros venerables padres anacoretas, que solas las pascuas se veían, a la manera, que de los monjes se cuenta, en la vida del padre de la Thebaida San Antonio. No eran estas juntas para relajar el ánimo, sí para consultar dificultades de espíritu, y casos arduos, de aquella primitiva Iglesia. De aquellas juntas salían abrasados en caridad, como de la de Sión salieron los apóstoles. Sólo tenían en aquellas soledades, en que moraban, a leones, como el primer Pablo; osos, como Pacomio, que les hiciesen compañía, siendo los racionales, que entonces había, punto menos, que los sátiros o faunos que vio San Antonio en la Thebaida. Sólo aullidos de lobos, silbos de serpientes, y muchas veces gritos de demonios, eran las voces con que deleitaban los oídos. Y tal vez, que oían humanas palabras, estas eran aquellas voces que no se entendían (ESCOBAR, 2009, t.1, p. 61).

O autor, Fr. Mathías de Escobar, fazendo jus à “humildade” que o caracteriza, não se autodeclara “eremita” da “Tebaida mechoacana”: bastou-lhe ser o cronista desses anacoretas. Nascido na ilha de Tenerife, Fr. Mathías fez parte de um extenso número de canários que, desde a metade do século XVII, atravessaram o Atlântico para estabelecer-se na Nova Espanha. Desde muito jovem, ocupou cargos de responsabilidade na *Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, entre os quais está o posto de Cronista, função que exerceu de maneira singular e cujo resultado estudamos neste trabalho.

Fr. Mathías foi, sobretudo, um orador sacro. Infelizmente, muitos dos seus sermões se perderam com o passar do tempo, restando-nos hoje um pequeno exemplo da sua obra de púlpito. Porém, Fr. Sabino Quijano, encarregado do *Archivo Histórico de la Provincia Agustiniana de Michoacán* (APAMI), lembra ter a Província michoacana um extenso acervo sermonístico ainda não catalogado, o que nos faz ter a esperança de possivelmente reaver uma parte importante da obra de Escobar.

Ler e acompanhar a argumentação de Mathías de Escobar não é uma tarefa fácil. O jesuíta Ernest J. Burrus (1973, p. 161) escreveu que Escobar só perde para Francisco de Burgoa a primazia de cronista mais ingrato de ser lido. Com uma escrita muito erudita e demais autoconsciente, mas com muitas informações inéditas, o agostinho dá continuidade à tradição historiográfica com que se buscava dar registro histórico da vida da Província michoacana.

A fortuna crítica da obra de Escobar é bastante reduzida, o que nos leva a perguntar: o que significa pesquisar um autor pouco estudado? Obviamente, existe uma diferença entre trabalhar com a obra de um escritor lido e interpretado por várias gerações, como um Machado de Assis, e trabalhar com um autor que não chegou nem sequer perto do cânone, sendo resgatado vez ou outra por especialistas em determinado tema, ou para exemplificar certo momento histórico. A primeira diferença que o pesquisador desses “esquecidos” vai notar é a nítida desproporção bibliográfica que pode existir entre o seu e outro autor, mais lido e mais pesquisado. Basta digitar *Fernando Pessoa* no *Google* para se deparar com a soma esmagadora de mais de 130 milhões de resultados. Se inserirmos *Shakespeare* na barra de pesquisa, esse número chega a ser quase quatro vezes mais. O mesmo não acontece, está claro, se digitarmos *Frei Manoel Calado*, autor de *O Valeroso Lucideno*, crônica da Restauração Pernambucana, ou *Mathías de Escobar*.

Essa reflexão não deve ter o tom de queixa, porque, ao contrário do que se pode pensar, esse panorama costuma ser estimulante e desafiador. Se o estudioso de um autor amplamente conhecido se pergunta antes de começar a sua pesquisa: *o que posso dizer que ainda não tenha sido dito acerca desse autor?*, quem se propõe a estudar os “esquecidos” se indaga: *entre as várias possibilidades de temas que podem ser ditos e nunca o foram, qual quero trazer à minha pesquisa?*. Uma vez começada a pesquisa, os nomes dos outros estudiosos que se dedicaram à obra ou ao autor em questão começam a ficar familiar; em um curto período consegue-se ler e reler o que se produziu sobre o que e quem se está estudando; começamos, em suma, a ser inseridos em um reduzido espaço de nomes e autores que alguma vez leram e estudaram o que estamos lendo e estudando hoje.

Entre esses autores, é necessário citar os nomes de Antonio Rubial García, do agostinho Roberto Jaramillo Escutia, falecido recentemente, de Igor Cerdá Fariás e Felipe Castro Gutiérrez. Esses pesquisadores dedicaram anos ao estudo da história e presença agostinhas na Nova Espanha, e possuem uma extensa produção a respeito do tema. Sem eles, este trabalho não existiria.

A edição da *Americana Thebaida* que utilizamos é a publicada em 2009, pela editora canária *Idea*, em dois tomos, com introdução de Manuel Hernández González e patrocínio e apoio do *Museo de Tenerife* e do *Centro de Documentación de Canarias y América* (CEDOCAM).

Neste estudo, utilizamos duas abreviações. Nas citações retiradas da *Americana Thebaida* (2009), *t* se refere a qual dos tomos foi retirada a referência, podendo ser *t. 1* ou *t. 2*. A segunda é *Fr.*, que abrevia a palavra *Fray* e Frei.

2. FUGA MUNDI: (RE)PENSAR A REALIDADE ATRAVÉS DO ASCETISMO

Na atualidade, conceitos como “ascetismo” ou “eremita” costumam fazer referência a ideias, práticas e personagens que pouco compactuam com o padrão de vida contemporâneo, e que, por vezes, trazem consigo a noção de exercícios extravagantes, arcaicos e anuladores do sujeito. Um exemplo da desvalorização dessas palavras se vê na sua desapareição em artigos e livros atuais, exceto se tratem de questões históricas ou literárias. Até mesmo em materiais religiosos, campo no qual essas palavras foram usadas com conhecida fortuna, tornou-se pouco comum sua recorrência.

No mais das vezes, intuímos que os termos “ascetismo” e “eremita” implicam a prática de uma vida retirada e solitária. “Ele” ou “ela é uma pessoa ascética” ou “um eremita” equivaleria a dizer que alguém tem uma tendência ao afastamento e a não interação. Tomemos um exemplo do cinema: no clássico filme *Psicose*, de Alfred Hitchcock, o xerife Al Chambers é procurado pelos personagens Sam e Lila para que questione o excêntrico Norman Bates sobre o desaparecimento do detetive Arbogast. Minutos antes, Sam havia ido pessoalmente ao hotel de Bates, mas não havia sido recebido, fato que ao xerife não causa desconfiança, já que, nas suas palavras, “This fellow lives like a hermit”, literalmente: “Este sujeito vive como um eremita”. Essa analogia realizada pelo xerife Al Chambers pode ser facilmente entendida pelos telespectadores do filme. Ainda que se ignore o significado da palavra “eremita”, o público conta com numerosas cenas anteriores que mostram um Norman Bates distante, associal e solitário.

Nos nossos dias, a proposta de pôr em prática uma vida retirada, com ou sem propósitos religiosos, continua sendo uma meta para muitos. Basta uma rápida consulta em *sites* de hotelaria e turismo, para notar a quantidade de estabelecimentos que se propõem a oferecer aos seus hóspedes uma experiência retirada, muitas vezes no ambiente rural, longe da cidade e do cotidiano, ou até mesmo no próprio deserto.¹

Ser um “eremita” durante as férias, ou durante um rápido fim de semana, parece constar na lista de metas de muitas pessoas, ao mesmo tempo que as fronteiras da privacidade são pouco menos que impossíveis de serem definidas, graças principalmente aos novos meios de interação. Por vezes, acompanhamos pelas redes sociais como amigos e familiares

¹ A presença de hotéis no deserto e o turismo nessas paragens distantes são fenômenos cada vez mais comuns no nosso tempo. Cf. <https://cnnespanol.cnn.com/2017/05/31/estos-son-los-mejores-hoteles-en-el-desierto/>. Acesso em: 10 dez. 2023.

desfrutaram de um final de semana no campo, distantes dos centros urbanos e das demais pessoas, em um simulacro de um autoimposto afastamento.

Quando comparada com ações que nos são comuns, a prática ascética e eremítica vai se desmistificando. Nessa linha, seria válido citar o espetáculo de grande audiência promovido a partir da experiência de reclusão que vivem certos grupos de pessoas, como nos *reality shows*. Atualmente no Brasil, na televisão aberta, são criados e reeditados *realities* nos mais diversos formatos, mas que geralmente obedecem certo padrão: pessoas são afastadas do seu cotidiano e são confinadas em uma casa, onde terão que conviver com outros participantes, sendo levadas, pelas regras do programa, à rivalização e à disputa. Além disso, submetem-se ao racionamento de comida e têm de suportar provas de resistência que objetivam o esgotamento mental e físico, como se manter em pé ou segurar um objeto pelo maior tempo possível, sem comida e nem acesso ao banheiro durante o tempo da prova.

Mais do que nunca, dadas as consequências da pandemia de COVID-19, percebemos que o distanciamento e a solidão são práticas mais árduas e laboriosas do que muitas vezes supomos. Estudos comprovam que o distanciamento social como medida de controle da pandemia, ainda que necessário, foi responsável por impactos expressamente negativos na saúde mental e na qualidade de vida. Nesse contexto, o famoso aforismo aristotélico resplandece em sentido: “O ser humano é um animal social” (Política, I, 1253, 15).

No século IV da nossa era, enquanto nos centros urbanos o cristianismo se estabelecia como religião oficial, homens e mulheres entenderam que o contato com Deus não poderia se dar nas suas cidades de origem, mas demandava um afastamento e a prática de um conjunto de exercícios para aperfeiçoar essa proximidade. Para isso, ousaram imaginar um “mundo melhor”, ou um mundo paralelo àquele no qual viviam: um mundo mais santo, com suas próprias regras e organização. Desde então, esses “cidadãos ascéticos”, para usar um termo de Coby J. Dowdell, vão ser figuras recorrentes na história do cristianismo, sendo registrados inclusive nos nossos dias.

2.1 ASCETISMO: *PERFORMANCE* E (CONTRA)CULTURA

A palavra grega *áskesis* (ἄσκησις) possuía inicialmente um significado diferente ao atribuído nos dias de hoje, como em Homero e em Heródoto, quando designava um trabalho artístico ou técnico.² Posteriormente, podemos localizar os principais significados atribuídos à

² Na *Iliada*, observamos o uso palavra *áskesis* (ἄσκησις) como verbo para designar um trabalho artístico ou técnico que demandava esforço. No Canto X (10,438), por exemplo, ao contar sobre os instrumentos bélicos de

palavra *áskesis* em três campos específicos: 1) no do exercício físico, como em Xenofonte (*Ciro.*, 1,5,11), quando historiador opõe os soldados capacitados (*οἱ ἀσκηταί*) aos mais ineptos (*ἰδιῶται*); 2) no da prática da inteligência e da moral, como ocorre na *Ética* a Nicômaco (9,1170), de Aristóteles; 3) no do âmbito religioso, sendo esse o sentido no qual perdura a palavra até os dias de hoje (RIVAS REBAQUE, 2017, p. 482).³

Todos os três significados parecem ter contribuído para a adoção da palavra *áskesis* no discurso cristão, juntamente com os seus derivados: temos o adjetivo *ἀσκητικός* (*askētikos*) e os substantivos *ἀσκητήριον* (*askētērion*, habitação ascética, mosteiro) e *ἀσκήτρια* (*askētria*, feminino *ἀσκητής*). Utilizamos a palavra *adoção* porque, como argumenta Albert Diem (2019, p. 118), o termo *áskesis* no idioma monástico foi uma escolha arbitrária e não uma adaptação natural de um repertório semântico existente. Entretanto, a ideia que se tentou passar com o termo grego parece bastante óbvia: através de esforços que se assemelham bastante à preparação física, militar ou mental, o “atleta” pode chegar a Cristo. A compreensão de *áskesis* como formação moral, no entanto, foi provavelmente a principal motivação para a sua integração na linguagem cristã e, mais tarde, monástica.

Nos padres apostólicos e apologeticos do século II encontramos com alguma fortuna o termo grego. Destaca-se a sua aparição em Taciano, fundador do encratismo, e no texto *Martírio de Policarpo* (Tatian, 19,1 e *Martyr. Polyc.*, 18,3), em ambos os casos referindo-se à preparação para o martírio. Em outros textos, o verdadeiro cristão se define como um *asketés* (1 Clem. ad Rom., 5,1; Ignat. ad Pol., 1,3; 2; 3; 3,1). Entretanto, o exemplo mais importante da cristianização do termo é o seu uso no texto da vida do eremita Antão, cujo título em latim é *Vita Antonii*, obra atribuída a Atanásio de Alexandria.

Nos dias de hoje, conceituar “ascetismo” é uma tarefa não isenta de polêmicas. Seja entre os estudiosos que se dedicam a um período específico da prática ascética (na maior parte das vezes, situado na Antiguidade ou no cristianismo primitivo), ou seja entre aqueles que

Reso, filho de Eioneu, Homero afirma: “O carro está bem embutido com ouro e prata” (ἄρμα δέ οἱ χρυσῷ τε καὶ ἀργύρῳ εὖ ἡσκηται:). Na *Odisseia*, no Canto XXIII (23,743), Odisseu regressa a Ítaca após vinte anos de ausência e é recebido com desconfiança e indiferença por Penélope. O fato é que a filha de Icário, seguindo a sua conhecida fidelidade ao marido, não reconhece Odisseu, que havia sido embelezado pela deusa Palas e, de certa forma, mudado de feições. Para provar sua identidade, Odisseu descreve o laborioso e demorado trabalho que havia tido nas núpcias para erguer a elaborada cama do casal a partir de um tronco de oliveira: “muito habilmente, tomando as medidas de tudo com fio/ para em um pé transformá-lo, da cama, furando-o com trado” (ἐρμῖν' ἄσκήσας, τέτρηνα δὲ πάντα τερέτρω). Com o mesmo significado, para designar uma tarefa artística ou técnica, por vezes a palavra aparece nas *Historias* (3,1; 2,130), de Heródoto de Halicarnasso.

³ No Segundo Testamento, o termo vai aparecer apenas uma única vez nos Atos dos Apóstolos 24,26, em um sentido mais geral, embora Paulo empregue termos que relacionam religião e o mundo atlético em 1 Cor 9,24 e 1 Tim 2,7.

empregam o termo em um contexto de estudo desistoricizado, definir o que é o “ascetismo” ainda é uma questão amplamente debatida.

A definição padrão de “ascetismo” deriva da entrada frequentemente citada de Walter O. Kaelber em *The Encyclopedia of Religion* (1987). Desde uma perspectiva interreligiosa, a definição de Kaelber oferece um ponto de partida mais concreto para o tema. De acordo com o autor, o ascetismo se refere a:

um programa voluntário, contínuo e pelo menos parcialmente sistemático de autodisciplina e autonegação no qual a gratificação imediata, sexual ou profana, são renunciadas a fim de atingir um estado espiritual mais elevado ou uma união mais completa com o sagrado (KAELBER, 1987, p. 441, tradução nossa).

Embora aberta a contestações, a definição de Walter O. Kaelber oferece um ponto de partida. Há dois tópicos que ganham ênfase na definição citada do autor. Em primeiro lugar, o ascetismo deve ser uma prática voluntária realizada dentro do livre-arbítrio. Em segundo, o ascetismo implica uma relação entre atos presentes de autocontrole e estados futuros. Os prazeres presentes são renunciados, e a abnegação de agora é justificada em um contínuo jogo soteriológico.

A definição de Walter O. Kaelber é fecunda por suscitar várias questões sobre a abrangência e a universalidade do ascetismo. De imediato, surgem algumas indagações do tipo: *pode-se generalizar o objetivo do ascetismo como a tentativa de “alcançar um estado espiritual mais elevado”?*; *o ascetismo é sempre um programa voluntário ou o asceta pode ser movido por pressões e interesses de ordem social, moral, cultural, econômica ou política?*, ou ainda, *a própria prática do ascetismo não representa para o asceta uma “gratificação imediata, sexual ou profana”?* Tais perguntas colocam em questão a definição substantiva de aplicabilidade universal do ascetismo proposta por Kaelber.

De acordo com Kaelber (1987, pp. 441-2), uma vez que o ascetismo possui ao menos três finalidades específicas (purgar as impurezas, o cumprimento de penitência e a busca pela unidade pessoal com o sagrado), na prática, o ato ascético geralmente se refere a jejum, continência sexual, pobreza voluntária, afastamento da sociedade, automortificação e renúncia do “mundo”.

Em outro texto que se aprofunda no âmbito dos estudos culturais (2002, p. 320), Walter O. Kaelber reforça o caráter universal da prática ascética e propõe cinco tipos de ascetismos de acordo com a relação com a cultura dominante: i) o ascetismo contra a cultura;

ii) o ascetismo da cultura; iii) o ascetismo para além da cultura; iv) o ascetismo paradoxo à cultura; e v) o ascetismo como transformador da cultura.

Certamente, algumas comparações rudimentares entre religiões e suas literaturas podem ser feitas usando estas categorias. Assim como Valantasis, como veremos a seguir, Kaelber enfatiza as ricas e múltiplas funções e resultados dos ascetas, seu comportamento e suas perspectivas em vários contextos sociais e culturais. A pergunta-chave que devemos nos fazer a partir das tipologias de Kaelber é a seguinte: em uma literatura com tendência moralizadora, que objetiva regulamentar práticas e remediar os males de uma sociedade, o que significa evocar a figura do asceta, do eremita?

Como argumenta Coby J. Dowdell (2009), tendo em conta o caráter de questionador da cultura ou das práticas dominantes, o asceta acaba por se tornar uma figura cuja utilidade retórica deriva da sua capacidade, como marcador de moderação política e religiosa, de implementar práticas individuais de austeridade como meio de suturar binários políticos extremos em tempos de crise política e religiosa. A noção de que a adesão religiosa pressupõe uma renúncia às liberdades pessoais por parte do cidadão individual representa um dos pressupostos fundamentais do que Dowdell chama de “cidadania ascética”.

Principalmente com Vincent L. Wimbush e Richard Valantasis, com *Asceticism* (1995), o ascetismo vai ser trabalhado como uma categoria-chave nos estudos culturais, com enfoques que vão desde estudos religiosos comparativos até os pós-modernos. Valantasis apresenta as teorias ascéticas dos três principais teóricos que se dedicaram ao tema no século passado (Max Weber, Michel Foucault e Geoffrey Harpham) para desenvolver uma teoria do ascetismo dentro do que ele chama de “a função social do ascetismo”. Para isso, foi necessário estabelecer definições tão amplas a fim de confirmar o ascetismo como um fenômeno cultural universal. Richard Valantasis (1995, p. 797) define o ascetismo como “performances dentro de um ambiente social dominante destinadas a inaugurar uma nova subjetividade, diferentes relações sociais e um universo simbólico alternativo”.

Valantasis vê o ascetismo principalmente como uma *performance* e enfatiza o processo de transformação do asceta em um novo sujeito, o conflito entre uma ordem dominante e o novo mundo simbólico no qual o asceta se insere, e as construções de poder relacionadas a esse processo, sendo o ascetismo um fenômeno universal por caráter, embora suas manifestações diferem de cultura para cultura. A teoria se baseia e explica quatro elementos essenciais: *performances* intencionais, a articulação de uma nova subjetividade, a reorganização das relações sociais e a reorientação do universo simbólico.

O caráter inovador do ascetismo é um ponto ao qual Richard Valantasis chama a atenção. Conforme o autor, o ascetismo implica novidade, vanguarda e experimento, dada a sua natureza transgressora. Como havíamos notado com Walter O. Kaelber, o asceta emerge do cotidiano e rejeita certas coisas que são aceitas socialmente. Reimaginar o mundo é indispensável para o asceta. Ousa-se pensar uma realidade alternativa e uma nova pessoa que atuará nessa outra realidade. O ascetismo estaria localizado nesse espaço/tempo entre o *novo eu* que se deseja alcançar e o *antigo eu* que se quer neutralizar ou abandonar.

No cerne do ascetismo está o desejo de criar uma nova pessoa como uma minoria dentro de uma cultura religiosa mais ampla. Para criar uma nova pessoa, deve haver uma supressão dos modos dominantes de articulação da subjetividade, a fim de criar espaço livre para algo mais emergir. Uma redefinição das relações sociais também deve emergir da nova compreensão da nova subjetividade, bem como uma mudança concomitante no universo simbólico para justificar e sustentar a nova subjetividade. Tudo isso é realizado por meio de um conjunto rigoroso de performances intencionais (VALANTASIS, 1995, p. 802, tradução nossa).

Para alcançar os seus objetivos, como em um teatro, o asceta interpreta e reinterpreta ações pré-estabelecidas: orações, afastamento consistente da sua cultura de origem, silêncio contínuo, atos físicos repetidos de jejum, privação de sono e trabalho manual. Estes atos em si, como afirma Valantasis, “funcionam como significantes em um sistema semiótico, na medida em que carregam significado com o contexto de sua performance”, mas não carregam em si nenhum “significado inerente e auto-evidente, exceto aquele que lhe é atribuído no sistema”. Essas ações requerem uma dedicação especial por parte do asceta e são eminentemente repetíveis (VALANTASIS, 1995, p. 803, tradução nossa).

O impulso transformador do ascetismo é definido pelo seu caráter performativo. Valantasis traça paralelos entre a teatralidade da atuação do ator e o ritual ascético em sua capacidade de decodificar o comportamento e a psicologia do praticante. Referindo-se à teoria da *performance* de Richard Schechner, Valantasis (2002, p. 548) compara o ritual ascético ao processo de formação de um ator. Tal como nos ensaios teatrais, o ascetismo exige a internalização e a naturalização do comportamento aprendido: “a repadronização rigorosa e sistemática que eventualmente permite ao ator entrar e ser o personagem”.

Entretanto, diferente do ator, que ao fim da sua apresentação volta a ser o que é e sempre foi, o asceta sofre uma mudança irremediável a partir de sua *performance*: a pessoa (re)construída asceticamente percebe que suas coordenadas culturais (social/política, geográfica, filosófica, psíquica) foram redirecionadas. Em outras palavras, a *performance* ascética também se refere à articulação e construção de uma nova subjetividade.

Para Valantasis, o ascetismo, antes de mais nada, é a construção de uma cultura alternativa que na maioria das vezes mina os valores dos discursos políticos e sociais dominantes. O ascetismo revela sistemas de comunicação fechados e invisíveis que facilitam relações sociais alternativas e criam novas identidades, muitas vezes opostas ao padrão cultural dominante de subjetividade. A influência cultural do ascetismo é fundamental para o modelo de Valantasis. A transformação que ocorre no ritual ascético é uma transformação do mundo com toda a multiplicidade de discursos nele inscritos. Como afirma o autor:

Descrito negativamente, o ascetismo destrói a cultura dominante através de performances que visam estabelecer um meio cultural contracultural ou alternativo. Descrito positivamente, o asceta, como um ator que aprende a ser personagem de uma peça, vive numa nova cultura criada através da repadronização cuidadosa de comportamentos e relações básicas (VALANTASIS, 2002, p. 549, tradução nossa).

É no nível do desempenho ascético que o asceta experimenta e percebe o mundo de forma diferente. O noviço que entra num mosteiro deve aprender desde o início as diferenças entre, por exemplo, “comer no mundo” e “comer no mosteiro”: ambos se relacionam com a comida, mas o significado da comida e do ato de comer será diferente. Nesse nível mais básico, o ascetismo retreina os sentidos e percepções do asceta, um retreinamento baseado na cultura teológica e nos seus objetivos articulados.

Neste estudo, o termo *ascetismo* é constantemente relacionado à palavra *disciplina*. A proximidade entre os dois significados parece bastante óbvia: somos conscientes de que para alcançar determinados objetivos, é necessário dedicar esforço e ser disciplinado. Compreender o ascetismo como um tipo específico de disciplina religiosa implica tensões humanas internas entre necessidades, paixões, sentimentos, desejos, pensamentos, aspirações espirituais e esforços para a sua realização. O teólogo Kallistos Ware apreendeu bem esse aspecto do ascetismo como disciplina. Essa visão do ascetismo deve muito ao antigo ensinamento greco-romano sobre a disciplina, o desapego, o autodomínio e o esforço pela virtude e pode ser encontrada em forma vestigial nos documentos do Segundo Testamento. De acordo com Ware, e em um sentido mais amplo,

o ascetismo leva-nos ao autodomínio e permite-nos cumprir o propósito que estabelecemos para nós mesmos, seja ele qual for. Uma certa medida de abnegação ascética é, portanto, um elemento necessário em tudo o que empreendemos, seja no atletismo ou na política, na investigação acadêmica ou na oração. Sem esta concentração ascética de esforço, ficamos à mercê das forças exteriores, ou das nossas próprias emoções e estados de espírito; estamos reagindo em vez de agir. Somente o asceta é interiormente livre. (WARE, 1995, p. 3, tradução nossa).

À guisa de conclusão desta primeira parte do capítulo, podemos afirmar que a prática ascética não se limita a questionar o mundo exterior (macrocosmo), problematizando a organização das relações sociais dominantes, mas também se ocupa de formar, através do corpo do asceta (microcosmo), novas subjetividades alternativas, que se contrapõem a uma realidade diferente da almejada.

O termo “ascetismo” que empregaremos a partir de agora faz referência ao ascetismo dentro do âmbito da historiografia cristã, de modo que podemos falar de uma “literatura ascética” ou uma “historiografia ascética” para nos referir à produção que tem como tema, personagens ou objetivos receptivos, figuras ou práticas relacionados ao ascetismo.

É importante chamar a atenção para que, como afirma Kaelber e Valantasis, embora o ascetismo tenha abrangência universal, de longe a maior quantidade de pesquisas sobre o tema foi realizada a respeito do ascetismo na história do cristianismo. Em 1995, é lançado o já citado e inestimável volume *Asceticism*, organizado por Wimbush e Valantasis, cujos quarenta e dois capítulos refletem o estado atual do campo e o crescente interesse acadêmico pelo tema, mas que incluem apenas sete ensaios sobre tradições não-cristãs ou não-europeias.

Na Antiguidade tardia ocidental, o ascetismo foi um fenômeno eminentemente cristão. Seus praticantes são conhecidos por diversos termos: eremitas, anacoretas, cenobitas, etc. À parte as particularidades que os distinguem, os ascéticos dos primeiros anos do cristianismo tinham importantes semelhanças entre si, como a prática de *performances* que incluíam o jejum e a castidade, e o afastamento da sociedade de origem para se submeterem à reclusão, muitas vezes no idealizado deserto.

2.2 O DESERTO CONTROVERTIDO: HAGIOGRAFIA E CONSCIÊNCIA ASCÉTICA

O ascetismo funciona como um prisma através do qual a luz de outros domínios do conhecimento é refratada num novo ambiente cultural interpretativo. Essa refração insere o conhecimento antigo em um novo ambiente exegetico, onde o contexto fornece o quadro de referência para compreensão e significado. Em outras palavras, o ascetismo opera por meio dos objetivos que ele próprio estabelece para organizar a mentalidade e o comportamento dos seus praticantes.

Em grande medida, a disciplina ascética na Antiguidade é uma ciência da imitação possibilitada por exercícios miméticos padronizados e descritos em textos de ampla circulação, como os escritos de Atanásio de Alexandria e São Jerônimo, sobre a vida de Santo Antônio e São Paulo, respectivamente: “[...] o asceta, como um ator que aprende a ser

personagem de uma peça, vive numa nova cultura criada através da repadronização cuidadosa de comportamentos e relações básicas” (VALANTASIS, 2002, p. 549). Como veículo da memória, a textualidade colocou os ascetas – muitos dos quais viviam sozinhos no deserto ou em comunidades monásticas – em contato com exemplos proeminentes do eremitismo cristão. Como se observa na seguinte citação, o ascetismo cristão da Antiguidade encontrou na literatura a forma mais eficiente de consolidação e padronização da sua prática.

[...] uma vez que grande parte da cultura ascética depende de narrativa, biografia, psicologia demoníaca e angelical, bem como sistemas de antropologia teológica e soteriologia, o ascetismo fornece o método para traduzir esses conceitos teóricos e estratégicos em padrões de comportamento. A apresentação metafórica da transfiguração de Antão na *Vita Antonii* de Atanásio, por exemplo, não explica como se procede imitando Antão para que o “eu” seja transfigurado. O ascetismo padroniza tais teorias e imagens em práticas intencionais e sistemáticas cujo objetivo pode ser alcançado gradualmente. Após um regime semelhante de jejum, recolhimento, meditação e conflito com os demônios, o asceta pode atingir o mesmo objetivo de Antão, ou, mais precisamente, o asceta pode atingir aquele estado que uma comunidade entende como um estado correlativo definido pela apresentação literária da vida de Antão. O ascetismo padroniza e torna concretos tais fenômenos distantes em padrões comportamentais intencionais (VALANTASIS, 2008, p. 36, tradução nossa).

No século IV, a escrita hagiográfica (palavra de origem grega formada por *hagios*, santo, e *graphos*, escrita) foi atualizada para além dos objetivos edificadores da antiga Igreja primitiva, e tornou-se um meio literário mais diverso e sofisticado, usado com grande efeito pelo hagiógrafo para apresentar uma visão política, jurídica, sociocultural ou uma mensagem ideológica de natureza distintamente secular. Os hagiógrafos conseguiram remodelar os padrões estabelecidos das *Vitae*, a fim de expressar de forma mais poderosa uma opinião sobre uma variedade de assuntos eclesiásticos e civis.

A fecunda tradição literária do ascetismo cristão, sem dúvida, começa com os textos sobre os padres do deserto Santo Antônio e Paulo de Tebas, e segue através de figuras canônicas como São Pacômio, São Bento, Santo Agostinho, São Francisco e São Tomás, até exemplos mais próximos da nossa era, como Julian de Norwich, Richard Rolle, Ramon Llull, Luis de León, Juan de la Cruz e Teresa de Jesús.

O primeiro texto mestre do ascetismo ocidental é a Vida de Antão (Βίος καὶ Πολιτεία Πατρὸς Ἀντωνίου, *Vita Antonii*), escrito em meados do século IV por Atanásio, bispo de Alexandria. Nesse relato, Atanásio narra a vida de um antigo herói ascético, Antão, incluindo sua conversão, sua vida solitária no deserto egípcio, suas lutas contra a tentação, a propagação de sua fama, suas polêmicas contra a heresia e seus conselhos a outros ascetas sobre como combater os demônios que habitavam o deserto. Sem dúvida, a Vida de Antão é o mais

importante trabalho de hagiografia ascética da Antiguidade, ocupando uma posição de destaque extraordinário na história da ética e da espiritualidade ocidentais. Junto à obra de Atanásio, mas no mundo latino, a obra de Jerônimo sobre a vida do eremita Paulo de Tebas gozou também de enorme popularidade. A respeito do movimento ascético cristão na literatura latina, Colombás afirma:

Diversas causas—la difusión de la versión latina de la *Vita Antonii*, que se leía mucho y con gran interés, y de otras obras de propaganda monástica; la visita que hizo a la ciudad Pedro, patriarca de Alejandría, en 373; los monjes peregrinos que llegaban con frecuencia de Oriente para venerar los sepulcros de San Pedro y San Pablo—contribuyeron sin duda a suscitar y alimentar este movimiento de clara inspiración monástica. Pero el impulso más vigoroso debió de recibirlo éste durante los años 381-384, en que vivió en Roma el primer monje egregio del mundo latino, Jerónimo (COLOMBÁS, 2004, p. 217).

A proliferação de eremitas em todo o século IV da nossa era levou as autoridades eclesiásticas a buscarem a regulamentação dessa prática, já que essa forma de vida autônoma, que de entrada era exercida muitas vezes à margem das leis das circunscrições religiosas, poderia se refletir em graves problemas para a ortodoxia e unidade da fé, podendo levar ao surgimento de movimentos ou correntes heterodoxas, ou ainda que valdevinos e delinquentes fossem tidos por eremitas. Por isso, houve um notável incentivo por promover a criação de cenóbios, pois desse modo seus ocupantes seriam regulados por uma *regra*, aprovados por uma autoridade eclesiástica (como a de São Pacômio), e estariam sob a supervisão constante de um superior. Se bem nunca se proibiu que alguns indivíduos vivessem como verdadeiros solitários, como a seu tempo foram São Paulo de Tebas e Santo Antônio, recomendou-se, para evitar qualquer desvio da ortodoxia, que antes de adentrarem totalmente sozinhos às profundezas do deserto, os eremitas passassem uma temporada em um cenóbio, já que essas comunidades estavam firmadas nos fundamentos de fé oficial e da vida eremítica tolerável.

Imortalizadas por Atanásio de Alexandria e São Jerônimo respectivamente, as vidas de Santo Antônio Abade e Paulo de Tebas capturam as tensões centrais da prática ascética. Como se ilustra nessas *vitae*, o afastamento ascético pode ser positivo ou negativo, afirmativo ou negador do mundo. Kallistos Ware destaca que enquanto São Paulo Abade se retira para o deserto para uma vida de total reclusão, Santo Antônio se coloca à disposição do público, cuidando dos discípulos e oferecendo seus serviços aos necessitados. Enquanto a vida de São Paulo é caracterizada pelo silêncio e reclusão, para Santo Antônio “o silêncio dá lugar à fala, e a reclusão o leva à proximidade”. É importante ressaltar, porém, que o confinamento intencional de São Paulo tem seus benefícios para a sociedade. Sua prática ascética é, em si, simplesmente um modo diferente de servir à comunidade. O motivo de sua retirada é

estabelecer uma união com Deus. Como sugere Ware, a retirada de São Paulo para “uma união orante apoia e fortalece os seus semelhantes, mesmo que ele nada saiba sobre eles”. O modo de ascetismo representado pela vida de São Paulo é semelhante ao da sentinela espiritual que vigia a “cidade de Deus”, para usar um termo de Santo Agostinho (WARE, 1995, p. 5).

Os dois modos de prática ascética aqui apresentados funcionam como pólos complementares dentro do conceito de ascetismo cristão. Um funciona como um exemplo religioso para a sociedade, enquanto o outro funciona como um intermediário entre Deus e o homem, fazendo *lobby* pelos interesses humanos e ao mesmo tempo satisfazendo a exigência de Deus de obediência absoluta.

Geoffrey Galt Harpham (1987, p. 21) articula cuidadosamente as distinções entre Santo Antão e São Paulo como uma diferença entre o ascetismo eremítico e o cenobítico. A sua atenção a esta distinção é crucial para a compreensão da riqueza conceitual da prática ascética como modelo de identidade social. Das duas vertentes, o “fanatismo heróico” do eremita, embora raramente endossado, é o mais amplamente reconhecido como o arquétipo da prática ascética até os nossos dias; engajando-se em mortificações e no combate com demônios, o eremita realiza “uma guerra improvisada, não regulamentada e extática sozinho no deserto”. Rejeitando inteiramente os vínculos familiares e sociais, o eremita existe nos limites da capacidade humana. Como um ator, representando uma batalha ostensivamente auto-imposta contra as forças do mal: “o eremita era um *self-made man*”. Aparentemente empenhado em garantir a sua própria fama, o principal objetivo do eremita envolve a “transformação do *eu* em narrativa para que possa ser preservado e lembrado” (HARPHAM, 1987, pp. 21-9; DOWDELL, 2009, p. 14). .

Ao contrário da autoafirmação do eremita, o cenobita deleita-se com “o silêncio e, particularmente, com a obediência, a total subordinação da vontade à do Mestre”. Em contraste com a disposição radical do eremita de ir contra a sua cultura, o cenobita endossa uma “certa mundanidade, como hierarquia, leis escritas, conformidade e rotina, e tenta aperfeiçoá-las”; o cenobitismo incorpora uma “forma mais corporativa e estável” de prática ascética, que promove a internalização de uma disciplina rigorosa e a regulamentação das regras monásticas. Como o estudo de Harpham nos lembra, ambas as vertentes da prática ascética funcionam simultaneamente como “a sombra corretiva da outra”. Enquanto o eremita nos lembra que a essência divina reside, em última análise, em cada indivíduo, o cenobita é consciente de que existe o pecado que separa os humanos de Deus. O contraste estabelecido entre a dissolução da individualidade do cenobita e o “egoísmo” do eremita é necessário para

explicar, não apenas a prática ascética desenvolvida na Antiguidade, mas a maneira pela qual a natureza da cidadania ascética atinge um meio-termo, um estado de isenção no limiar entre forças antagônicas (HARPHAM, 1987, pp. 21-9; DOWDELL, 2009, p. 14).

A *Vita Antonii* pode ser dividida em três partes: a transformação de Antão em monge e eremita do deserto, que inclui uma descrição dramática de suas batalhas com demônios e sua auto-reclusão de vinte anos, seus ensinamentos sobre demônios e eremitismo e, finalmente, sua vida como monge do deserto indo e voltando entre a solidão na "montanha interior" e a atuação como uma pessoa pública que se envolve em debates com pagãos, luta contra hereges, realiza milagres e ensina sua comunidade de seguidores. A noção de Antão como o “primeiro eremita” e das suas ferozes batalhas contra os demônios, impressas na nossa mente, por exemplo, através do tríptico do pintor holandês Bosch, é produto de uma leitura seletiva da obra. Tal leitura ignora que quase metade do texto é composta por ensinamentos do eremita, e que Antão viveu grande parte da sua vida numa comunidade e desempenhou um papel público como milagreiro, mediador, curador e exorcista. A caracterização da *Vita Antonii* por Gregório de Nazianzo como uma regra monástica, uma *nomotesia*, pode ser muito mais apropriada do que entender o texto como a biografia heróica do “primeiro eremita” (DIEM, 2019, p. 120).

Nessa tentativa de regulação da vida eremítica, também ajudariam alguns bispos que haviam conhecido ou praticado o eremitismo -como o próprio São Atanásio, São Jerônimo ou Teodoreto- e monges ou abades letrados -como Evágrio e João Mosco-, que escreveram sentenças, apotegmas, obras espirituais e as “vidas” dos eremitas mais destacados que haviam conhecido ou tido notícia; obras nas quais aqueles que pretendiam começar na vida eremítica -ou mesmo aqueles já praticantes- pudessem encontrar conselhos e diretrizes para levar a cabo essa prática, assim como ter notícia antecipadamente das tentações mais comuns de que seriam vítimas (como a gula, o desejo sexual, a soberba, o sono ou a acídia) e as ferramentas para superá-las. De toda esta literatura patrística, sem dúvida, o gênero que teve maior transcendência foi o sobre as vidas dos eremitas (*Vitae Patrum*), já que neles os autores narram e exaltam as virtudes de tais solitários, para que aqueles que lessem ou ouvissem pudessem conhecê-las e imitá-las.

Embora nesses escritos também se enfatize que a vida no deserto, sobretudo a completamente solitária, não estava disponível e aberta para todos e não se podia levar a cabo sem o auxílio divino, razão pela qual, no caso de que Deus não quisesse que este fosse o caminho do candidato a eremita, tal ideia devia ser abandonada. Isso explica, de maneira precisa, que essas narrações estivessem repletas de atos prodigiosos e sucessos

extraordinários, como, por exemplo, que os eremitas retratados estivessem longas temporadas sem comer ou que fossem alimentados por os anjos; ou que os animais (incluindo os estranhos à fauna egípcia, como os leões) os ajudassem a construir suas cavernas ou cavar suas tumbas; ou que aguentassem excessivas mortificações; ou ainda que travassem combate contra os demônios, para logo saírem sempre vencedores. Essas construções retóricas partem de um mesmo modelo: a vida de Santo Antão Abade. Tais obras não estavam escritas, como argumenta Jiménez Gómez (2021, p. 25) para serem imitadas literalmente (unicamente serviam como guias de virtudes e modelos de comportamento), mas sugeriam que não era viável que todos os fiéis pudessem aspirar e seguir esse gênero de vida, porque existia uma certa predestinação por parte da divindade.

Ora, independentemente dos motivos da criação destas obras, a verdade é que a sua produção provocou pelo menos três consequências que seriam fundamentais no desenvolvimento da história do eremitismo. Primeiro, embora fossem histórias idealizadas, as descrições das virtudes e modos de vida dos “Padres do deserto” tornaram-se os tópicos básicos do modelo do “eremita ideal”. A partir de então, todos aqueles que quisessem ser eremitas - e reconhecidos como tal - deveriam, na medida do possível, reproduzir estes atos: viver afastados dos assuntos mundanos (ou pelo menos fingir que o eram), praticar a castidade e dedicar-se a todos tipos de penitências, vestindo-se e vivendo em desconforto, negligenciando o físico e a aparência e dedicando a maior parte do tempo à oração, à meditação e à contemplação. Da mesma forma, tanto tais eremitas como a sociedade que os reconheceria como “verdadeiros solitários” esperariam vivenciar aparições de seres celestiais e demoníacos: os primeiros os ajudariam em suas necessidades básicas, enquanto com os segundos travariam combates ferozes, dos quais eles sempre deveriam ser vitoriosos. Não é por acaso que a partir desse momento, e ao longo de toda a Idade Média, os eremitas (tanto os antigos como os que iam surgindo) começaram a ser incluídos nas compilações feitas sobre a vida dos santos, os *Flos sanctorum* (JIMÉNEZ GÓMEZ, 2021, p. 33).

Em segundo lugar, no imaginário coletivo, as figuras desses indivíduos e os desertos onde habitavam seriam construídos de forma ambivalente. Isto é, as pessoas (incluindo as autoridades) sempre conceberiam o eremita como um ser que poderia ser um homem santo ou um trapaceiro e herege. O mesmo aconteceria com o deserto: assim como era um lugar onde se podia ouvir a voz de Deus e presenciar acontecimentos celestiais (o aparecimento de anjos, por exemplo), também poderia ser o lar de legiões demoníacas, prontas para tentar o fiel. Assim, o deserto era, ao mesmo tempo, um *locus amoenus*, um *locus sanctum*, onde reinavam o êxtase, a felicidade, a harmonia, e um *locus horridus*, caracterizado pelo desconhecido, pela

desordem e pelo castigo: o lugar onde o diabo morava. Tomemos um exemplo da Americana Thebaida: Fr. Mathías de Escobar, ao louvar as qualidades ascéticas de Fr. Juan Bautista Moya, diz que o agostinho foi evangelizar à inhóspita *tierra caliente* de Michoacán

porque sabía que era esta [...], el lugar adonde se habían retirado para hacerse fuertes los demonios, y como estos sólo con la oración y ayuno se vencen, todo el tiempo que en esta tierra estuvo, como fue una batalla de por vida con los demonios de esta retirada región, fue su oración, de ayunos y penitencia perpetua (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 109).

E em terceiro lugar, a produção dessas obras, que de aretologias se transformaram em hagiografias (vidas de santos), consolidou ainda mais a ideia - que já circulava no meio - de que os solitários, os “verdadeiros solitários” (qualificados como tal pelos seus hagiógrafos), foram, como os mártires, verdadeiros santos, pois entregaram a sua existência ao serviço de Deus, esquecendo-se dos valores dominantes do seu tempo, como o poder (civil e eclesiástico), a riqueza ou os prazeres oferecidos pelas cidades. Nesse sentido, os seus túmulos e relíquias eram dignos de veneração, pois, além de sacralizar o espaço em que se encontravam, eram elos entre o mundo celeste e o mundo terreno, sendo possível, através de tais relíquias, obter milagres e outros benefícios espirituais (JIMÉNEZ GÓMEZ, 2021, p. 26).

3. “A SAUDADE DO DESERTO”: A ORDEM DE SANTO AGOSTINHO E A EVANGELIZAÇÃO NA NOVA ESPANHA

A expressão “saudade do deserto” foi apresentada por Alain Saint-Saens, cuja obra, *La Nostalgie Du Desert: The Eremitical Ideal in Castile during the Golden Age* (1993), é trazida brevemente à argumentação do sétimo capítulo do estudo de Fernando de la Flor, *Barroco: representación e ideología en el mundo hispánico* (1580-1680). Nesse capítulo, de la Flor se vale da expressão para fazer referência ao eremita, figura recorrente no barroco hispano-americano, que ressurgindo poderosamente das antigas configurações do imaginário arcaico-medieval, questionava os valores imperantes ao anunciar a sua “saudade do deserto”, espaço incorrupto, onde o asceta poderia ser provado e mostrar-se um verdadeiro praticante dos conselhos evangélicos.

Neste capítulo, abordamos a trajetória de uma ordem religiosa fundada em um ideário eremítico, mas que, ao atravessar o Atlântico para participar do processo de evangelização, abandonou de vez a possibilidade de viver apenas uma religiosidade contemplativa e cenobítica, para exercer uma atividade pastoral ativa na Nova Espanha, restando-lhe apenas a “saudade do deserto”.

Embora a tradição espiritual da Ordem remonte tradicionalmente a Santo Agostinho, a quem são atribuídos um conjunto de documentos que versam sobre a vida eremítica e que foram compilados e hoje compõem a *Regra de Santo Agostinho*, esta congregação surgiu em meados do século XIII da união, promovida pelo cardeal Riccardo Annibaldi e sancionada pelo Papa Inocêncio IV, de pequenas, mas influentes fraternidades toscanas de inspiração ascética e eremítica numa única família religiosa sob a orientação de um prior geral.

Essa institucionalização do eremitismo seguiria constante na segunda metade do século XIII. Em 1255, o Papa Alexandre IV emitiu a bula *Cum quaedam salubria* para ordenar aos grupos eremíticos que ainda se mantinham independentes, a união à nova ordem. Com a bula *Licet Ecclesiae Catholicae*, de 1256, se produziu a anexação dos últimos grupos de eremitas, especialmente os das regiões centrais e setentrionais da Itália.

Com o estabelecimento da congregação, iniciou-se também a organização do sistema de estudos, que deveria garantir a preparação teológica aos membros da Ordem para o apostolado e a pastoral. Por volta de 1260, já iniciado o movimento de expansão da Ordem, começou a funcionar em Paris um colégio para estudantes agostinhos que frequentavam a universidade local. Entre os primeiros a formar-se esteve Egidio Romano, o primeiro agostinho a obter o magistério em teologia.

Em 1274, com o Segundo Concílio de Lyon, foi decretada a supressão de todas as ordens fundadas após a celebração do Quarto Concílio de Latrão, realizado em 1215, o que fez surgir a possibilidade de dissolução da Ordem de Santo Agostinho. Foi neste contexto que os agostinhos procuraram estabelecer e reafirmar ligações diretas de antiguidade com a figura de Agostinho de Hipona, a quem atribuíram os fundamentos da Ordem. Mesmo que levassem uma vida mais ativa que contemplativa, os agostinhos se esforçaram para preservar e perpetuar o discurso eremítico que havia orientada a fundação e união da Ordem.

A Ordem chega à América em 1533 para logo se destacar, assim como havia feito na Europa, pela atividade universitária e missionária. Durante o século XVI, a Ordem enfrentou diversos desafios para estabelecer-se com autonomia e com a posse das doutrinas indígenas. Esses movimentos foram registrados pelos cronistas provinciais, que refletiam nas suas crônicas a perspectiva coletiva sobre a evangelização e sobre a fundação de conventos.

A crônica que se estuda nesta dissertação foi escrita quando fervor missionários já havia abrandado, o que não impediu que Fr. Mathías de Escobar nos passasse uma imagem do zelo e comprometimento que existiam nas ações daqueles primeiros missionários. Como acontecia em outras ordens, os cronistas agostinhos passavam aos seus sucessores uma visão definitivamente feliz da primeira evangelização, a qual havia contado com nomes célebres dos dois lados do Atlântico, muitos deles teólogos reconhecidos, catedráticos e religiosos venerados institucional ou popularmente.

Para rememorar os feitos e as façanhas dos religiosos de outrora, e dar exemplo aos novos e indisciplinados religiosos, *criollos* e peninsulares, os cronistas das ordens religiosas vão se ocupar de trazer de volta as figuras quase míticas dos primeiros missionários da Igreja novo-hispana. Projeta-se, então, nas crônicas uma época passada de santos culturais, guerreiros místicos, religiosos de vasto saber teológico e de um ascetismo comparável ao do cristianismo primitivo. Como afirma Rubial García:

Frente a la descripción de carácter histórico de los acontecimientos provinciales, escueta y objetiva, las biografías de los frailes nos introducen en un mundo maravilloso de milagros y hechos sobrenaturales, donde las leyes físicas y los poderes demoniacos se controlan con salmos y oraciones, y en el cual un taumaturgo, una imagen o una reliquia realizan hechos sorprendentes (RUBIAL GARCÍA, 2012, p. 1142).

As crônicas agostinhas do século XVII e XVIII se projetam nessa perspectiva. Esses textos refletem dois momentos da história agostinha: um otimista, quando se referem ao passado, ou seja, aos primeiros anos da conquista espiritual e aos primeiros missionários, e

um pessimista, quando é necessário relatar os acontecimentos presentes. Fr. Grijalva e Fr. Mathías de Escobar fazem esse percurso com maestria.

Os frades da Nova Espanha levantaram conceitos sobre o passado, o presente e o futuro da sociedade novo-hispana. A partir dos testemunhos textuais, e também pictóricos, podemos conceber qual foi o significado da História para os agostinhos da Nova Espanha. A cronística da Ordem confirma a necessidade dos frades de ordenar a temporalidade baseada em conceitos de um *passado* eremítico, de um *presente* novo-hispano providencial e universalista, e de um julgamento *futuro* como sentença da evolução temporal.

Paralelamente à retórica das crônicas, podemos notar na comunidade agostinha da Nova Espanha da segunda metade do século XVI esporádicas experiências de vida eremítica. A essa altura, o primeiro impulso missionário já havia passado e a igreja novo-hispana se consolidava com o surgimento de novas formas de religiosidade, o que fez com que as tebaidas cenobíticas encontrassem melhor acolhimento nos canais institucionais. Grijalva nos conta que desde 1557 o convento agostinho de Chichicaxtla, no atual estado de Morelos, era um local dedicado à vida contemplativa, razão pela qual essa casa também era conhecida como “la ermita”. Fr. Pedro Suárez de Escobar, eleito definidor em 1578, retirou-se ali como anacoreta. Anos depois, esse mesmo personagem, apelidado de “el ermitaño”, e que vivia em Ocuila, havia estado por longos períodos às cavernas de Chalma, onde se venerava uma imagem de um Cristo que havia substituído o deus pré-hispânico das cavernas Oxtotéotl. Esse local foi utilizado por muitos religiosos agostinhos como eremitério ainda no início do século XVII. Ali chegou o famoso eremita *criollo* Bartolomé de Torres, a quem o mesmo Fr. Juan de Grijalva, então *prior* de Malinalco, deu o hábito da Ordem, para que desde a caverna de Chalma ele se tornasse um emissário da espiritualidade daquele grupo (RUBIAL GARCÍA, 2008, p. 88).

Em Michoacán, onde a *Provincia de San Nicolás Tolentino* acabava de ser instaurada, após uma forte resistência da Província mexicana, tentou-se fundar uma casa para eremitas como as de Chichicaxtla e Chalma. O cronista Fr. Diego de Basalencque conta que Fr. Francisco de Acosta tentou em 1605 criar um eremitério perto de Santiago Undameo para que os religiosos pudessem se retirar, mas a proximidade de Valladolid, atual Morelia, e da Estrada Real, não oferecia o sossego necessário à vida contemplativa. Por outro lado, o *provincial* Pedro de Vera não considerava necessária uma casa de contemplação, “porque en un convento, si uno quiere estarse solo en su celda, de ella hace ermita y desierto, y acude a los actos de comunidad” (*apud* RUBIAL GARCÍA, 2008, p. 88).

Esses personagens esporádicos, os quais os cronistas tinham conhecido pessoalmente ou tido notícia, e, principalmente, a perspectiva hagiográfica das crônicas agostinhas que passava de cronista a cronista, geralmente versando sobre os mesmos personagens, foram contribuindo para a formulação de uma “idade dourada” e eremítica. Porém, como afirma Centurión López (2011, p. 12), baseando-se em Rubial García e Gómez Canedo, esse argumento em certas crônicas “foi mais uma estratégia discursiva empregada pelo religioso na tentativa de evitar a decadência que as ordens mendicantes estavam sofrendo do que realmente a defesa rigorosa de uma argumentação verdadeira”

Ao que parece (porque a prosa de Fr. Mathías às vezes é bastante enigmática) a intenção de religioso agostinho (2009, t. 1, p. 53) era dividir a sua maior obra, a *Americana Thebaida*, em três tomos: o primeiro sobre "los tiempos del oro, el primer siglo de Saturno"; logo "del segundo siglo, en que dio la provincia fragantísimos olores de incienso", e o último "del tercer siglo, en que estamos experimentando los amargores de la mirra [...] aunque sí exhalando olores de virtudes".

Fr. Matías de Escobar tem toda a sua obra marcada pela exaltação das grandes figuras agostinhas do passado americano, o que não o impede de admirar certos personagens que lhe são contemporâneos, como o bispo Fr. Juan José de Escalona y Calatayud, sobre quem escreve a sua curiosa obra *Trintón Sonoro*. Na *Americana Thebaida*, os grandes vultos do passado da Ordem de Santo Agostinho michoacana retornam para dar o exemplo de compromisso, santidade e ascetismo aos novos religiosos. Como veremos mais adiante, para essa finalidade, tal como Jerônimo e Atanásio recorrem aos exemplos de Santo Antônio e de Paulo de Tebas, Fr. Mathías se vale de práticas ascéticas supostamente realizadas pelos primeiros padres agostinhos na Nova Espanha.

Já no século XVII, o quase desaparecimentos de fundações nos povoados indígenas resultou em um grande aumento de conventos nas zonas urbanas (vilas de espanhóis, comumente), locais onde os religiosos agostinhos possuíam mais possibilidades de aumentar sua riqueza. A continuidade das atividades em zonas indígenas encontrava dificuldade nas condições econômicas desses lugares, de modo que, como afirma Rubial García (1989, p. 73; 1990, p. 24), o número de religiosos que trabalhavam nessas zonas ficou estacionado, ao mesmo tempo que se observava uma aglomeração nos conventos urbanos. Essa aglomeração possibilitou o surgimento e robustecimento de facções internas que brigavam pelo poder da Ordem. O fato de a Província Agostinha da Nova Espanha ter se convertido em uma instituição predominantemente *criolla*, isto é, ter majoritariamente membros nascidos na Nova Espanha, deu margem para mudanças e conflitos que alterariam para sempre a história

da Ordem no Vice-reino. No fim do século XVI, o conflito de maior transcendência vivido pela Ordem foi a excisão da Província novo-hispana em duas.

O *criollismo* agostinho foi o gerador das principais mudanças sofridas pela Ordem de Santo Agostinha na Nova Espanha. Surgido pela dinâmica de expulsão exercida pelos peninsulares, o *criollismo*, como movimento ideológico, requeria a maior participação dos seus partidários na administração e nos postos de poder da Ordem. Esses anseios eram, obviamente, incompatíveis com os interesses dos peninsulares, que faziam as mais sérias denúncias contra os *criollos*, e dos órgãos governamentais do Vice-reino. Quais acusações pesavam contra os *criollos*? Por vezes, os *criollos* eram tidos como culpados pela “relajación de las costumbres” da Ordem. Considerava-se que ao mesmo tempo que havia um aumento na quantidade de frades *criollos*, havia uma “disminución de la calidad moral”, devido a que muitos frades haviam optado pela vida religiosa sem possuir nenhum tipo de vocação, movidos mais pelos interesses materiais que garantissem o seu sustento em uma sociedade com raríssimas possibilidades de ascensão (RUBIAL GARCÍA, 1989, p. 68).

Diversas fontes se esforçaram para relacionar os *criollos* com o suposto relaxamento moral vivido pela congregação agostinha. Esse debilitamento se refere ao não cumprimento de um ou mais preceitos das ordens mendicantes: a castidade, a pobreza e a obediência, além de outras displicências, como o desrespeito à regra de clausura, quando havia, o suborno para o alcance de votos necessários para vencer uma eleição, a compra de cargos e formação de facções dentro da Ordem que ambicionavam conquistar os postos diretivos.

A observância, movimento que cresceu na Espanha na segunda metade do século XV e nas primeiras décadas do século XVI, encontrou um campo de testes fértil na Nova Espanha. O movimento reformista que grandes religiosos promoveram teve figuras relevantes como o Fr. Juan de Salamanca, Fr. Juan de Sahagún, Fr. Juan de Sevilla, Fr. Francisco de la Parra, Fr. Luis de Montoya e o agostinho Fr. Tomás de Villanueva. O espírito reformista que os rodeava, e a todos aqueles que viveram sob os seus cuidados e orientação, conduzia a uma vida religiosa de acordo com as Constituições da Ordem, não só pela obediência que lhes deviam, mas por um autêntico espírito de humildade, estudo, caridade e pobreza que conduziu a Província de Castela a um estado que séculos mais tarde seria lembrado como uma época de ouro. A vida destes religiosos foi um exemplo vivo para todos os frades desde que entraram no noviciado, e por isso não é de estranhar que muitos dos religiosos que foram para a Nova Espanha entre 1533 e 1555 carregassem esse espírito como parte intrínseca do seu ser e compreendessem o mundo a partir dessa perspectiva reformista e ortodoxa (CERDA FARÍAS, 2018, p. 412).

O Concílio de Trento restaurou as manifestações da espiritualidade medieval e deu plena liberdade a todas as classes sociais para a devoção comunitária, com excessos sentimentais e uma compreensão supersticiosa da devoção. Em resposta ao desafio do protestantismo, numa espécie de reação obsessiva, o catolicismo enfatizou formas externas de religiosidade: as procissões, a veneração dos santos, a intercessão pelas almas do purgatório, as indulgências e a necessidade de sacerdócio combativo e fiel aos princípios da Igreja; estes valores e práticas se tornaram verdadeiramente sinais de fé.

Rubial García (1989, p. 72) cita uma carta catalogada no *Archivo General de Indias*, escrita por volta de 1582 por um padre peninsular já idoso, que advertia que "en las órdenes ha habido poco recato e inadvertencia en recibir muchos novicios criollos nacidos allá y como se crían en aquella tierra, siendo seglares, en mucho vicio y regalo", de modo que a solução mais apropriada para esse problema, segundo o redator da carta, seria o envio de "religiosos de la península probados en santidad para que reformen las costumbres y se mande un Visitador". O fato dessa carta ter sido escrita por um religioso idoso, acostumado à rigidez e à observância dos primeiros missionários, revela que o suposto debilitamento moral se tornou um problema para as ordens do Vice-reino, que atribuíam a sua causa a diversos fatores, como a incorporação de elementos *criollos* às suas fileiras.

Neste capítulo, baseando-nos nas crônicas agostinhas que nos chegaram, e em estudos recentes sobre estas produções, como os de Rubial García e Jaramillo Escutia, procuramos oferecer um panorama da presença da Ordem de Santo Agostinho na Nova Espanha, bem como dos eventos e personagens que foram decisivos para a sua conformação no Vice-reino.

3.1 OS AGOSTINHOS NA NOVA ESPANHA E A CONQUISTA ESPIRITUAL DE MICHOACÁN

A Ordem de Santo Agostinho foi a terceira ordem religiosa em chegar ao território que viria a ser a Nova Espanha, em 1533, tendo sido precedida pelos franciscanos e dominicanos. Enquanto a Europa sofria a convulsão sócio-religiosa levada a cabo pelo ex-agostinho Martinho Lutero, missionários católicos partiam para os recém-descobertos territórios americanos tendo como principal propósito a evangelização dos povos americanos.

Por ter sido a terceira congregação em chegar à Nova Espanha, coube à Ordem de Santo Agostinho os territórios mais agrestes, pouco férteis e com uma população nativa mais dispersa. Robert Ricard (2014, p. 146), na já clássica obra *La conquista Espiritual de México*, comparando os mapas das fundações e das atividades das três primeiras ordens mendicantes

no Vice-reino, explica que a distribuição dos agostinhos no território novo-hispano se deu por um critério caprichoso e por vezes confuso, uma vez que a Ordem de Santo Agostinho devia ocupar as áreas ignoradas por franciscanos e dominicanos.

Os agostinhos encontraram uma Nova Espanha em formação, com instituições incipiente e em contínuo estado de guerra, uma vez que a conquista militar estava longe de terminar, ainda se considerarmos que até mesmo os reinos pré-hispânicos do México e Michoacán estavam relativamente pacificados, e os aliados indígenas das regiões de Veracruz e Tlaxcala se mantinham em paz. O panorama, então, não era nem sequer remotamente o de uma terra onde a paz, o governo e a própria presença espanhola estivessem totalmente garantidos (CERDÁ FARÍAS, 2018, p. 400).

A primeira missão agostinha à Nova Espanha foi idealizada por Frei Juan de Gallegos, que com essa proposta lançava a Ordem de Santo Agostinho em um terreno inovador: o da evangelização. É certo que desde a Idade Média, os agostinhos levavam uma vida muito mais ativa que contemplativa, contrariando em certa medida o ideal eremítico que havia orientado a sua fundação em 1256, e sob a inspiração de Fr. Tomás de Villanueva, grande santo agostinho do Renascimento, dedicavam-se também ao trabalho intelectual, às artes e aos estudos, o que explica a influência notável que exerceram no Século de Ouro espanhol, com figuras tão insígnies como a de Frei Luis de León.⁴

O recrutamento para a primeira missão à América esteve a cargo de Fr. Francisco de la Cruz, que fora selecionar em Salamanca, centro peninsular conhecido à época por sua observância e estudo, os “nuevos soldados, para la conquista del Nuevo Mundo” (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 65).

Além do próprio Frei Francisco de la Cruz, foram chamados a compor a comitiva mais sete agostinhos: Fr. Jerónimo de San Esteban, Fr. Juan de San Román, Fr. Juan de Oseguera, Fr. Jorge de Ávila, Fr. Alonso de Borja e Fr. Agustín de Coruña. Também foi selecionado Fr. Juan Bautista Moya, que é o nome que mais vai ser recorrente neste estudo, dada a repercussão que teve a sua atividade missionária na literatura agostinha da Nova Espanha. Fr. Juan não chegou a embarcar, já que havia ido a Jaén tentar “persuadir que dexasse el mundo”⁵ (GRIJALVA, 1624, p. 15) um irmão seu, ou seja, que tomasse o hábito agostinho e também partisse às Índias. Frei Juan conseguiu viajar à Nova Espanha em uma missão posterior.

⁴ O ambiente propício à atividade intelectual que a Ordem oferecia pode ser registrado em décadas anteriores, com nomes como o do próprio Lutero, e em datas mais recentes à nossa como o de Gregor Mendel, tido como o “pai da genética moderna” e precursor no estudo e desenvolvimento de plantas híbridas.

⁵ Note-se a forma empregada pelos cronistas para fazer referência à vinda para América. Deixar o continente natal equivalia a abandonar o mundo conhecido.

O método de seleção dos agostinhos espanhóis para a evangelização novo-hispana foi um tema apreciado pelos cronistas americanos da Ordem, que assim expunham a diligência e o rigor com que haviam sido selecionados os primeiros missionários. Sobre o tema, Mathías de Escobar relata:

Fr. Francisco de la Cruz, como soldado viejo conocía de dónde podía surtir su compañía, y así dirigió a Salamanca sus pasos, como que sabía era aquel claustro un cantón adonde sólo residían los soldados veteranos en las guerras contra el demonio, mundo y carne; el primero que sentó plaza debajo de su bandera, fue Fray Juan de Moya, ya desde aquel día, Fray Juan Bautista, no digo por ahora quién fue, pues ha de ser el papel principal en esta historia [...] (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 135).

Não foi à toa que a cidade de Salamanca fora escolhida para prover a América de missionários. Nessa altura, a Universidade de Salamanca, *alma mater* de Frei Bartolomé de las Casas, estabeleceu-se como centro intelectual de debate acerca das Índias, contando em suas cátedras com nomes de destacados teólogos e juristas que se ocupavam com a “causa americana”, como o padre dominicano Francisco de Vitoria. Desde uma perspectiva do humanismo do realismo aristotélico-tomista, o padre Francisco de Vitoria desenvolvia os seus trabalhos sobre o direito dos povos nativos da América, o que resultou na sua conhecida obra *De indis recenter inventis prior*.

A *relectio* teológico-jurídica *De indis recenter inventis prior*, conferência proferida à comunidade universitária salmanticense em 1538/39, oferece uma reflexão a respeito do direito pelo qual os indígenas chegaram ao domínio espanhol. A obra está dividida três seções: na primeira, que ocupa a maior parte da obra, Vitoria discorre sobre se os indígenas detêm domínio civil; na segunda, indaga-se “o que podem os príncipes espanhóis sobre os índios nas coisas temporais e civis”; e na terceira, pergunta-se o que podem “esses príncipes ou a Igreja sobre os índios nas coisas espirituais e concernentes à religião” (VITORIA, 1967, pp. 642-643).

Em oposição às concepções medievais, Vitoria insistiu que nem o Rei nem o Papa poderiam guerrear e subjugar os habitantes indígenas da América, ainda que fossem os ameríndios “bárbaros” e não aceitassem o batismo. Menos ainda se o propósito de subjugar os povos originários se devesse à expansão imperial (*amplificatio Imperii*), ao capricho do príncipe (*commodum Principis*) ou à incompatibilidade religiosa (*diversitas religionis*). De acordo com o Mestre Salmantino, a conquista somente poderia ser justificada se a maioria dos indígenas solicitasse ser vassala do Rei espanhol, uma vez que os nativos, antes e após a conquista, não estavam submetidos ao direito positivo, e eram plenamente capazes de pensamentos racionais.

Se prueba considerando que en la verdad de los hechos, no son amentes, sino que tienen, a su modo, uso de razón. Es manifiesto que tienen cierto orden en sus cosas, puesto que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios reglamentados, magistrados, señores, leyes, artesanos, mercados, todo lo cual requiere uso de razón. Tienen también una especie de religión, y no yerran tampoco en las cosas que para los demás son evidentes. Dios y la naturaleza no les faltan en lo que es necesario para la mayor parte de la especie. Pero lo principal del hombre es la razón, y, por otra parte, inútil es la potencia que no se traduce en acto. Así estarían muchos miles de años, sin culpa suya, fuera del estado de salvación, pues habiendo nacido en el pecado y no teniendo bautismo, carecerían de razón para indagar lo necesario a su salvación. Por lo que creo que el que parezcan tan insensatos y obtusos, proviene de su mala y bárbara educación, lo que es admisible si consideramos que entre nosotros no faltan rústicos poco diferentes de los animales (VITORIA, 1975, p. 51)

Uma vez que “el Papa no es señor civil o temporal de todo el orbe, hablando de dominio y potestad civil en sentido propio” e que nenhuma “potestad temporal tiene el Papa sobre aquellos bárbaros ni sobre los demás infieles”, mesmo que os indígenas neguem a conversão ao cristianismo, Vitoria (1975, p. 71) argumenta que não há porque impor-lhes o batismo, já que “antes de tener noticia alguna de la fe de Cristo, no cometían pecado de infidelidad por no creer en Cristo”.

Com Bartolomé de las Casas, Vitoria levou a cabo uma campanha jurídica que culminaria nas *Leyes de indias*, de 1542, uma legislação que garantia a liberdade dos indígenas e os colocava sob a proteção da Coroa.

Após o falecimento do Padre Vitoria, Las Casas protagonizou contra Juan Ginés de Sepúlveda a controvertida *Junta de Valladolid*. Esse debate levado a cabo entre 1550 e 1551 não versava sobre se os indígenas eram ou não seres racionais, questão que já havia sido genialmente exposta por Vitoria e resolvida pela bula *Sublimis Deus*, de Paulo III, de 1537. O propósito da *Junta de Valladolid* consistia, sobretudo, em oferecer uma base teológica e jurídica para decidir como se deveria proceder com relação à inevitável conquista e às populações indígenas.⁶

Quase todos os primeiros agostinhos que chegaram à Nova Espanha possuíam estudos teológicos. Fr. Jerónimo de San Esteban obteve graduação em “Cánones”; Fr. Agustín de la Coruña, Fr. Juan Bautista Moya e Fr. Alonso de Borja eram eminentes teólogos do colégio agostinho de Salamanca. O afamado Fr. Alonso de la Veracruz, que se tornou agostinho ao chegar à Nova Espanha em 1536, foi aluno do Padre Vitoria na Universidade de Salamanca,

⁶ *La junta de Valladolid*, ou mais comumente conhecida em português como Controvérsia de Valladolid, foi o primeiro debate moral na história europeia destinado a discutir os direitos humanos dos povos indígenas americanos uma vez iniciada a Conquista. O debate, que permaneceu em bases amplamente teóricas, tinha de um lado ao citado Juan de Sepúlveda, que, baseando-se principalmente em Aristóteles e na tradição humanista, argumentou sobre a “aptidão natural” dos indígenas à servidão e a favor da subjugação através da guerra; e ao outro lado, Bartolomé de las Casas, que, entre outros autores, citou Santo Agostinho e São João Crisóstomo, os quais se opunham à conversão cristã por meio da força.

além de ter estudado na Complutense de Madri e em Alcalá. Essa experiência universitária possibilitou que Fr. Alonso se tornasse um dos primeiros catedráticos novo-hispanos, sendo o mais destacado representante da Escola de Salamanca na Nova Espanha.

Embora geralmente seja destacada a influência exercida em vários âmbitos pelo pensamento da chamada Escola de Salamanca, pouco se destacou que os primeiros agostinhos da Nova Espanha mantinham estreita sintonia com essa linha de pensamento, justamente por muitos missionários provirem do convento salmantino da Ordem. Igor Cerdá Farías lembra que:

El convento de Salamanca tuvo una gran participación en lo que se refiere al personal que se eligió para las distintas misiones a la Nueva España: en la primera, de los ocho religiosos seleccionados, cinco eran de esta casa, en la segunda misión, escogida especialmente por el provincial Tomas de Villanueva, vemos que de seis religiosos al menos tres de ellos eran salmantinos, en tanto que en la tercera, también seleccionada por el provincial, de doce elegidos, de seis se desconoce su origen, pero dos de ellos eran de Salamanca, los padres Juan Bautista Moya y Francisco de Nieva. La cuarta barcada de religiosos es quizá la que mejor muestra el interés de fray Tomás de Villanueva por enviar a América a religiosos de gran valía, pues siendo que solamente era prior del convento de Burgos, apoyó (y así lo demuestra la carta que fray Gerónimo Ximénes, que ya en esa época firmaba como “de San Esteban”) envió al Santo. Esa cuarta barcada contaba con al menos tres religiosos profesos en el convento de la ciudad del Tormes, destacando entre ellos, el que venía al cargo, fray Juan Estacio, quien había profesado cuando Santo Tomás era prior de esa casa. Desde la quinta y hasta la undécima misión, llegaron religiosos, lamentablemente, pocas noticias quedaron de la casa castellana de origen de cada uno de ellos (CERDÁ FARIAS, 2018, p. 411).

Por ora, devemos ter em consideração que, já atuando na Nova Espanha, a Ordem de Santo Agostinho foi uma das congregações que mais mostrou confiança na capacidade intelectual dos indígenas, sem necessariamente conduzi-los ao sacerdócio. Já nos primeiros anos de evangelização, os agostinhos eram favoráveis, diferente do que acontecia com a Ordem franciscana, de dar não apenas a comunhão aos indígenas, mas também os demais sacramentos, como a extrema-unção. Fr. Mathías de Escobar (2009, t. 2, p. 276), fazendo eco do rico patrimônio pictórico em murais nos conventos da Ordem, afirma que viu no Convento de Cuitzeo, em Michoacán, uma pintura:

en la pared y testera en que se veía pintada la vida mística, la cual por aquel lienzo, explicaba el ministro a la muchedumbre. Evidente prueba de que conocieron nuestros Venerables Padres capacidad en los indios para comprender los escalones de la Escala, que allí representa (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 276).

A Ordem de Santo Agostinho traçou altas ambições para os seus fiéis indígenas, sendo essa a marca distintiva do seu sistema de catequese, se comparada com as demais ordens

(RICARD, 2014, p. 158). Os agostinhos formularam um programa de catecismo que integrava, principalmente, as crianças das comunidades indígenas. Esse programa não se limitava ao ensino do catolicismo, mas logo foram estabelecidas verdadeiras escolas nos conventos agostinhos, onde se podia aprender a “leer, escribir, cantar, tocar instrumentos y los [indígenas] empleaban para ayudar la misa y atender la sacristía, y aun como escribanos y secretarios” (RICARD, 2014, p. 158). Fr. Mathías de Escobar, no 13º capítulo da *Americana Thebaida*, cujo título é “De la gran iglesia, convento y hospital que se hizo en Tiripitío”, escreve sobre a construção de uma escola e de um seminário nesse povo. Baseando-se em Basalenque, Escobar enaltece os feitos pastorais e a vontade educadora dos primeiros padres agostinhos, que reuniam crianças indígenas “de ocho años poco más o menos, y estos enseñarlos a leer y escribir, y de todos aquellos que pintaban en más sonoros tiples, los dedicaban a cantores, y los otros a sacristanes y escribanos del pueblo” (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 269).

Na época em que Fr. Mathías escreve, na primeira metade do século XVIII, essas escolas já não se encontravam funcionando, ainda que estivessem ativos alguns centros de ensino de canto (2009, t. 1, p. 270), mas não sabemos a causa do seu fim, que pode ter sido a falta de religiosos, ou simplesmente porque em determinado momento o catecismo dos indígenas não teve a mesma importância nas prioridades da Ordem como havia sido nas primeiras décadas da evangelização. Robert Ricard (2014, p. 159) sugere que o motivo poderia ser a “incapacidad definitiva de los alumnos” ou a “falta de celo de los maestros”.

O fato de haver demonstrado confiança na capacidade intelectual dos indígenas não significa que encontramos nos cronistas da Ordem de Santo Agostinho uns apologistas do indígena colonial. A posição dos agostinhos, como a da maioria dos religiosos, é a do paternalismo. Nessa perspectiva, o indígena é uma criança que não pode viver sem tutores, que precisa ser orientada, corrigida e punida por seus “pais espirituais”. Essas figuras paternas julgam o que realmente é necessário para o projeto evangelizador que querem levar a cabo.

Entre o passado e o futuro da Ordem de Santo Agostinho está a figura do indígena. O elemento comum de todas as crônicas agostinhas é a sua visão negativa do mundo pré-hispânico e a marginalidade com que os indígenas coloniais são tratados. Nenhum dos escritores agostinhos que conhecemos se interessou profundamente pelo passado pré-hispânico da Nova Espanha; menções dos deuses e costumes religiosos são escassas, e quando existem apenas são usadas como dispositivos retóricos para mostrar os “horrores” e a “degradação” em que estavam submersos os indígenas antes da chegada dos espanhóis. O mundo inteiro antes da conquista tem o estigma do demoníaco. Esse recurso produz

generalizações vagas nas quais as marcantes manifestações culturais pré-hispânicas, que em outras crônicas, como as franciscanas, são mencionadas, ocupam aqui um lugar mínimo e estereotipado.

O trabalho missionários dos frades agostinhos deve ser entendido sob uma dupla perspectiva: a evangelização entre os indígenas (que incluía lidar com questões tão complexas como a “idolatria”, a poligamia e o casamento, o sacrifício humano e a administração dos sacramentos), que foi o primeiro motivo da sua vinda ao Novo Mundo; e o objetivo prático, que envolve a realidade do trabalho de formação de rotas e caminhos, de desenho e fundação de vilas e a construção de capelas, templos e conventos; um trabalho que duraria décadas.

Ainda que tenham recebido os locais mais “difíceis” do Arcebispado do México e do Arcebispado de Tlaxcala-Puebla, os primeiros anos dos agostinhos na Nova Espanha foram marcados por uma simpática relação com as demais figuras que compunham o sistema corporativo do Vice-reino: o Vice-rei, o Arcebispo e os *encomenderos*, o que favoreceu a estruturação da Ordem e a fundação de conventos.

De acordo com Robert Ricard (2014, p. 171) podemos distinguir as atividades missionárias da Ordem de Santo Agostinho na Nova Espanha a partir de três direções principais, por ordem cronológica:

1) missão meridional: a primeira missão dos agostinhos foi em direção ao sul da capital, ou seja, em direção aos atuais estados de Morelos e Guerrero, por onde era preciso abrir caminho no sentido do Pacífico;

2) missão septentrional: a Ordem se dirigiu a uma região “tan ardua y dificultosa como la primera, que por la aspereza de la tierra se llamaba vulgarmente la sierra” (GRIJALVA, 1624, p. 33), isto é, em direção ao atual estado de Hidalgo onde já haviam zonas franciscanas, havendo chegado em território huasceca, onde não havia outra ordem firmada;

3) missão ocidental: os agostinhos novo-hispanos se digiram às *tierras calientes* de Michoacán e a região ao sul do rio Lerma (a fronteira com os chichimecas), abrangendo Tiripetío, Charo e Yuririapúndaro.

Fr. Jerónimo de San Esteban e Fr. Jorge de Ávila foram os religiosos designados por Fr. Francisco de la Cruz para a primeira missão às províncias de Tlapa e Chilapa, “por ser ásperas y remotas”, nas palavras de Grijalva (1624, p. 20). Prestes a partirem, a Audiência fez saber que no povoado de Ocuituco, no atual estado de Morelos, requeria-se religiosos para a administração dos sacramentos, e deu permissão para que os dois agostinhos se detivessem no vilarejo e prestassem os serviços religiosos necessários. Nesse povoado, os frades começaram a fundar um convento, que viria a ser o primeiro convento agostinho na América. Em direção

a Ocuituco, passaram ainda por Mixquic, na atual Cidade do México (CDMX), onde com a ajuda de “indio ladino que traían consigo y les servía de intérprete”, conseguiram prestar os auxílios espirituais necessários.

Um fato merecedor de nota é que, diferente de outras ordens, a evangelização realizada pelos “ermitaños de San Agustín”, desde os primeiros anos, era acompanhada por exuberantes edificações. Rubial García (1989, p. 204) ressalta que os agostinhos da Nova Espanha se distinguiam desde os primeiros anos pela grandiosidade dos seus projetos arquitetônicos, que por vezes chocavam com o considerado aceitável pelas autoridades civis e eclesiásticas. Ricard (2014, p. 225) é categórico ao afirmar: “En este maratón de gigantescas construcciones los agustinos lograron el trofeo”.

A inclinação dos agostinhos por edifícios majestosos é testemunhada em vários escritos sem dissimulação. Fr. Mathías de Escobar (2009, t. 2, p. 469) escreve que o convento agostinho construído em Ucareo, Michoacán, “es de este Nuevo Mundo la octava maravilla, renombre que se granjea lo primoroso de su fábrica”. O cronista michoacano González de la Puente compara um convento construído pelo exímio engenheiro Fr. Diego de Chávez em Yuririapúndaro, Guanajuato, com nada menos que o *El Escorial*, palácio e convento onde morava a Família Real espanhola. A construção de Fr. Chávez gerou desavenças com o Vice-rei Marqués de Falces, mas com certa habilidade o agostinho conseguiu obter a autorização para prosseguir a edificação do seu *El Escorial*, obra que viria merecer os louvores de outro cronista, o agostinho Fr. José Pánfilo: “Es fama que nuestro convento edificado en el pueblo de Yuririapúndaro, bajo la advocación de San Pablo, por la insigne fábrica de la obra y variedad de elegante arquitectura, se yergue entre todos los demás” (*apud* RICARD, 2014, p. 232).

Fr. Mathías de Escobar, com a sua conhecida intenção de amenizar as polêmicas que envolviam a sua Ordem, justifica as construções agostinhas nos seguintes termos:

Bien sé que en aquellos primitivos tiempos, **edad de oro** de nuestra provincia, a muchos primitivos padres de este mechoacana Thebaida, les parecía que aquellas magníficas obras de templos y suntuosos conventos, eran opuestas a la más estrecha pobreza de nuestro instituto, y es que sentenciaban, aunque santos, según su estrecho parecer, sin más asesor que su ánimo recoleto. Contrario sentir, afianzado en fuertes razones vivía para el contrario dictamen nuestro venerable Chávez, en medio de ser tan estrecho y recoleto como todos. Decía que Dios había sido el primer motor en la fábrica del Tabernáculo, en que se desprendieron crecidos millones de oro y plata y piedras preciosas. Salomón, el más sabio de los hombres, por inspiración del mismo Dios, labró aquel magnífico templo, en que se gastaron tantos talentos. Y todo esto, así el Tabernáculo como el templo, sólo era para guardar el arca del testamento, en que estaba el maná. Pues si para la custodia del maná, figura y sombra del sacramento, decía Chávez, hace Dios tantos gastos, dispone tan suntuosos edificios,

¿cuánto mayores han de ser los que se hicieren para guarda del verdadero maná Cristo Sacramentado? (ESCOBAR, 2009, t. 2, pp. 327-8).

No caso da construção do convento de Ocuituco não foi diferente. O franciscano Juan de Zumárraga, segundo bispo da Nova Espanha, sucessor do dominicano Julián Garcés, ordenou o cessar da construção, argumentando que os indígenas sofriam em desmesura para levantar uma tão desproporcional construção. Os agostinhos ignoraram a ordem do prelado e continuaram com o projeto. Zumárraga, então, com o apoio da Coroa transferiu a administração de Ocuituco para as mãos dos seculares, em 1536. Como é comum aos agostinhos, a resposta ao Bispo foi enfática e violenta: abandonaram Ocuituco em direção a Tonalapan com o sino, os ornamentos e, inclusive, com os pés de laranja que haviam plantado na horta do convento, mas Zumárraga se mostrou inflexível. Os agostinhos não retornaram a Ocuituco senão em 1554, seis anos após a morte de Zumárraga (RUBIAL GARCÍA, 1989, p. 204).

Esse incidente com Zumárraga explicita o estreito laço que desde os primeiros anos da evangelização os agostinhos souberam manter com os indígenas. Porque não eram outros senão os indígenas os que eram submetidos, de forma não remunerada, na construção das obras agostinhas, às quais também, no mais das vezes, os próprios nativos cediam os materiais da obra. Não apenas como construtores, mas logo os agostinhos inseriram os indígenas em quase todos os âmbitos da vida conventual: os nativos eram escultores, pintores, carpinteiros, santeiros, costureiros, ferreiros, etc; muitas dessas profissões, como vimos, eram ensinadas dentro dos próprios conventos. Esse contexto explica o intenso estudo e sistematização das línguas indígenas que desde os primeiros anos os padres agostinhos empreenderam. Segundo Rubial García (1989, p. 31), entre os anos de 1571 e 1573, 68 (69.03%) religiosos dominavam apenas uma língua, vinte deles sabiam duas ou mais línguas (17.70%) e somente quinze (13.27%) agostinhos à época não tinham conhecimento de nenhuma língua indígena.

A incerta e dúbia relação com os indígenas por parte dos padres agostinhos não poucas vezes geraram respostas violentas. Em 1557, por exemplo, ao serem informados que os agostinhos pretendiam fundar um convento em San Juan de Teotihuacán, situado ao nordeste da Cidade do México, os indígenas expressaram um rotundo descontentamento, porque “parece que no les cuadró (según ellos después dijeron) por temor de los costosos edificios que los dichos padres suelen hacer, como lo tenían probado eu sus vecinos los de Aculma”. Ante a recusa do pedido feito aos franciscanos para anteciparem-se aos agostinhos, os indígenas se decidem pela indiferença para com a Ordem, de modo que “no acudió indio ni

india á vellos, ni á misa, ni á la doctrina, ni á su llamado, lo cual visto por los padres, dieron noticia dello al Viserrey y al Arzobispo” (ICAZBALCETA, 1886, p. 93).

Uma vez estabelecidos em Teotihuacán, os agostinhos fizeram retratar na entrada do convento, como era de costume, a Santo Agostinho e a *San Nicolás Tolentino*. Uma noite, “arañaron y borraron toda la cara de la imagen de Señor Sant Augustin”, havendo sido detido um indígena de nome Juan Marín, “al cual azotaron muy cruelmente, y á otros muchos [...]”. Como os embates com os nativos não apaziguaram, os agostinhos optaram por deixar o povoado, “desta vez nunca más volvieron al pueblo” (ICAZBALCETA, 1886, p. 94-6).

Esse relato do infeliz avence dos agostinhos em Teotihuacán nos possibilita visualizar como, já por volta de 1550, a fama de grandiloquentes em questões arquitetônicas já pairava sobre a Ordem de Santo Agostinho novo-hispana, principalmente entre os indígenas; o que a diferenciava, por exemplo, da Ordem de São Francisco, que ao menos nas palavras Mendieta tinha esta regra: “los edificios que se edificar para morada de los frailes sean paupérrimos y conformes á la voluntad de nuestro padre S. Francisco” (MENDIETA, 1999, n.p).

Ao mesmo tempo que realizavam o trabalho missionário nas áreas mais remotas da Nova Espanha, os agostinhos também se estabeleceram no centro administrativo do Vice-reino. Em 1534, o Ouvidor Vasco de Quiroga, sacerdote e ex-confessor do monarca espanhol, solicitou aos agostinhos um religioso para o seu projeto comunitário em *Santa Fe*, dada a proporção que o projeto adquirira. A Ordem enviou a Quiroga o Fr. Alonso de Borja, que desempenhou um marcante trabalho na comunidade.

A comunidade de *Santa Fe* havia sido fundada apenas para indígenas convertidos, por Vasco de Quiroga, que à época era membro da segunda Audiência do México, havendo sido confiada a administração do local aos agostinhos. Sob a direção e governo de Fr. Alonso de Borja, a comunidade de *Santa Fe* chegou a contar com cerca de trinta mil habitantes, que dispunham de convento, colégios, hospital, além de serem influenciados a viver uma vida quase monacal, o que significava uma volta a uma época perdida em que não existia propriedade privada, o que lembra as comunidades do cristianismo primitivo: todo o povo era como um grande monastério, onde não havia propriedade individual e onde tudo, desde o rosário até o trabalho cotidiano, se realizava em comunidade. Sobre a atividade de Fr. Alonso de Borja em *Santa Fe*, Fr. Mathías de Escobar relata:

Al venerable padre Fr. Alonso de Borja, quizá conociendo lo robusto de su espíritu lo remiten solo a Santa Fe, bien se experimentó lo acertado de la elección, pues fue en aquel tiempo Santa Fe, la Antioquia de aquella primitiva Iglesia donde empezaron a denominarse cristianos, tantos, que se llegó a ignorar el número que catequizó el venerable padre Borja, y es que fue como el Pablo de los apostólicos

venerables padres, y así como Pablo obró solo en el apostolado, nuestro venerable Borja, va solo a Santa Fe, yendo todos los demás acompañados a sus conquistas (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 153).

Em fevereiro de 2016, o Papa Francisco, ao visitar a cidade de Morelia, Michoacán, quis celebrar uma missa usando o cálice e o báculo que pertenceram a Vasco de Quiroga, que também desempenhou o cargo de primeiro bispo michoacano.⁷ A atitude do Papa se explica pelo trabalho que realizou Quiroga na Nova Espanha em socorro dos indígenas, e a sua fama, que ficou para a posteridade, como benfeitor e defensor do bem-estar dos nativos. A administração de *Santa Fe* pelos agostinhos durou muito pouco tempo, e em 1536, Fr. Alonso de Borja foi retirado do posto, pois “aunque allí había mucho que gozar, había [...] poco que trabajar, por ser todos los indios que allí estaban ya convertidos y bien enseñados” (GRIJALVA, 1624, p. 78).

Por volta de 1534, o convento agostinho no México-Tenochtitlán já estava em construção e mantinha as suas funções básicas. Na capital, ficaram Fr. Juan de Oseguera e Fr. Francisco de la Cruz, um como evangelizador na cidade e o outro como Prior e Mestre de noviços, respectivamente. Fr. Francisco de la Cruz exercia grande influência e prestava valioso auxílio aos frades que estavam em missão, geralmente respondendo cartas que lhe comunicavam os problemas enfrentados pelos agostinhos, “de modo que desde México cuidaba de todo, y obraba con todos” (GRIJALVA, 1624, p. 29). Segundo Mathías de Escobar:

En México y sus barrios quedaron, como en guardia del real, el venerable padre Fr. Francisco de la Cruz y el venerable padre Fr. Juan de Oseguera, no hacían menos estos retirados que aquellos trabajando, así como no hacía menos Pablo guardando las capas que lo que obraban los otros con las piedras, fue, pues, dice Agustino mi padre, querer tener parte en todos Pablo, guardar de todos la ropa. Viendo el demonio el fruto que cogían, intentó hacer con nuestros siete venerables padres, lo que los siete maridos de Sara. Varios precipicios les dispuso a nuestros venerables padres, ya arrojándolos de las altas sierras, ya conmoviendo la tierra con temblores, ya abrasándoles las iglesias con fuegos, ya sacando de madre los ríos para ahogarlos, en fin, conjurando los cuatro elementos, para poner por tierra las siete columnas de la sabiduría sobre que se aseguraba la fe, empero todo se, le convirtió en propio daño al demonio, pues como él mismo confesó a los antiguos sacerdotes de la idolatría, afirmó que nuestros siete venerables padres lo tenían preso y atado en las altas sierras de Chilapa (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 153).

⁷ Sobre o báculo de Vasco de Quiroga, Mathías de Escobar conta: “De estas iglesias es siempre la patrona Mana Santísima nuestra Señora de la Concepción, por orden del ilustrísimo señor don Vasco de Quiroga, primero sin segundo obispo de Mechoacán, cuya memoria merecía una gran historia, de cuyos hechos está lleno el obispado, y aun todo este Nuevo Mundo. Baste por ahora la común tradición de haber sido golpe de su sagrado báculo, el agua comúnmente llamada del milagro en Pátzcuaro, el cual báculo conserva la catedral de Valladolid entre sus mayores tesoros, estimándolo por la mano que lo rigió, no por la materia, que esta muestra ser de palo y cobre, o las muchas limosnas de su dueño o la gran huddad de quien lo tuvo” em ESCOBAR, Mathías de, *Americana Thebaida*, 2009, t. 1, p. 267.

O primeiro capítulo dos agostinhos novo-hispanos foi celebrado no dia de *Corpus* de 1534, em Ocuituco. Nas atas do capítulo, constam onze pontos que foram formulados a partir da experiência e avaliação do trabalho missionário realizado naquele primeiro ano. Entre outras decisões, estabeleceu-se que: a) o ofício divino seja rezado em comunidade ou no coro, ainda que esteja apenas um religioso presente; b) a missa seja celebrada sempre em lugar decente e limpo; c) depois da missa, os indígenas mais hábeis na doutrina devem ensinar aos demais, conforme os textos pedagógicos de Fr. Pedro de Gante; d) Fr. Francisco de la Cruz e Fr. Juan de Oseguera deveriam estabelecer-se no Convento de Ocuituco, administrando no povoado os sacramentos aos indígenas, para que assim os religiosos “no pierdan el mérito de buenos obreros”; e) Fr. Jenónimo de San Esteban e Fr. Jorge de Ávila deveriam passar a residir no convento de San Agustín de México; f) para Chilapa deveriam partir Fr. Juan de San Román e Fr. Agustín de la Coruña; g) Fr. Alonso de Borja deveria auxiliar de Vasco de Quiroga na comunidade de *Santa Fe* (RUBIAL GARCÍA, 1989, pp. 45-6).

Nas décadas seguintes, mais agostinhos espanhóis chegaram à Nova Espanha, ao mesmo tempo que as fileiras da Ordem aumentavam rapidamente graças aos religiosos *criollos*, que mantinha fortes vínculos com os grupos dominantes da sociedade vice-real. Consequentemente, esse “clero criollo” passou a exigir maior representatividade nos postos de poder da Ordem, que reagiu reafirmando a centralização do poder nas mãos dos provinciais, que eram espanhóis, e incentivando a fundação de conventos em cidades de maioria peninsular. Esse foi o começo das disputas entre *criollos* e *gachupines*, que se estenderam até o século XIX.

Entre 1537 e 1553, o crescimento do número de *criollos* entre os agostinhos foi bastante lento, mas a partir da segunda metade do século se nota um aumento significativo. Em uma carta de 1561, o arcebispo do México escreve que o maior número de religiosos que consagrava em sua arquidiocese pertencia à Ordem de Santo Agostinho, pois havia ordenado quarenta e oito novos frades há seis meses e vinte e quatro há uma semana, e comentava: “en la orden de San Agustin creo que los más frailes que tienen son de los nacidos acá, porque de España en siete años no les han venido siete frailes” (*apud* RUBIAL GARCÍA, 1989, p. 24). Ainda que a cifra descrita pelo arcebispo se refira à ordenação das ordens menores e maiores em conjunto, o que engloba *criollos* e peninsulares, a citação permite entrever um possível “anticriollismo” por parte do clérigo, sentimento que se tornaria mais visível nas décadas seguintes.

Em 1537, é celebrado um novo capítulo entre os agostinhos, com a presença dos novos frades que Fr. Juan de Oseguera havia enviado da Espanha. Ficou determinado que Fr. Juan de San Román e o recém-chegado Fr. Diego de Chaves deveriam ir às regiões próximas à *Tierra Caliente* de Michoacán. A primeira fundação em caminho às terras michoacanas foi em Ocuila, que atualmente é um município do Estado do México. A fundação de Ocuila foi seguida no mesmo ano pela de Tiripetío. Assim se principiou a evangelização agostinha em Michoacán: "una de las misiones más prósperas que la orden tuvo en Nueva España" (RUBIAL GARCÍA, 1989, p. 116).

No século XVI, a chamada Província de Michoacán era um espaço pouco claro nas suas fronteiras, quase sempre delimitado pela extensão do estado tarasco e pelas suas áreas de influência, que aos poucos foi se confundindo pela sobreposição dos limites entre dioceses, províncias religiosas e fronteiras políticas. Dentro de Michoacán há uma região particular que merece a nossa atenção - a chamada *Tierra Caliente*, que por sua vez era uma área territorialmente imprecisa, mas definida pelas condições geográficas e climáticas encontradas desde Sinaloa à Guatemala (CERDÁ FARÍAS, 2019, p. 110).

No ano seguinte à fundação de Tiripetío, Fr. Juan de San Román e Fr. Diego de Chaves procuram estender sua área de atuação às demais regiões que comporiam mais tarde o território de Michoacán. Dessa forma, nas palavras de Robert Ricard (2014, p. 153), "sólo un año es posterior la misión del poniente a la del norte". Em 1538, os dois religiosos haviam chegado à região de Tacámbaro, onde até então nenhuma ordem havia estado. Mas não foi até 1540 que o encomendero Cristóbal de Oñate permitiu oficialmente que os agostinhos atuassem na conversão e administração dos indígenas locais.

Desde su casa dispuso nuestro noble encomendero se previniesen los pueblos de su encomienda para que entrasen aun antes de vencer vencedores, nuestros venerables padres en Tacámbaro; así se hizo: salieron los pueblos enteros con danzas y bailes a su antigua usanza, poblando de ramas y flores el campo de sus triunfos, cuyos alegres júbilos manifestaban ya evidentes la muerte de la idolatría, y perpetua tumba de los gentílicos ritos, arrastrando bayetas de tinieblas el infierno, con que llorar su despueble, lamentando verse enterrar con tantos bailes alegres de sus antiguos hijos (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 32).

Após a fundação de Tacámbaro, os conventos agostinhos na *Tierra Caliente* foram se multiplicando rapidamente, ainda que não de forma constante. Certamente, alguns provinciais levaram a cabo um maior número de fundações, como aconteceu na gestão de Fr. Alonso de la Veracruz (1548-1551).

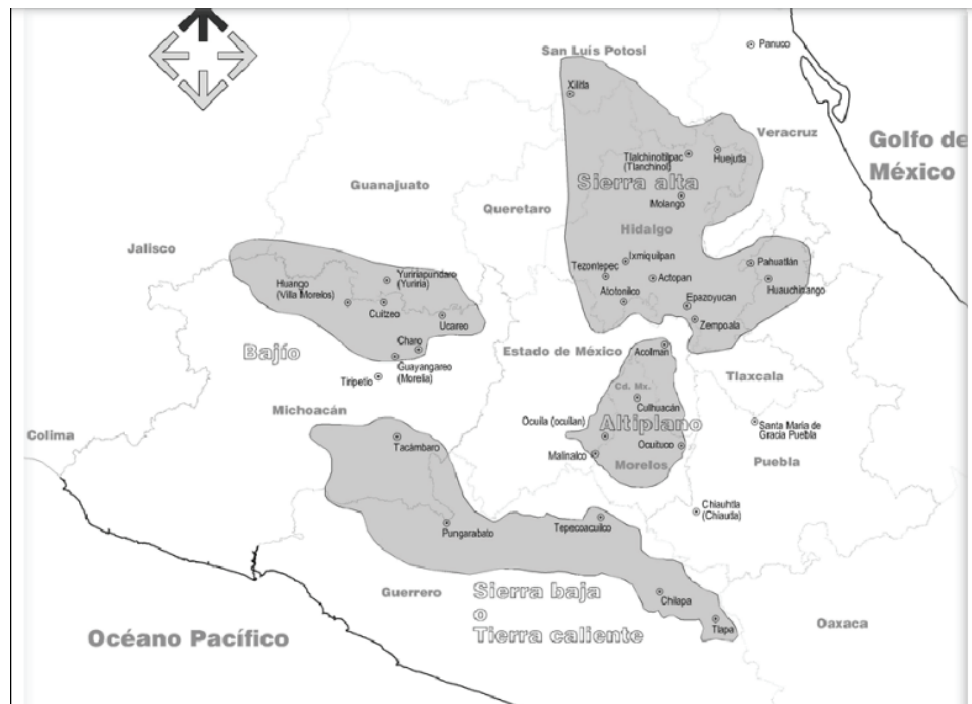
Igor Cerdá (2018, p. 401) argumenta que a expansão e presença dos agostinhos em Michoacán é resultado de acordos estabelecidos com as autoridades civis (Vice-rei e Audiência), instituições que viam nessas missões uma possibilidade de planificação e consolidação territorial. Cerdá reitera que “el avance agustino también puede ser visto como parte de la estrategia de control político y militar”. De fato, na crônica de Fr. Juan de Grijalva, bem como na de Fr. Mathías de Escobar é exposto que a Audiência indicava muitas vezes os territórios para onde deveriam se dirigir os agostinhos.

Había aún algunos peces, que por sumamente ariscos, no habían entrado en las antecedentes redes, eran de las propiedades de los peces sarpos, que sólo pescadores vestidos de pieles negras de cabras podían cogerlos. Estos eran los habitantes de Tlapa y Chilapa. Vivían estos resistiendo como los sarpos las redes, y dispuso la real Audiencia, fuésemos a aquella pesca, y entramos con tal fortuna, que lo mismo fue ver aquellos pescadores, aquellos hombres, vestidos de aquellos negros penitentes sacos, que como sarpo venirse a las redes de nuestros venerables padres, fue mucho el crédito que granjearon (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 152).

O fato de que durante os anos de 1548-1551 a Ordem tenha privilegiado a região do norte de Michoacán, apelidada de *Bajío*, com a fundação de vários conventos (Guayangareo, Yuririapúndaro, Cuitzeo, Huango, Charo, etc.), pode ser entendido como uma forma de estabelecer-se em uma zona conflitiva, dominada pelos “robustas fuerzas chichimecas” (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 328), que representava um sério problema para os centros mineiros de Guanajuato e Zacatecas. Dessa maneira, a evangelização dessa zona significava a pacificação que logo seria levada mais ao norte.

A eleição do Mestre Fr. Alonso de la Vera Cruz como vigário provincial no ano de 1548, mudou a trajetória que os agostinhos haviam realizado até então na Nova Espanha, já que o potencial missionário foi dirigido a novas religiões, como o já referido *Bajío*, onde foram construídos novos conventos. Essa expansão agostinha explica-se pela situação que atravessava a Nova Espanha, pois nesses anos os grupos nômadas do norte, os erroneamente chamados “chichimecas”, já representavam um grave problema para a expansão em direção ao norte e na consolidação da mineração na região. Portanto, a presença de “índios amigos” foi importante e, como defende Cerdá Fariás (2018, p. 406), possivelmente essas fundações foram arrançadas entre o Fr. Alonso de la Vera Cruz e o Vice-rei Antonio de Mendoza graças à enorme proximidade que existia entre eles, para que se estabelecesse uma linha de vilas e conventos no curso do Rio Grande (hoje Lerma). O mapa a seguir indica os locais com presença agostinha entre os anos de 1533 a 1555.

Figura 1 - Presença agostinha na Nova Espanha entre 1533 e 1555.



Fonte: Cerda Farías (2018).

Uma vez que os agostinhos novo-hispanos tinham crescido em número e em conventos, demonstrando que poderiam sustentar-se e autogerir-se, nada mais lógico que a vontade de organização como uma província independente. Após os primeiros movimentos no sentido de obter a independência de Castela, os agostinhos perceberam que conseguir o autogoverno não seria tão fácil.

Em 1560, a Província de Castela interveio, pela primeira vez diretamente, por meio do visitador Fr. Pedro de Herrera, “un joven religioso con un exagerado celo de reforma”, nos assuntos internos da Ordem no Vice-reino, o que gerou uma grande polêmica e o debate acerca da independência esteve mais vivo que nunca (RUBIAL GARCÍA, 1989, p. 61). Sobre o episódio, Fr. Mathías de Escobar faz eco do desprezo demonstrado ao visitador pelos religiosos novo-hispanos, que supostamente tentaram desacreditar a autoridade do visitador devido principalmente a sua pouca idade (*inexpertum, imprudenti*).

[...] visitó la provincia como vicario general el maestro Fray Pedro de Herrera, de nación andaluz, de quien dice nuestro Alphabeto las siguientes palabras, que por descreción las deixo en latín: *Religiosum, et inexpertum, et forte vel imprudenti zelo regiaum, vel nativa severitate Capitosum* (Alph. Lib. 1. Litte 1. p. 455). A esta natural y nacional petulancia, se opuso nuestro manso Vertavillo, para que en su blandura se quebrantasen los golpes. Fue de modo que sólo él pudo ser freno para reprimir la cólera a este visitador, sin permitirle alterar lo menor de los primitivos estatutos, sobre que se fundó la provincia, motivo por el que varias veces se opuso:

como allá Pablo a San Pedro, acá este apostólico Vertavilio, a este otro Pedro (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 495).

O pretexto para a visita de Fr. Pedro de Herrera foi supostos abusos cometidos na Nova Espanha por dois ou três religiosos da congregação contra o voto de pobreza individual. Fr. Pedro de Herrera começou sua visita pelo convento do México, onde habitavam os frades sobre os quais recaiam as suspeitas. Um desses investigados era o próprio *prior* do convento, Fr. Antonio de San Isidro, líder de um pequeno grupo de dissidentes, cuja ortodoxia de observante agostinho se caracterizava pelo debilitamento. Fr. Antonio era acusado de sérios delitos civis e eclesiásticos, de haver ascendido a cargos da Ordem através de subornos, além de pertencer a supostos negócios ilícitos. O *visitador* enfrentou uma poderosa resistência, uma vez que Fr. Antonio gozava de grande prestígio na Nova Espanha, pois além de ser *prior* no México, era definidor, doutor em teologia e possuía títulos honoríficos de protonotário e pregador apostólico (RUBIAL GARCÍA, 1989, p. 61).

O padre San Isidro e um dos seus partidários, o definidor Fr. Antonio de los Reyes, recusaram-se a reconhecer a autoridade de Fr. Pedro, intuindo possivelmente que assim ficariam a salvo da punição para as suas faltas. O reitor provincial, Fr. Juan de San Román, por outros motivos, principalmente porque a visita questionava a pretendida autonomia da Província, também desconheceu a validade do visitador.

Fr. Antonio de San Isidro, respaldado pelo Vice-rei Velasco, por alguns membros da Audiência, por altos cargos do Arcebispado e do provincial da sua Ordem, foi à Espanha, com certa quantidade pecuniária, para apresentar a sua defesa diante das autoridades competentes. Jamais voltou à Nova Espanha. Com a fuga de Fr. Antonio e o escândalo provocado por sua partida, Fr. Pedro de Herrera, apoiado por simpatizantes, conseguiu destituir Fr. Juan de San Román do cargo de provincial, e a *Junta de Totolapan* de janeiro de 1563 sentenciou Fr. Juan incapaz de exercer qualquer cargo dentro da Ordem.

Mas Fr. Juan de San Román, grande herói de Mathías de Escobar, “primer anacoreta fundador de la Thebaida mechoacana” (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 360), não se deu por vencido, e recorreu da destituição de que fora alvo ao *General* da Ordem, sendo respaldado pelo Vice-rei Luis de Velasco, que mais uma vez demonstrava os estreitos laços que mantinha com certos agostinhos. As queixas de Fr. Juan foram consideradas, e Fr. Herrera foi, por fim, destituído do cargo de *visitador*, sendo substituído por Fr. Diego de Salamanca, simpatizante de Fr. Juan de San Román (RUBIAL GARCÍA, 1989, p. 62).

Após os difíceis anos na Nova Espanha, onde o corporativismo entre as entidades religiosas e governamentais tornava praticamente improvável a interferência das autoridades

espanholas nos assuntos internos da Ordem, Fr. Pedro de Herrera regressa à Península, onde é duramente repreendido por seu suposto abuso de autoridade. A princípios de janeiro de 1564, o Vice-rei Velasco escrevia ao *General* dos agostinhos, Fr. Cristóbal de Padua, afirmando que Fr. Pedro de Herrera

no sabe ni entiende el modo apostólico que estos benditos religiosos tienen en la conversión y predicación destas gentes, y los privilegios y concesiones que los sumos pontífices han concedido a estos religiosos, [y] guiándose por su parecer ha dado ocasión de grandes y públicos escándalos así que ha hecho apostatar a mucha cantidad de religiosos, como en otros varios y feos casos [...] por lo cual en nombre de S.M. Rey mi señor pido a V.R.P. y de mi parte suplico que se compadezca de estos siervos de Dios e hijos de V.R.P. y aparte tan gran estorbo en la predicación evangélica, y con toda brevedad y gran recaudo mande a este fraile Fray Pedro de Herrera que se vuelva a su provincia de España, y a esta congregación tome V.R.P. debajo de su sólo amparo... (*apud* JARAMILLO ESCUTIA, 1933, pp. 88-9).

Em junho de 1564, o *General* da Ordem enviou uma carta a Fr. Diego de Salamanca ordenando "celebrar capítulo provincial en el cual se trate la división de la provincia y tan pronto como se obtenga mayoría favorable a este proyecto, ejecútese de inmediato nuestro decreto que separa la provincia de México de la de Castilla". No ano seguinte, um novo decreto do *General* Fr. Cristóbal de Padua declarava a plena independência da Província mexicana. Os frades espanhóis certamente entenderam que seria impossível submeter a uma congregação tão diversa como a novo-hispana, que à época já apresentava particularidades e conflitos de interesses internos. Essa separação, porém, chocava com os interesses da Coroa. Felipe II solicitou ao General da Ordem a revogação do decreto argumentando que:

es cosa muy útil y provechosa que la dicha provincia esté unida e incorporada con esta de España, porque, estando así, nuestro Señor será muy servido y los dichos naturales muy aprovechados, y se excusarían muchos inconvenientes que podrían suceder si la dicha provincia se dividiese: por ende, yo os ruego y encargo que, si lo susodicho se os hubiere intentado pedir, no lo concedáis ni admitáis ni deis lugar a que se haga; y, si lo hubiéredes concedido, revoquéis y deis por ninguno el despacho que sobre ello hubiéredes dado (*apud* JARAMILLO ESCUTIA, 1993, t. 1, p. 100)

Rubial menciona, sem confirmar a separação de 1564, que apesar da intervenção negativa da Coroa a esse respeito, a autoridade máxima da Ordem não pretendia revogar o seu decreto sobre a separação, e que o processo de confirmação da mesma, que tornou plena a independência dos agostinhos da Nova Espanha, teve continuidade no Capítulo Geral de 1568 – como veremos mais adiante –, o que significa que o *General* não pretendia seguir o decreto da Coroa. Por sua vez, Alipio Ruiz Zavala, com a sua extensa base documental, mostra-nos que o decreto foi efetivamente revogado e a separação foi anulada, inclusive, dando-o a

conhecer ao Rei e por sua vez à Província de Castela. Entretanto, é nítido que a atitude do *General* foi relutante e ambígua, como reconhece Rubial, ao citar o seguinte fragmento:

Sin embargo, no por esto unimos la Provincia, sino que restituimos las cosas a su antiguo estado, como estaban antes, siendo nuestra voluntad que, cuando fuere menester enviarle Vicario o Visitador de esa Provincia, los Venerables Provinciales y Visitadores nos hagan saber quién sea el elegido por el capítulo de esa Provincia, o por lo menos, por los Venerables Provincial y Definidores, ya que decretamos que no sea elegido de modo contrario o por otro método (*apud* RUBIAL GARCÍA, 1989, p. 63).

Em 1566, o *General* da Ordem escreve a Fr. Diego de Salamanga, instruindo-lhe “que proceda con toda dignidad en el negocio que le encomendamos, para no proporcionar a los malévolos ocasión de ladrar (sic) contra nosotros” (*apud* RUIZ ZAVALA, 1984, t. 1, p. 33). Essas palavras se referem às suspeitas que pairavam sobre os “hermanos de España”, ou seja, que os frades de Castela tiveram alguma relação com a negativa do Rei quanto à independência da Província novo-hispana em 1564. A carta continua:

le comunicamos además que la sagrada Majestad de ningún modo quiso permitir la separación de aquella nueva Provincia de la de España, asunto sobre el cual habíamos recibido dos cartas de su Majestad, en las que prohibía dicha separación, lo que no dudamos que se hizo a sugerencia de los hermanos de España (*apud* RUIZ ZAVALA, 1984, t. 1, p. 33).

1568 foi um ano-chave para a independência da Ordem de Santo Agostinho na Nova Espanha. Como referimos anteriormente, a independência já era então um feito acordado dos dois lados do Atlântico, que esperava apenas o momento mais propício para ser consumada legalmente. Desde 1564 não chegava à Nova Espanha missões provindas da Metrópole. As fileiras dos agostinhos peninsulares iam minguando. Para efeito de comparação, apenas ao Peru, em 1568, chegaram 30 agostinhos espanhóis.

Nos primeiros dias de junho de 1568, o *Definitorio General* decretou de maneira definitiva a independência das chamadas “Provincia de las Indias” e sua instauração canônica. Aludindo aos acontecimentos passados, os definidores lembraram a petição apresentada pelos frades da Nova Espanha, o antigo decreto de separação e a infeliz revogação por interferência da Coroa; o *General*, mais uma vez, expressou a posição da Ordem a favor da independência: “nosotros decretamos y ordenamos que esto [a separação] ha de ser puesto en ejecución ahora” (*apud* RUIZ ZAVALA, 1984, t. 1, p. 33)

Em 1581 já aparece nomeada a “Provincia Mexicana, alias de la Nueva España o del Nombre de Jesús” em uma edição das constituições da Ordem, ao mesmo tempo que

apareciam as províncias do Peru e das Filipinas. Mas a independência das províncias não estavam assentadas em bases sólidas. Contrariando o definido anteriormente, determinadas autoridades provinciais agostinhas da Espanha “persistieron obstinadamente en arrogarse títulos que ya no les correspondían de ningún modo”, como no caso de Fr. Juan González de Mendoza, que em 1587, se autointitulou Vigário Geral de toda a Ordem (RUIZ ZAVALA, 1984, t. 1, p. 34). O problema começou a ser resolvido parcialmente com a arbitragem do Papa Clemente VIII, que usa a sua autoridade apostólica para arbitrar o conflito e reafirma a separação das suas províncias agostinhas:

Nos, propicios a tales súplicas, a tenor de las presentes letras, confirmamos y aprobamos con autoridad apostólica la división, separación y exención de la Provincia del Nombre de Jesús de la Orden de Hermanos Ermitaños de San Agustín, de la Nueva España, en las Indias Occidentales, de la Provincia de Castilla; así como la erección de la misma Provincia del Nombre de Jesús (*apud* RUIZ ZAVALA, 1984, t. 1, p. 36).

A partir destes dados históricos, podemos formar uma ideia do dificultoso caminho que a congregação agostinha da Nova Espanha traçou para adquirir a sua autonomia. Embora não haja um consenso entre os historiadores acerca da data exata da separação dos agostinhos novo-hispanos da Ordem de Castela, e seu estabelecimento como província independente, há autores que, como Ruiz Zavala (1984, t. 1, p. 55), propõem que o ano de 1568 foi “el año de la fundación canónica y legítima de la provincia [de México], pues el decreto del Definitorio del Capítulo General de ese año nunca fue revocado, a pesar de todo”.

Rubial García (1989, p. 80) lembra que na última etapa da separação das duas províncias agostinhas, entraram em jogo diversos fatores que justificavam, ao mesmo tempo que orientavam, a conquista da autonomia da Província novo-hispana, como: o sentido de diferença que os religiosos *criollos* vinham desenvolvendo com relação aos peninsulares; as tentativas de centralizar o poder da Ordem na comunidade novo-hispana; a distância da autoridade de Castela e o seu desconhecimento da realidade americana; a suspensão do envio de religiosos peninsulares às Índias e o reconhecimento de que a Província novo-hispana era muito diferente e, inclusive, “superior” ou “mais útil” que a de Castela. É importante ter em consideração esses fatores, sobretudo a questão do *criollismo*, pois será esse um tópico constante na história da Ordem na Nova Espanha durante os séculos seguintes.

3.2 O *CRIOLLISMO* AGOSTINHO

Como afirmamos anteriormente, vários motivos foram decisivos para a separação da Província agostinha novo-hispana da Província de Castela. Entre eles, podemos citar o sentido de diferença com respeito aos peninsulares, e o desenvolvimento de uma consciência de pertencimento à terra americana. Além disso, a mesma Ordem obedecia a propósitos diferentes a depender de qual lado do Atlântico estivesse: enquanto na Europa a congregação agostinha seguia dedicando-se à vida monacal e universitária, na América, o propósito evangelizador e missionário se sobrepunha aos demais objetivos da Ordem. Assim sendo, a separação das duas províncias foi um processo inevitável, uma vez que “desde fines del siglo XVI la congregación de San Agustín consolidó un proceso iniciado desde el momento mismo de su llegada a Indias: se convirtió en una orden propiamente novohispana” (RUBIAL GARCÍA, 1989, p. 65).

Na Nova Espanha a sociedade foi produto da fusão de dois grandes grupos: um dominante, o dos peninsulares, e outro dominado, embora com grande vitalidade, o dos indígenas. Laços biológicos e culturais os entrelaçaram entre si, dando origem a uma sociedade multiforme, cuja variedade estava sujeita a certos fatores derivados da supremacia do conquistador: a imposição de uma religião, a sujeição a autoridades e leis, a expansão de uma língua e a tendência a imitar um modelo de vida que significava êxito social. Assim,

mientras en la España del XVII el conjunto social caminaba hacia la simplificación por la progresiva eliminación de judíos e islámicos y su herencia cultural, en la América hispana las mezclas raciales dibujaban un panorama cada vez más complicado, y aunque continuaban actuando las tendencias unificadoras [...], también aparecían nuevas fuerzas disgregadoras, especialmente en la población blanca; se ahondaban las diferencias entre peninsulares y criollos, entre los triunfantes y los desprotegidos; también entre esclavos y libertos, indios y mestizos (DOMÍNGUEZ ORTIZ, 1996, p. 38).

Movidos pelo sentimento de grupo, os filhos de espanhóis nascidos na América, os *criollos*, bem como aqueles europeus que haviam chegado ainda criança ou adolescente à Nova Espanha, pouco a pouco foram ganhando espaço não somente na esfera da administração civil, mas também, e com maior difusão, na eclesiástica, conquistando rapidamente muitos dos cargos mais importantes da igreja novo-hispana. Na Ordem de Santo Agostinho o binômio *criollos*-peninsulares foi o vetor das principais disputas e transformações que a congregação sofreu desde o final do século XVI.

O *criollismo*, como movimento ideológico na Nova Espanha, tem origem na dinâmica de exclusão e discriminação posta em prática por determinados setores peninsulares, comumente chamados de *gachupines*. Os espanhóis

siempre imputaron a los criollos el tener poca capacidad para el gobierno por su blandura y pocos bríos en la corrección de sus súbditos. Los nacidos en Nueva España eran considerados poco idóneos para el gobierno, señalados como diferentes por los peninsulares y discriminados por éstos a causa de su origen (RUBIAL GARCÍA, 1989, pp. 70-1).

O franciscano Fr. Maturino Gilberti, por exemplo, registra a pouca estima que os europeus tinham pelos *criollos* dentro das ordens mendicantes. Em uma acusação contra Vasco de Quiroga e, por consequência, contra a Ordem de Santo Agostinho, com a qual os franciscanos mantinham tensas relações, Fr. Maturino afirma:

Item, que ordena á mancebos idiotas nacidos acá y criados entre los pechos de las indias ni ajenos de codicia desordenada, y á estos tales, pone por sus curas de ánimas, los cuales hacen en los pueblos muchos agravios y males, como constará por las informaciones que algunas se han hecho contra ellos, las cuales están en la Real Audiencia de esta Nueva España y no se han llevado á debido efecto por causa del dicho Obispo [Vasco de Quiroga] (*apud* RICARD, 2004, p. 294)

Como consequência a esse contexto, nas últimas décadas do século XVI surgiu entre os nascidos na América um sentimento de “autoafirmación frente a los nacidos en España”, que partia de “un entrañable amor al lugar donde nacieron”. Isso justifica a rápida coesão que se estabeleceu entre os *criollos* e a consequente consciência do grupo “a defender sus intereses como tal” (RUBIAL GARCÍA, 1989, p. 71).

Naturalmente, durante a primeira década da atuação da Ordem de Santo Agostinho na Nova Espanha, as profissões *criollas* eram inexistentes. Contudo, graças ao fluxo migratório das famílias peninsulares que formavam família na Nova Espanha, já na década de 1540 (1541 para ser exato) ocorreram os primeiros casos de frades *criollos*: Fr. Gaspar de Zamora e Fr. Diego de Tolentino. Assim, até a década de 1550, os *criollos* ainda eram minoria, embora já existissem. As coisas começariam a mudar na década de sessenta (RANGEL CHÁVEZ, 2020, p. 61). É curiosa a alegoria usada por Roberto Jaramillo Escutia para explicar esse fenômeno:

[...] se puede afirmar que la Orden de San Agustín en la Nueva España fue peninsular en su infancia, década de los treinta. Fue española con vocaciones novohispanas, en su adolescencia y juventud, décadas de los cuarenta y cincuenta; y

en su madurez fue cada vez más criolla, a partir de los sesenta (JARAMILLO ESCUTIA, 2002, p. 115).

Nas primeiras décadas do século XVII na Nova Espanha, começava-se a consolidar a situação socioeconômica da oligarquia *criolla*, que se enriquecia e aumentava dia a dia, ao mesmo tempo que os seus interesses se chocavam com os dos funcionários peninsulares. O aparecimento de grupos desenraizados, como os *mestizos*, os indígenas plebeus e enriquecidos, os escravos negros, os *criollos* e os emigrantes espanhóis, quebrou o esquema tradicional que concebia a sociedade novo-hispana como formada por duas alas independentes e por separadas repúblicas, umas de espanhóis e outras de indígenas. Isso, aliado à estagnação da missão na zona da Mesoamérica, já então cristianizada, e às poucas perspectivas que existiam no norte, devastado pela guerra chichimeca, tornou necessária a procura de um novo significado religioso.

Diante deste contexto, endossa-se a chamada “idade de ouro” da evangelização americana, e que será o tema principal em praticamente todas as crônicas do clero regular durante o período vice-real, como a *Americana Thebaida*, escrita na primeira metade do século XVIII, quando o contexto evangelizador era já bastante diferente aos dos primeiros anos. Na *Americana Thebaida*, composta por um frade agostinho quase *criollos*, espanhol professo em um convento novo-hispano, observamos a recriação do paraíso eremítico na América, tema que está em sintonia não apenas com a retórica ascética da Ordem, mas também com os valores e personagem próprios do barroco hispano-americano.⁸

A esse paraíso, Escobar permite a entrada de frades *criollos*, supostos responsáveis pelo declínio moral das entidades civis e eclesiásticas. Ainda que timidamente, Escobar reconhece os méritos morais, culturais e missionários dos *criollos* no XXXI capítulo da *Americana Thebaida*, intitulado “De la fundación de nuestro convento de Santa María de Gracia de la ciudad de Valladolid, cabeza de la provincia de Mechoacán”. Nesse capítulo, Escobar (2009, t. 2, p. 37) lista alguns nomes célebres do passado da Província michoacana, entre os quais está o do “venerable padre y prior Fray Antonio de Salas, criollo de la ciudad de Zacateca”, sobre quem “En los fines de esta crónica escribiré su vida, por digna de perpetua memoria”; promessa não cumprida. Escobar (2009, t. 2, p. 39) faz referência ainda a Fr. Francisco Cantillana, “provincial dignísimo de esta provincia, criollo de la Puebla de los

⁸ Sobre os espanhóis, como Fr. Mathías de Escobar, que professavam em conventos novo-hispanos, León Alanís (1997, p. 253) afirma: “En general, muchos frailes, aunque nacidos en España, habían llegado a América desde pequeños y por lo tanto habían recibido toda su educación y formación religiosa en esta tierra. Así pues, podía considerárseles más criollos que a muchos de los nacidos en América; en cambio, muchos de éstos, a veces se mostraron más identificados con los gachupines que los propios españoles”.

Ángeles, la cual nos dio este ángel para lustre de este convento”, havendo sido “varón primitivo en la observancia, bastante materia dará y cuerpo a esta crónica, cuando escriba su prodigiosa vida. Gustoso se haila el convento de Cuitzeo con su venerable cadáver”.

As referências à observância religiosa (comumente negada) e à importância de certos frades *criollos* para a conformação da Província de Michoacán permanecem por mais algumas páginas, mostrando um cronista (espanhol de nascimento, mas professo na Nova Espanha; é importante ressaltar) disposto a reconhecer os méritos daquelas figuras que em outros textos não recebem a mesma justiça. Porque, como lembra Rubial García, as ordens mendicantes foram um dos poucos espaços nos quais os *criollos* dispunham de um espaço de atuação menos limitado:

Los únicos ámbitos en los que [...] pudieron ejercer su influencia en forma bastante amplia, fueron aquellos que tenían un campo de actuación restringido y un carácter representativo en sus orígenes: los cabildos y las órdenes mendicantes (RUBIAL GARCÍA, 1989, p. 19).

O suposto declínio moral e espiritual que os *criollos* levavam às comunidades, deve ser entendido em um contexto que a falta de empregos civis, o incremento do latifundismo e o regime de morgado (sistema de repartição de bens e direitos que beneficiava o primogênito das famílias) provocavam que uma grande quantidade de *criollos* seguissem a carreira eclesiástica sem nenhum tipo de vocação. Nesse processo, “la agustina fue la que tuvo el mayor número de criollos para fines del siglo XVI y principios del XVII” (RUBIAL GARCÍA, 1989, p. 66).

O fenômeno de *criollización* da Ordem de Santo Agostinho na Nova Espanha é explicado por Rubial García a partir de três dados: 1) o crescimento numérico de religiosos *criollos*; 2) a ocupação dos cargos diretivos por esse grupo graças ao seu crescimento; 3) a forte relação que unia os religiosos agostinhos com os principais personagens do âmbito sócio-econômico e burocrático do Vice-reino. Esses personagens são os *encomenderos*, os colonos, os latifundistas, os membros da Real Audiência e os *regidores*, etc, com os quais os frades guardavam não somente laços de amizade, mas muitas vezes de parentesco direto (RUBIAL GARCÍA, 1989, p. 68). Além disso, contribuiu de maneira acentuada ao fenômeno da *criollización* a gradual suspensão do envio de peninsulares aos conventos novo-hispanos e o seu redirecionamento às províncias filipinas (RUBIAL GARCÍA, 1990, p. 24).

Neste momento cabe refletir, com base em dados documentais, sobre o crescimento da Ordem na Nova Espanha e a grande entrada de elementos *criollos* na segunda metade do século XVI. Segundo Roberto Jaramillo Escutia (2002, p. 115), os 134 frades que

conseguiram chegar nas 16 missões da Península Ibérica durante o século XVI representariam “sólo una tercera parte, respecto a las profesiones ocurridas durante el mismo periodo en los distintos noviciados que existían, situados en los conventos de México, Puebla, Valladolid y Guadalajara”. Por outro lado, as ordenações nesse período totalizam 679, sem contar aquelas que não aparecem devido às lacunas nos livros de profissões. Porém, devemos reconhecer que nem todas essas profissões eram de *criollos*, embora estes tenham sido o setor que mais adquiriu o hábito agostinho. No século XVI, temos a presença nas fileiras agostinhas de 373 *criollos*, 278 peninsulares, 15 de outra nacionalidade e 13 que aparecem sem procedência.

A importância do elemento *criollo* nas ordens religiosas transcendeu o âmbito das suas próprias províncias. A Coroa muitas vezes nomeava *criollos* – muitos deles provenientes de ordens mendicantes – para cargos de destaque na hierarquia eclesiástica. Da Ordem de Santo Agostinho saíram, por exemplo, Fr. Pedro de Agurto, nomeado bispo de Cebú no final do século XVI; no início do século XVII, o Padre Baltasar de Covarrubias, foi nomeado bispo de Oaxaca, e de Michoacán em 1608; Fr. Agustín de Carvajal, nomeado bispo do Panamá em 1605, e de Huamanga, Peru, em 1612; Fr. Juan de Zapata y Sandoval, apresentado ao bispado de Chiapas em 1613 e ao da Guatemala em 1621; Fr. Diego de Contreras, nomeado arcebispo de Santo Domingo; Fr. Gonzalo de Salazar, bispo de Yucatán; e Fr. Gonzalo de Hermosillo, primeiro bispo de Durango (RANGEL CHÁVEZ, 2020, p. 63; RUBIAL GARCÍA, 1989, p. 68).

Em 1581, os *criollos*, firmando-se em uma consciência de grupo, detendo um alto potencial numérico e tendo o controle de bastantes *priorados* –que votavam nos capítulos provinciais–, conseguiram a eleição de um dos seus pela primeira vez: Fr. Antonio de Mendoza. A repentina morte do religioso pouco tempo depois da sua eleição não abalou o ânimo da classe, já que um frade pró-*criollismo*, ainda que peninsular, fora eleito para o cargo de Fr. Antonio. O escolhido foi Fr. Pedro Suárez de Escobar, peninsular professo no México, que orientou o seu provincialato no sentido de satisfazer os anseios dos frades *criollos*, ainda que isso lhe custasse a malquerença dos frades peninsulares. O cronista Grijalva, desde seu afã *criollista*, escreve a respeito:

[...] quiso Dios quitárnosle o porque las obligaciones del gobierno no le pusiesen en opinión, lo que con aclamación de todos había adquirido, o porque no lograsen los nacidos en esta tierra el fruto de sus diligencias, si lo acabásemos de entender, pues cada día lo experimentamos, que jamás logramos lo que con muchas diligencias pretendimos (GRIJALVA, 1624, p. 296).

A síntese de todos os problemas anteriormente expostos pode ser observada na Província agostinha do México, uma congregação plenamente *criolla* durante todo o século XVII. O suposto debilitamento moral dos *criollos* se refletia, por exemplo, nos meios empregados para conseguir a eleição para os cargos de poder da Ordem: “promovían disturbios, la compra de votos en las elecciones y la venta de los cargos priorales” (RUBIAL GARCÍA, 1990, p. 25). A centralização de poder no provincial, que entregava posto de confiança ao seus aliados e destituía e perseguia os opositores; a perda de poder que sofreram os priorados; não levar em consideração os conselhos e pareceres do Definitório; manipulação eleitoral e subornos em troca de favores; a este sistema de governo, totalmente fora da legalidade, nomearam os seus contemporâneos de “monarquia”; fato que deu título à obra *Una monarquía criolla* (1990), de Rubial García.

Com a instauração dessa “monarquia criolla” dentro da Ordem de Santo Agostinho, os peninsulares passaram a ser a minoria excluída dos postos de poder e das decisões importantes da congregação. Diante desse contexto, os espanhóis consideraram conveniente, para tentar reaver o espaço e o poder perdidos, a excisão da Província michoacana como independente da Província mexicana, e, para os que continuaram nesta, elaborou-se o “sistema de Alternativa”, que consistia na alternância legal, nos cargos da província, entre frades *criollos* e peninsulares.

3.3 A CRIAÇÃO DA PROVÍNCIA MICHUACANA E OS PROBLEMAS DA “ALTERNATIVA”

O grande crescimento que teve a Ordem de Santo Agostinho na Nova Espanha durante o século XVI gerou a necessidade de dividir a extensa Província novo-hispana em duas. Embora o primeiro decreto superior que ordenava essa divisão date de 1595-1596, desde anos antes já existia em alguns frades a disposição de separar-se da Província do *Santísimo Nombre de Jesús de México*.

A causa principal que motivou a divisão foi a centralização de poder por parte da congregação na Cidade do México, o que dificultava o controle e o governo de todos os conventos do território. Nessa altura, tornara-se impossível que um provincial, mesmo com a ajuda de um vicário, visitasse todos os conventos que estavam sob a sua jurisdição durante o triênio que durava o seu mandato. Além disso, o fato de que todas as decisões importante da Ordem tivessem de ser tomadas na capital do Vice-reino, onde residia o provincial e onde se celebravam os capítulos, criava grandes inconvenientes para os conventos mais afastados,

como os de Michoacán e os da Nova Galícia, que, por sua vez, possuíam ricos *priorados* que mantinham uma afinidade entre si (RUBIAL GARCÍA, 1989, p. 87). O cronista Basalenque relata:

Bastantes eran las dos causas y razones propuestas del aumento en cantidad y calidad para que todos los de la Provincia procurasen la división; mas lo cierto es, que la razón que más apretaba era la distancia que había de esta Provincia a la de México, por lo cual las ovejas no gozaban de la voz del Pastor ni las plantas de la vista de su sol, por cuya razón no crecía la Provincia ni se dilataba a todo aquello que pudiera, si el Prelado que es su sol, la estuviera alumbrando y se hallara presente todo el año, porque dentro de dos meses daba vuelta a la Provincia, y eso tan aprisa, que apenas vía los rostros de sus súbditos y a los más no conocía; y esta brevedad y presteza era forzosa, porque en la otra Provincia tenía también mucho qué hacer (BASALENQUE, 1963, p. 235).

As ordens religiosas, para facilitar o trabalho missionário —que exigia um conhecimento profundo das línguas e das realidades locais—, evitavam o deslocamento de religiosos de uma zona a outra, mas antes preferiam a troca de ministros e *priores* dentro de uma mesma área. Em Michoacán, por exemplo, o trabalho evangelizador se realizava principalmente com povos de língua tarasca, o que resultava em uma afinidade sócio-cultural extra e inter-conventual. Esse contexto favoreceu para que se gerasse um sentimento localista em alguns religiosos, e que se manifestava em um grande afeto pela zona e por sua gente, e em um desejo por autonomia religiosa com relação à Província agostinha mexicana.

Obviamente, essa divisão também tinha um plano de fundo político. A Província do *Santísimo Nombre de Jesús* tinha a maioria dos seus postos de poder ocupada por *criollos*, fazendo que os peninsulares se sentissem desfavorecidos dentro da Ordem. Muitos destes peninsulares residiam nos conventos de Michoacán e trabalharam muito a favor da separação. Não por acaso, quando a Província de San Nicolás se independizou, o seu primeiro provincial foi um peninsular.

Desde os últimos anos do século XVI, os religiosos que eram missionários nas áreas com grupos indígenas de idioma tarasco, vinham realizando trâmites para conquistar a independência da Província michoacana. Grijalva (1624, p. 362) afirma que o provincial peninsular Fr. Dionisio de Zárate (1593- 1596), sobrinho do bispo de Oaxaca, foi “el primero que dio oídos a ciertas pláticas que se movieron de la división de las dos provincias de México y Michoacán”. O fato é que o Padre Zárate não só aprovou a ideia, como também trabalhou para a sua realização.

Em 1596, chega à Nova Espanha um grupo de doze agostinhos com apenas um destino: Michoacán. Isso nos mostra que os agostinhos michoacanos já tinham, a essa altura,

uma ideia muito definida da inevitável separação da Província mexicana, e para isso, deveriam reforçar as suas fileiras com elementos provenientes da Espanha, já que possivelmente muitos religiosos *criollos* passariam ao conventos mexicanos uma vez consumada a separação, como de fato aconteceu.

Fr. Alonso de Quesada, que dirigia a expedição de 1596, portava uma patente datada em Roma a 24 de junho de 1596, a qual ordenava a divisão da Província agostinha da Nova Espanha. Esse documento não é mencionado pelos cronistas da Ordem, mas foi conhecido no Vice-reino. Rubial García (1989, p. 66) menciona que a carta foi apresentada no *Definitorio* de 1597, “pero las autoridades de la congregación apelaron” e não foi cumprida a ordem nela contida. Porém, para o *General* da Ordem, Fr. Securani, a divisão já era uma realidade, dado que em 1598 se nomeou Fr. Jerónimo de la Magdalena como procurador geral da Província de Michoacán, “con todas las facultades necesarias para tratar en todos los foros” (JARAMILLO ESCUTIA, 1991, p. 3).⁹

Em maio de 1598, através de uma nova patente do *General* da Ordem, Fr. Alejandro Senense, estabeleceu como responsável pela divisão das províncias o Fr. Luis Marín ou, na impossibilidade deste, ficava responsável Fr. Jenónimo Morante ou Fr. Francisco de Acosta; a nascente província incorporaria os conventos Ocuila, Malinalco e Capulhuac, que eram os mais ocidentais da Província do *Santísimo Nombre de Jesús*; eram nomeados *maestros* Fr. Juan Morillo e Fr. Diego de Villarrubia; e se proibía, sob pena de excomunhão que “alguno intente oponerse a tal división, incluidos el Provincial y sus Definidores” (*apud* JARAMILLO ESCUTIA, 1991, p. 4). A decisão foi apresentada ao *Definitorio* mexicano em 1599, mas foi novamente rejeitada e os frades opositores solicitaram ao Vice-rei o recolhimento do documento: era difícil aceitar que a administração dos ricos conventos que estavam perto das minas de Zacatecas e San Luis Potosí ficassem sob a responsabilidade de outra província.

Devemos esperar até 1601 para registrar a independência *de facto* e *de jure* da Província michoacana. Através de uma cédula real e uma patente do *General* dos agostinhos, declarou-se legal e imediata a divisão. Já em 1602, cada província celebrou capítulos

⁹ O autor que acabamos de citar, o historiador agostinho Fr. Roberto Jaramillo Escutia, foi um dos personagens que nos últimos tempos mais se dedicou a estudar e apresentar a história da Ordem de Santo Agostinho na América. Em 1991, publicou a sua tese de doutorado cujo título é *Los agustinos de Michoacán, 1602-1652. La difícil formación de una provincia*, na qual, como o próprio título já indica, analisa o dificultoso trajeto percorrido pela Província michoacana para alcançar a sua autonomia, e uma vez conquistada, para consolidar-se enquanto instituição religiosa. Essa tese dá conta de apresentar a rica história que tem como protagonista os agostinhos de Michoacán, assim como oferecer dados importantes sobre as fundações, os conventos e o governo provincial, descrevendo todos e cada um dos capítulos realizados na Província dentro dos limites temporais que a pesquisa abarca. A obra do Fr. Jaramillo Escutia se destaca, além disso, pela abundante informação de documentos que, sem dúvida, contribuíram para pesquisas posteriores, como esta que realizamos.

separadamente, quando foi eleito, a 22 de junho, no Convento de Ucareo, Fr. Pedro de Vera para o posto de provincial de Michoacán.

Embora a maior oposição ao desmembramento da Província tenha partido dos agostinhos do *Santísimo Nombre de Jesús*, após 1602 foram os conventos michoacanos que saíram mais prejudicados. No momento da excisão, conforme a origem, os frades se dividiram. Numerosos frades *criollos* passaram à Província do México, de maioria *criolla*, após a separação; enquanto a maioria peninsular, em menor número, se concentrou na nascente Província michoacana. Dois colégios de Michoacán tiveram que fechar devido ao baixo número de estudantes. Isso fica em evidência em uma carta Fr. Pedro de Vera:

[...] no obstante que en muchos destos conventos no están más de dos o tres religiosos sacerdotes, no es porque dellos no haya capacidad para muchos más, sino que de presente hay falta de religiosos en esta provincia, y por eso no hay más paño para que pueda haber los que fuera justo hubiese y solía haber cuando esta provincia y la mejicana estaban todas juntas; porque en su división, muchos de los religiosos se fueron a aquella provincia, por estar allí emparentados (VERA, 1965, t. XVII, p. 463).

Os religiosos do México se negaram a ajudar a província irmã a superar os primeiros problemas. Uma petição para fundar um colégio de San Nicolás na cidade do México foi negada pelos frades *criollos*, assim como outra petição para que se fundasse um convento na próspera cidade de Querétaro. Como se não bastasse a implicância dos religiosos mexicanos, realizou-se uma campanha epistolar ao Rei na intenção de que as duas províncias voltassem a ser unidas, uma vez que os mexicanos alegavam que a Província michoacana não tinha condições para atender o grande território que havia recebido (RUBIAL GARCÍA, 1989, p. 135)

No primeiro capítulo provincial de Michoacán, em 22 de junho de 1602, foi dado o direito de escolha aos frades, ou seja, se “daba licencia a todos los religiosos de ambas Provincias que tuviesen libertad de cuatro meses, de escoger Provincia, y que pasados todos los que se hallasen en la una o otra, quedasen hijos della” (BASALENQUE, 1963, p. 239). Dessa forma, após os quatro meses estabelecidos, a nova Província michoacana sofreu significativas perdas nas suas fileiras. Basalenque afirma que restaram cem frades, dos quais 75 eram sacerdotes e os demais, leigos ou estudantes, sem contar os noviços.

A escassez de religiosos foi notada de maneira acentuada nas casas de estudo geridas pelos agostinhos. Antes da divisão, em 1602, os seminários que mais se destacavam eram os de Tiripetío, Cuitzeo, Guadalajara e Yuririapúndaro; após a independência da Província michoacana, apenas restaram os dois últimos unicamente, com um pequeno número de

estudantes que não passava de vinte e cinco. O problema foi se agravando, pois em 1607, temos notícia de que Fr. Sebastián de Pedrosa, procurador de Michoacán na Espanha, solicitava constantemente duas dezenas de religiosos para sua Província (RUBIAL GARCÍA, 1989, p. 89).

Para evitar uma possível reunificação das províncias, já que os mexicanos acusavam que “en los pocos años de separación se han visto más cosas negativas que en los años de la unión, porque los naturales han quedado casi sin doctrina por la falta de ministros que sepan su lengua para que les administren los sacramentos” (*apud* JARAMILLO ESCUTIA, 1991, p. 11), os michoacanos começaram a acolher abertamente os frailes peninsulares que, às custas da Coroa, eram destinado às Filipinas e que por diversas razões, “a veces de fuerza mayor, como enfermedad, falta de embarcación, etc.”, ou por vontade própria, acabavam ficando na Nova Espanha.

Esses frades eram chamados comumente de “chinos”. Como não podiam, ou não queriam, dar continuidade à longa viagem à Ásia, “se establecían sólidamente en alguna de las provincias que sus respectivas Ordenes tenían” na Nova Espanha.¹⁰ No caso da Ordem de Santo Agostinho, o fenômeno dos “chinos” causou verdadeiros problemas, “pues la falta de personal le hizo aceptar frailes Chinos quienes, al hacer crisis el problema, ocupaban puestos claves, por lo que la institución tuvo que verse afectada radicalmente” (JARAMILLO ESCUTIA, 1991, p. 152). Diante da escassez de religiosos, não houve mais solução que a adotada pelo capítulo provincial de 1614, quando os “chinos” foram admitidos na Província de Michoacán:

Yten declaramos que todos los padres que llaman chinos, que son los padres Fr. Francisco de Toledo, Fr. Martín Delgado, Fray Esteban de Peralta, Fr. Pedro de Vitoria, Fr. Francisco de Santoyo, Fr. Juan de Araeta, Fr. Juan de Miranda, Fr. Antonio Navarrete, se reciben por hijos de la provincia por autoridad de todo este capítulo y por tales los declaramos y hacemos hábiles y capaces para todas las cosas que los demás hijos profesos en ella; y que si en otros tiempos atrás han venido otros religiosos a la dicha provincia de los que al presente están y hayan sido recibidos con este título de china, también los recibimos y declaramos por hijos della y a todos los incorporamos, y que si de hoy en adelante vinieren de nuevo otros religiosos no se puedan admitir si no fuere por el capítulo provincial, declarando que esta recepción no se entiende con los religiosos de la provincia mexicana porque no se

¹⁰ Cabe mencionar que “Esta situación afectó a todas las Ordenes Mendicantes, que teniendo fundaciones en las Filipinas pedían misioneros a su Majestad”, como afirma Jaramillo Escutia (1991, p. 100). Na Ordem de Santo Agostinho, alguns frades promoveram a expulsão dos “chinos”, mas na opinião do mesmo Jaramillo Escutia, essas diligências se referiam mais a disputas pessoais do que ao cumprimento fiel às ordens superiores. Em tais disputas, aparecem os nomes de um Fr. Diego del Águila, acusado de ser “chino”, ainda que alegasse o contrário, e que chegou ao posto de *provincial* de Michoacán, ainda que, de acordo com Rubial García (1989, p. 92), “No está muy claro cómo logró este religioso alcanzar el cargo supremo de la provincia”; e o de Fr. Pedro de Vera, que junto a outros religiosos, fizeram uma forte oposição à gestão de Fr. Diego, argumentando que ele, e os outros “chinos”, deveriam abandonar a Província.

extinga y acabe con la dicha provincia nuestra hermandad (*apud* RANGEL CHÁVEZ, 2020, p. 75).

Porém, a decisão tomada no Capítulo de 1614 sofreu dupla resistência: uma por parte das autoridades civis, que expediram documentos no sentido de obrigar os frades agostinhos a enviar “sin tardanza a todos esos religiosos destinados a Filipinas, pues cada vez se estaban quedando en mayor número”; outra, por parte do General da Ordem, que ameaçou com a excomunhão e suspensão de ofícios o frade que “detener o admitir en sus provincias a frailes que a expensas de la Corona iban destinados a las Islas Filipinas pues hacían gastar inútilmente el patrimonio Real”, e recomendava que tais frades “los debían prender y castigar como a fugitivos” (JARAMILLO ESCUTIA, 1991, p. 166).

Dessa forma, em 1618, a Província michoacana viu novamente as suas fileiras reduzidas, uma vez que definitivamente os “chinos” foram expulsos e tiveram, muitos contra a vontade, seguir para as províncias asiáticas. Sem os “chinos”, a Província de San Nicolás seguiu ainda sendo uma instituição predominantemente peninsular, mas que agora se via novamente desfalcada. Diante desse contexto, os poucos *criollos* da Província protestaram por mais espaço na instituição e exigiram o regime de *Alternativa*.

Como afirmamos anteriormente, de todos os conflitos ocorridos no século XVI nas Províncias agostinhas da Nova Espanha, aquele que mais perdurou na história da Ordem foi a disputa entre *criollos* e peninsulares. A pugna decorreu como consequência do processo de exclusão sofrido pelos *criollos* e das posteriores pretensões das duas diferentes facções pelos postos de poder da Ordem. Como um dos grupos se via abafado nesse processo, solicitou-se à Santa Sé que ao fim do mandato de três anos de um provincial peninsular, suceder-lhe-ia um provincial *criollo*, e assim seguiriam os triênios no sistema de alternância. Essa política se implementaria desde o cargo de provincial até os demais postos, como entre os *priores*, definidores, *visitadores* e demais cargos, que deveriam ser alternados entre “triênios *criollos*” e “triênios peninsulares”. Entre os agostinhos michoacanos, o sistema de “alternativa” teve sonoras repercussões.

Ainda que no princípio da Província michoacana os peninsulares eram mais numerosos do que os frades *criollos*, ocupando, dessa forma, os cargos de decisão, os *criollos*, desde a independência da Província em 1602, iam aumentando dia a dia. Entre 1602 e 1611, calcula-se que no convento de Valladolid, professaram 20 *criollos* por 11 peninsulares; em Guadalajara, cinco *criollos* e apenas um peninsular. Nas palavras de Jaramillo Escutia (1991, p. 122), as vocações peninsulares “brillaban por su ausencia”. Neste contexto, o movimento *criollo* ganhou força em Michoacán e os frades novo-hispanos começaram a protestar contra

as distribuições de cargos que até então se vinha fazendo. Como é lógico, o grupo tradicionalmente majoritário, que é o que detinha o poder, opôs-se enfaticamente contra compartilhar o governo da Província (JARAMILLO ESCUTIA, 1991, p. 187).

A primeira negociação feita pelos *criollos* da Província de Michoacán para instaurar o sistema de “alternativa” data de 1609. Nesse ano, o *General* Fr. Juan Bautista de Aste decretou a aplicação real do sistema; entretanto, a ordem foi suspensa logo após a publicação para ser submetida a consultas, que deram por bem a aplicação do sistema: “Por consiguiente la alternativa debía iniciarse al siguiente Capítulo Provincial [1611], eligiendo entre los criollos al provincial y definidores entre los españoles” (*apud* JARAMILLO ESCUTIA, 1991, p. 188). Porém, em 1610, o decreto foi novamente suspenso, mas não revogado, de modo que “Quedaban [...] libres para elegir provincial y definidores sin importar la nacionalidad, guardando únicamente las constituciones” (*apud* JARAMILLO ESCUTIA, 1991, p. 188).

É somente no Capítulo de 1614 quando as duas facções agostinhas parecem perceber os possíveis benefícios da instauração do sistema de “alternativa”. Por um lado, esse sistema favoreceria os *criollos*, que por habitarem em uma província de tradição peninsular, viam reduzidas as suas oportunidades dentro da Ordem; por outro, os peninsulares, que já não eram maioria numérica na Província, tinham que enfrentar o crescente número de religiosos e noviços *criollos*, o que faria que em determinado momento se tornassem eles próprios o grupo minoritário e silenciado. Dessa maneira, o Capítulo de 1614 estabelece, de maneira oficial:

Yten declaramos que habiendo consultado los medios más eficaces que puede haber para tener paz y conformidad entre los religiosos, para aumento de lo espiritual y temporal en nuestra provincia determinamos que se asiente en ella la Alternativa y se reciba, suplicando a nuestro padre Reverendísimo nos la conceda y introduzca para mayor servicio de Nuestro Señor, y que la dicha Alternativa se ha de entender entre los nacidos del mar Allá y del mar Acá y que se entienda desde la recepción de los novicios en la Religión, hasta los demás oficios mayores y menores partiéndose siempre entre ellos, y que el Provincialato se entienda siendo una vez de Castilla y otro de esta Tierra (*apud* JARAMILLO ESCUTIA, 1991, p. 88).

A “alternativa” como sistema de alternância de poder na Ordem de Santo Agostinho perdurou até 1829, ano em que os espanhóis foram expulsos do México independente.

A história da “alternativa” na Província de Michoacán é longa, enviesada e abundante de situações, datas e eventos, que mereceriam um estudo mais específico e pausado. Nossa intenção aqui é oferecer um breve panorama do tema, já que esse tópico nos serve para contextualizar nosso objeto de estudo, a *Americana Thebaida*, crônica da Província michoacana. O leitor interessado em informações mais detalhadas sobre a questão da

“alternativa” deve consultar a obra já citada do Fr. Roberto Jaramillo Escutia, *Los Agustinos de Michoacán* [...], que é o texto mais completo que há sobre o tema, dado o seu trabalho exaustivo a partir de arquivos e documentos, muitos deles inéditos.

4. A RELIGIOSIDADE BARROCA NA NOVA ESPANHA: O ESPETÁCULO DA CONTRARREFORMA

No fim do século XVI chegam à Nova Espanha os ecos do Concílio de Trento (1545-1563). Por ordem de Felipe II, os decretos do Concílio foram divulgados na Igreja colonial, que não demorou a pôr-se em sintonia com o restante do mundo católico. A religiosidade hispânica, que outrora se havia apresentado aberta ao humanismo europeu, transformou-se em bastião da Contrarreforma, mostrando uma excessiva obsessão por exemplos extremos de espiritualidade. Juntamente com Roma, mas não necessariamente em uníssono com ela, a Espanha seria proclamada como o inimigo ferrenho dos estados que aceitaram a confissão protestante. Os monarcas espanhóis ostentavam o título de “Reis Católicos” e tendiam a submeter a Coroa à Igreja, “lo que hizo que los intereses prácticos de la Corona fuesen sacrificados con frecuencia al espíritu de cruzada de la Contrarreforma” (GEORGE PAYNE, 1985, p. 64)

Na Nova Espanha, as forças eclesiásticas se dividiam entre sacerdotes seculares, “encargados de administrar los sacramentos y de evitar el retorno de los naturales al paganismo” (LEONARD, 2004, p. 75), e ordens religiosas: os franciscanos, os jesuítas, os dominicanos, os agostinhos, entre outras, que nem sempre mantinham uma atitude de paz entre si e também internamente. Esses conflitos podiam ser gerados por motivos variados: a disputa entre *criollos* e espanhóis dentro das ordens; por interesses contrários entre o clero e as ordens, como foi comum durante a era de Palafox; ou motivos mais corriqueiros, como a propriedade de paróquias.

É importante ressaltar novamente a crescente influência dos *criollos* na Igreja novo-hispana, embora no século XVII o clero seguisse preponderante com bispos nascidos e ordenados na Espanha. Paulatinamente, os *criollos* foram ocupando espaços na estrutura social do Vice-reino, o que os converteu em um grupo social capaz de exercer uma pressão importante.

Como afirma Alicia Mayer (2016, p. 36), baseando-se em Rubial García (1997), o *criollismo* desempenhou um papel essencial na defesa e promoção dos valores contrarreformistas. Os espanhóis nascidos na América foram legitimados pela religião católica, pela herança hispânica e pelo passado indígena. Principalmente de 1630 a 1730, incentivou-se uma religiosidade baseada no afeto à terra, nos traços locais, que se alimentava da espiritualidade jesuítica, e que necessitava de visões, fatos prodigiosos, relíquias e imagens

milagrosas. Dedicou-se a uma forma aberta de piedade e se procurou que a Santa Sé proclamasse santos providos da Nova Espanha.

O estabelecimento dos *criollos* como classe redefiniu os termos para a modelação de uma nova identidade protonacional, “donde el criollo es a la vez objeto y sujeto activo de los procesos de redefinición de identidades colectivas que se producen como respuesta a la modernidad racionalista” (MORAÑA, 1998, p. 28). Essa ocupação por parte dos *criollos* dos cargos de poder na Nova Espanha não se deu sem uma reação dos peninsulares. Em um documento de grande valor, o Vice-rei Mancera, que desempenhou as suas função na Nova Espanha entre 1664 e 1673, relata o conflito entre peninsulares e *criollos* ao seu sucessor, Pedro Nuño Colón de Portugal, duque de Veragua:

Queda insinuado en su lugar la poca unión que de ordinario corre entre los sugetos nacidos en las Indias y los que vienen de España. De esta inveterada costumbre, que ya pasa á ser naturaleza, no se libran el mas austero sayal ni el claustro mas retirado, porque en todas partes resuenan, quando no los ecos de la enemistad (que nunca deben suponerse entre personas que profesan virtud y religión), los de la desconformidad, pretendiendo los criollos, por la mayor parte, no ser inferiores á los de Europa, y desdeñando estos la igualdad, de que resultaba en lo antiguo contender ambas facciones sobre elegir cada una prelado de la suya, aplicando á este fin diversidad de medios que no todos serían quizás tan circunspectos y ordenados como conviniera, para cuya reforma se impetraron letras de Roma y cédulas Reales, disponiendo á común satisfacción que los cargos y puestos de las religiones se alternasen por trienios ó quadrienios, según lo establecido por sus institutos en las dos naciones, y con su observancia se disminuyeron, aunque no cesaron los inconvenientes principales. La orden seráfica de S. Francisco, como mas numerosa, se divide en tres clases, que son: la de los españoles; la de los criollos, en que se significan los hijos del reino en nacimiento y en hábito, y la de los mestizos, término con que se explican los que habiendo nacido en Europa tomaron el hábito en las Indias (MANCERA, 1867, p. 273).

Especificamente, a respeito dos conflitos entre *criollos* e peninsulares na Ordem de Santo Agostinho, o Vice-rei Mancera alerta:

La provincia de los Ermitaños de S. Agustin de México salió algunos años há de la obligación de este general precepto, por sentencia que pronunciaron ciertos jueces nombrados por su Santidad, declarando haber faltado religiosos de España, y con ellos materia en que se verificase la alternativa. Despues tuvo S. M. noticia de que los prelados por sus particulares intereses admitían en la religión solo los sugetos criollos, repeliendo los de Europa, de que fué servida de advertirme en real cédula de 28 de noviembre de 667, mandándome averiguar y reformar tan grave exceso; y habiendo hecho alguna diligencia en su ejecución, y reconocido no ser del todo incierto el aviso, y encargado al provincial cumpliese con su obligación, y prometiéndome que no solo recibiría los que llegasen á ofrecérsele, sino que buscaría y procuraría con particular solicitud sugetos de España, y hallándolos idóneos les daría el hábito, tengo escrúpulo de que no se ha cumplido esto como fuera justo, y que se pretexta la continuación del desorden con decir que faltan pretendientes de las cualidades requeridas por sus constituciones, á que no es fácil dejarse persuadir el discurso por infinitas causas; y así parece haberlo entendido S. M., resolviendo ahora há tres años que se restableciese la alternativa, ordenando que á este fin pasasen algunos religiosos de España que fueron recibidos é incorporados

en la provincia con demostraciones de afecto y agasajo; pero siendo la única pretensión de los recién venidos entrar desde luego á ejercer las prelacias y cargos preeminentes á que no se dió lugar por los antiguos y eméritos, recurrieron todos á la audiencia en justicia, donde hubo determinación poco grata al Consejo, de cuya última resolución traerá V. E. mas individual noticia (MANCERA, 1873, pp. 147-8)

O Vice-rei Mancera faz eco dos conflitos que comprometiam a Ordem de Santo Agostinho durante a sua gestão na Nova Espanha. Nessa Ordem, desenvolveu-se à margem da legalidade o que Rubial García (1990) denominou como “monarquia *criolla*”, expressão que se refere à predominância de *criollos* nos cargos diretivos da Província agostinha do *Santísimo Nombre de Jesús*, no México. Os “monarcas” dessa província colocaram em jogo todo tipo de ilicitude (eleições fraudulentas, suborno, simonia, venda de cargos, compra de favores, etc.) para reterem o poder e marginalizarem os frades peninsulares, que agora, em minoria, viam-se incapazes de reaver o domínio perdido. Esse problema culmina, como vimos anteriormente, com a separação da Província michoacana e o estabelecimento do sistema de “alternativas”.

A obra de Rubial García, *Una monarquía criolla: La provincia agustina de México en el siglo XVII* (1990), certamente seria um texto inscrito pela Inquisição na famosa lista de “livros proibidos”. Mais uma vez, surpreende e admira a capacidade de análise crítica que o professor Rubial García exerce ao interpretar os documentos do *Archivo de Indias* de Sevilla referentes à comunidade agostinha da Nova Espanha. O autor (1990, p. 13) explica que durante boa parte dos três séculos de existência da Nova Espanha, “La Provincia [criolla] del Santísimo nombre de Jesús de México vivía un profundo estado de relajación”. Diante do que tratamos no capítulo anterior, essa obra nos possibilita formular a hipótese de que, além dos conflitos concretos entre *criollos* e peninsulares, o surgimento da Província michoacana supostamente pode ser explicado pela inconformidade com as irregularidades observadas na Província mexicana.

No que se refere ao barroco, é praticamente impossível separar o contexto ideológico e político do contexto eclesiástico, já que nos referimos a uma época histórica em que na Espanha e na Nova Espanha a atividade política estava fortemente condicionada aos pressupostos católicos e “la orientación socio-psicológica del individuo y de la colectividad se hace especialmente desde el teatro y el púlpito cuya función social a veces se funde y confunde en fiestas religiosas” (OROZCO, 1982, p. 252) . Como argumenta Emilio Orozco:

No vamos a negar el poder de la ideología de la clase dominante monárquicoseñorial, en forma consciente e inconsciente, sobre la masa de la sociedad, que lleva consigo penetrar en la psicología de las distintas clases y, en consecuencia, en las manifestaciones de todo orden de literatura y arte; pero este

hecho no creemos pueda darse como exclusivo en esa época y, por tanto —aun produciéndose—, darlo como el determinante histórico esencial de la cultura del barroco (OROZCO, 1982. p. 254).

Como Werner Weisbach (1942) salientou já há muito tempo, a Contrarreforma se manifestou através do barroco. O código moral contrarreformista estava baseado na interdependência de valores de inspiração medieval: a pureza, a virgindade, a castidade, a honra, a fama e o afã de nobreza. Esses valores foram aplicados *sui generis* à realidade novo-hispana mediante uma política de organização de teor corporativo. Dessa forma, a depender do sexo, da posição na hierarquia social, da origem étnica e da ocupação exercida, havia ordens, confradias eclesiásticas e gremiais a serem ocupadas, de modo que

Estas microinstituciones se constituyeron en los núcleos de propagación de la fe, la cohesión y reintegración de la sociedad novohispana y tuvieron como complemento una política de regeneración de la familia que, además de controlar la reproducción, reestructuró las relaciones de parentesco sobre la base del matrimonio monogámico, la virginidad femenina, y la castidad. Para todo ello, se reactivaron la magia y los cultos marianos. El fervor guadalupano tuvo sus orígenes durante esta fase. En estrecha correspondencia con las organizaciones de tipo corporativo y con la imposibilidad de que se configurara una conciencia individual autónoma, los novohispanos aceptaron el autoritarismo inserto en el ideal cortesano y noble. Cronistas e informantes de ambos lados del Atlántico reiteradamente transfirieron los usos y valores de la monarquía y nobleza hispanas a la indiana y alabaron este modo de distribuir los poderes y los saberes (IZACA LONGORIA, 2015, p. 80).

Uma característica importante da espiritualidade barroca consiste no resgate ou na perpetuação de *performances* religiosas postas em cena no teatro das suas ações. De modo inevitável, vinculam-se as vivências religiosas a umas topografias precisas onde possam (re)adquirir sentido e continuidade.

No barroco, determinadas formas de praticar a espiritualidade modificam e recriam os domínios físicos onde são postas em ação, para assim consolidarem a sua proposta de afastamento da vida civil e questionarem, desde a sua performance, a cultura dominante estabelecida. Estamos nos referindo às práticas ascéticas. Como havia ocorrido na Antiguidade, a singular proposta de refundar um território, ou ao menos um domínio despojado dos signos seculares, é um constante objetivo da religiosidade barroca.

Esse lugar é o deserto, o *locus eremitarum* por excelência e que, ao menos quimERICAMENTE, retrocede a um improvável lugar da história humana, no seu sentido civilizador e cultural, onde a vida religiosa adquire uma tonalidade extrema, e onde podem atuar personagens provenientes da literatura antiga, que atravessam o espaço do Século de Ouro espanhol para logo encontrar o seu ocaso, tanto no imaginário como na realidade, no começo da era ilustrada.

Lembremos a relação estabelecida por Richard Valantasis (1995) entre as práticas ascéticas e o termo “performance”. Sem necessariamente estar pensando em um contexto histórico que possa ser definido como “barroco”, Valantasis realça o caráter contracultural da prática ascética, que pode ser entendido como um exercício em um meio social dominante, orientado a inaugurar outras subjetividades, diferentes relações sociais e um universo simbólico alternativo. Tudo isso poderia ser alcançado por meio de um conjunto rigoroso de *performances* intencionais. Consequentemente, um dos principais produtos do imperialismo contrarreformista são os símbolos referentes a essas *performances* extremas e espetacularizadas que requerem espaços também extremos onde possam dar exemplo de uma vida religiosa tensa e exigente.

Entendendo o barroco como uma época de crise (MARAVALL, 1998, p. 24), no sentido histórico, ontológico e axiológico, podemos compreender o porquê da prevalência do eremita enquanto personagem em diversos textos dos séculos XVII e XVIII. O ascetismo desses personagens, verdadeiros “trânsfugas da vida social” permite que seja proposta uma realidade alternativa, onde a fé e a ortodoxia estejam resguardadas dos conflitos seculares.

Na Nova Espanha, esse vai ser um tema recorrente, resultando obras que idealizam o deserto eremítico e os valores da prática ascética. Podemos citar estas obras: *Descripción histórica, y moral del yermo de San Miguel [...] en el Reyno de la Nueva España* (1689), de Christóval de Requena; a anônima *Fundación de este Santo Desierto de Nuestra Señora del Carmen de Nueva España, su traslación del primer sitio que hoy tiene. Sus maravillas, prenuncios y progresos hasta el año de 1734*; o “Livro cuatro” de Fray Agustín de la Madre de Dios, *Tesoro escondido [...]*; a *Americana Thebaida*, de Fr. Mathías de Escobar. Aos exemplos citados, podemos adicionar o da novela *El desierto prodigioso y el prodigio del desierto* (1650), escrita no Vice-reino de Nova Granada, por Pedro de Solís y Valenzuela. A novela, considerada o primeiro exemplo do gênero na América, narra a forte impressão mística que leva quatro rapazes a seguir a vida eremítica.

A “marginalidad eremítica” é o termo cunhado por Fernando de la Flor (2000, p. 31) para designar este “estar à margem” comum aos eremitas. Assim como aconteceu outrora, na Nova Espanha esses personagens marginalizados e questionadores foram reprimidos pela máquina clerical, ao mesmo tempo que eram promovidos enquanto símbolo de ortodoxia pela literatura barroca. Diferente do Terceiro Concílio Limense, que se limitou a regular o hábito dos eremitas para que não fossem confundidos com sacerdotes, o Concílio Mexicano de 1585 proibiu definitivamente de se levar uma vida religiosa que não estivesse regulamentada pelo clero secular ou por uma das ordens religiosas. O capítulo “De los regulares y de las monjas”

nas atas do concílio, reafirma a autoridade e o zelo que os bispos devem prestar às ordens de religiosos e religiosas, bem como a observância com as formas pouco ortodoxas de praticar a fé, como é o caso dos eremitas. No decreto XXI desse capítulo (*Decretum circa Eremitas*), afirmar-se:

Para evitar los muchos perjuicios que según acredita la experiencia suelen resultar, se decreta y prohíbe que en este arzobispado y provincia, se permitan ermitaños ó cualquiera otras personas, que usando un hábito extraordinario, observen un modo de vivir propio y diferente del que autorizan los institutos de alguna religión aprobada (VERA, 1893, p. 362).

Podemos concluir este capítulo pondo em notoriedade duas ideias tratadas na últimas páginas: primeiro, a performance ascética encontrou um cenário propício na espiritualidade barroca, pois esta, enquadrada no movimento contrarreformista, “profundiza en el vasto conjunto de prácticas que una larga historia pone a su disposición”, além de ampliar “extraordinariamente el repertorio de los lugares donde se exhibe o pone en pie el ‘teatro’ de sus acciones” (FLOR, 2002, p. 261). Segundo, a temática eremítica dá margem para questionarmos as convenções sócio-religiosas imperantes, e determinados autores novo-hispanos se apropriaram dessa temática para denunciar as irregularidades e propor realidades alternativas. Assim, o termo “eremítico” evocado pelos cronistas citados é, principalmente, um recurso retórico para a formulação de uma suposta “idade dourada” dos primeiros anos da evangelização, além de transmitir os valores que, no mais das vezes, encontravam-se ausentes das ordens religiosas às quais pertenciam.

5. AMERICANA THEBAIDA E A CRÔNICA PROVINCIAL DO SÉCULO XVIII

A literatura histórico-religiosa do século XVIII foi fortemente marcada, como no século anterior, pelo caráter corporativo que era próprio das províncias religiosas novo-hispanas. Esse gênero foi exercitado principalmente por autores que pertenciam ao clero regular e obedeciam a determinados propósitos, como o de servir de ferramenta publicitária e de coesão, isso é, servir de instrumento retórico para defender os méritos e privilégios das ordens, bem como serem textos edificantes para os noviços que ingressavam nas suas fileiras.

Porém, apesar de manter estreitas relações com a cronística dos séculos anteriores, como característica distintiva, as crônicas do Século das Luzes foram afetadas pelas novas correntes científicas que desde a Europa começavam a influenciar na narração e na explicação dos acontecimentos, assim como pela mudança de relação que se estava dando entre a Igreja e o Estado no Império Espanhol.

Muito mais que processos políticos, a secularização reflete uma religiosidade em constante mudança, e que afeta praticamente todos os atores sociais da Nova Espanha: o Vice-rei, os indígenas, o clero regular e secular, os *alcaldes mayores*, etc. Christoph Rosenmüller (2019, p. 31) argumenta que, ainda que o catolicismo barroco manteve sua predominância, uma religiosidade mais austera começou a ganhar terreno entre o clero a partir da segunda metade do século XVIII. Essa nova forma de praticar e entender a fé, baseando-se na individualização e na racionalidade econômica, resultou em um anseio de disciplina interna e um controle mais eficaz da moral.

No âmbito historiográfico, as mudanças advindas com o século XVIII interferiram de maneira substancial na concepção de historiografia e escrita. Desde o final do século XVII, o racionalismo filosófico proposto por Descartes começou a influir em praticamente qualquer área do conhecimento e pesquisa, no mundo católico e no protestante. O revisionismo cartesiano sugeria a necessidade de estabelecer a verdade dos acontecimentos, interpretar as suas causas e examinar as suas consequências. A historiografia religiosa e a hagiografia não ficaram de fora das novas propostas metodológicas. Um dos mais destacados pensadores da época, o francês Richard Simon, recebeu a reprovação dos círculos eclesiásticos ao aplicar esses métodos ao estudo dos Evangelhos e chegar a polêmicas conclusões através da hermenêutica e da gramática comparada, iniciando assim a exégesis bíblica moderna.

A postura de Richard Simon encontra antecedência em Jean Bolland, impulsor da chamada “sociedade bolandista”, que se dedicou no século XVII a analisar os documentos dos mártires e dos santos do cristianismo primitivo visando chegar a fontes de informação mais

confiáveis sobre os santos venerados pela Igreja. Essa tarefa resultou nos primeiros estudos críticos da hagiografia católica, já que propunha “la búsqueda sistemática de manuscritos, la clasificación de fuentes, la conversión del texto en documento, paso discreto de la verdad dogmática a una verdad histórica” (CERTEAU, 1985, p. 289).

A nova visão histórica do século XVIII se baseava na crítica das fontes e na distinção entre fontes diretas e indiretas. Entre aquelas, podemos citar a declaração de testemunhas oculares, documentos e outros vestígios materiais contemporâneos aos acontecimentos estudados, além de escritos de antigos cronistas que se haviam ocupado em (d)escrever os fatos presenciados. Nessa época, muitas obras historiográficas, além de serem simples coleta e reunião dos dados, passaram a apresentar conclusões após uma análise crítica das fontes diretas, isto é, procurou-se atribuir significado aos eventos estudados.

Podemos supor que um dos principais ataques do racionalismo se deu, sobretudo, contra a crença em prodígios e eventos sobrenaturais, elementos até então indispensáveis do barroco hispânico nas histórias das vidas dos santos e padres da Igreja. Para muitos pensadores do século XVIII, essas tradições da religiosidade barroca sem sustento histórico prejudicavam mais do que ajudavam, pois “su irracionalidad sólo servía para alimentar el escepticismo de los incrédulos” (ESCAMILLA GONZÁLEZ, 2000, p. 199).

Desde o começo do século XVIII é possível ouvir na Nova Espanha os ecos destas novas atitudes racionalistas, que por sua vez conviviam no Vice-reino com a tradicional e enraizada perspectiva retórica e escolástica, que seguia considerando que o mais importante da história não era sua veracidade, mas sua eficácia moralizadora. Podemos distinguir com certa precisão os escritores da primeira metade desse século que, embora influenciados pelas novas correntes metodológicas, ainda se mantinham fiéis às fórmulas retóricas barrocas. Nesse ambiente devemos entender a crônica *Americana Thebaida*, do agostinho Fr. Mathías de Escobar.

Tomemos como exemplo do processo de atualização que a cronística do século XVIII sofreu, o texto e a figura do franciscano Fr. Pablo de la Purísima Concepción Beaumont, um espanhol de ascendência francesa, que, em 1772, solicita filiação à Província de Michoacán após 17 anos de atuação no *Colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz* de Querétaro. Formando na Universidade de Paris, “Beaumont era, en verdad, un curioso franciscano, muy en consonancia con el inquieto espíritu ilustrado de su época” (RUBIAL e ESCANDÓN, 2011, p. 269). Fr. Beaumont combinou a atividade missionária, a pesquisa científica, o trabalho nas atividades administrativas da ordem, e, já no fim da sua ativa vida, dedicou os

seus últimos sete anos na redação da *Crónica de la Provincia de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*.

Assim como outros historiadores do século XVIII, Fr. Beaumont primava pela consulta das fontes diretas –quando existiam–, isso é, para escrever a história dos Seráficos em Michoacán, empreendeu uma longa jornada bibliográfica, partindo de manuscritos e das crônicas de autores que o precederam, como os textos de Fr. Isidro Félix de Espinosa e a crônica de Alonso de la Rea, além de ter consultado as relações redigidas a respeito dos indígenas das terras michoacanas, e de ter contado com os escritos do italiano Lorenzo Boturini¹¹, resguardados na Universidade do México. Uma vez reunidas as informações necessárias para a sua crônica, o franciscano escreve nas páginas iniciais: “El fondo de esta obra será en sustancia la que intentó el reverendo padre Espinosa, siendo justo darles vida a sus materiales, aunque con otro aliño y guiso de amenidades históricas” (BEAUMONT, 1932, t. 1, p. 9).

Fr. Pablo Beaumont, como autor ilustrado do século XVIII, foi incessante na procura de testemunhos que enriquecessem a sua crônica e que confirmassem (ou não) os seus antecessores, a quem procurou tratar criticamente, tentando resolver-lhes as contradições que cometiam nas suas fontes. É importante lembrar que a versão final da sua crônica reflete a posição de franciscano, que é o acatamento à tradição histórica cristã da Ordem, por isso afirma: “aunque los documentos difieren en fechas y en detalles, expresan los mismos hechos” (BEAUMONT, 1932, t. 1, p. 9).

Nas próximas páginas, propomos uma crítica à *Americana Thebaida*, de Fr. Mathías de Escobar, uma crônica e um autor localizados entre a exuberância barroca e a racionalidade iluminista. Essa característica é notada com precisão, por exemplo, nas reflexões astrológicas e astromânticas de Escobar, que não deixam de surpreender em uma época marcada pelos valores contrarreformistas da pureza da fé e do cuidado para não cair em heresias. Fr. Mathías (2009, t. 1, p. 82) calcula, baseando-se em doutores dos mais confiáveis, que no momento da criação do mundo, havia prevalecido na Nova Espanha o signo de Capricórnio com a influência de Vênus e do Sol. Dando a tudo isto um tom bastante erudito e científico, o agostinho segue oferecendo uma explicação astral para os acontecimentos históricos do Vice-reino: Hernán Cortés chega na conjunção de Saturno e Marte em Capricórnio; a

¹¹ Lorenzo Boturini Benaduci (1702-1749) foi um cronista, historiador e etnógrafo italiano que atuou na Nova Espanha entre os anos de 1736 e 1743, ficando conhecido pelo estudo e promoção do culto à Virgem de Guadalupe. Reuniu um importantíssimo acervo de documentos, entre os quais está o *Códice Ixtlilxóchitl*, atribuído ao texcocano Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. A biblioteca da Basílica de Nuestra Señora de Guadalupe recebe o seu nome atualmente.

epidemia de 1546, que segundo Escobar, matou mais de 800 mil indígenas, surge com os mesmos planetas em Sagitário, mas com uma inclinação de Capricórnio; em 1576, outra epidemia provoca a morte de dois milhões de indígenas "por los cuales efectos se conoce es este signo de Capricornio el que domina el reino" (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 83).

Certamente, os acontecimentos internos da sua Província seriam mais difíceis de explicar astralmente. No começo do século XVIII, os agostinhos novo-hispanos viviam a continuidade e o resultado das disputas e mudanças internas pelas quais a Ordem havia passado no século anterior. Os anos dourados da evangelização americana já estavam inscritos no passado e o fervor missionário dos primeiros anos havia abrandado. O resultado do idílico plano de uma cristandade indígena havia se mostrado insatisfatório, o que não impediu que novos projetos missionários se deslocassem para as Filipinas e para a Aridoamérica.

Determinados problemas que as ordens religiosas vinham enfrentando desde o século XVII perduravam: a disputa entre criollos e peninsulares, a pouca ortodoxia e observância das regras, a corrupção interna e extra-conventual praticadas por frades, bem como as discórdias com o episcopado, que chegaria ao extremo com a expulsão da Companhia de Jesus em 1767.

Nos diários da época, são comuns os relatos de desavenças entre os religiosos durante os capítulos provinciais, inclusive resultando em crimes dentro dos muros do convento. A proibição dos jogos de naipes e as críticas contra as saídas noturnas dos frades¹², a dedicação ao comércio e a posse de pecúlios privados por parte dos religiosos, servem para comprovar que as regras das diversas ordens não eram seguidas à risca.

Dessa época, temos o registo do capitão Jean de Monséur, que viajou à Nova Espanha entre 1707 e 1709 e fez severas críticas ao comportamento dos religiosos do Vice-reino, que viviam em "el lujo y la abundancia" e levavam uma vida "desenfrenada y licenciosa". Monséur observa que os bispos tinham muito pouca autoridade sobre os frades, e que

en todas las doctrinas los curas sacan con qué enriquecerse y con qué dar considerablemente a sus parientes y amigos, lo que hace que no haya nada más común en las Indias que ver a curas y frailes solicitando y pretendiendo estos beneficios con el máximo ardor, tanto ellos mismos como por medio de sus amigos y, sobre todo, con dinero contante. Se ve muy a menudo que los superiores de las religiones prefieren siempre a los que más dan, incluso para los puestos religiosos, lo

¹² Para um exemplo preciso a respeito de uma polêmica envolvendo um frade agostinho, cf. RUBIAL GARCÍA, A. Un caso criminal de oficio de la justicia eclesiástica. México: El Colegio de México, 2017. O caso narrado por Rubial se localiza precisamente no período de entre séculos, no ano de 1693, e tem como protagonistas uma freira concepcionista e um frade agostinho que conseguiram sair das "ciudadelas amuralladas" que eram então os conventos, e manter uma relação que resultou em uma criança. No livro citado, Rubial resgata os testemunhos reunidos no inquérito daqueles que estiveram implicados neste caso "criminoso".

que hace que no haya superior que no recoja considerables sumas (MONSÉGUR, 1994, p. 55).

Embora os velhos problemas dos séculos anteriores seguissem no cotidiano da Igreja novo-hispana, Rubial García e Escandón (2011, p. 272) ressaltam que uma nova disposição pesava sobre as ordens no Império: já não contavam com o forte apoio da monarquia espanhola como ocorria outrora. A religiosidade barroca amparada pelos Áustrias foi sendo revista com a chegada dos Bourbons ao trono espanhol. Os antigos argumentos messiânicos e evangelizadores foram sendo substituídos por uma ideologia secularizada que antepunha os interesses políticos aos religiosos, e que considerava que sobre a Igreja estava o Estado. A partir dessa política, conhecida como “regalismo”, tentou-se traçar limites aos antigos poderes e privilégios eclesiásticos.¹³

Em 1717, Felipe V reiterou as proibições feitas desde o século XVI sobre a obrigatoriedade de autorização real para a fundação de novos conventos, e em 1734 decretou que as comunidades religiosas novo-hispanas estavam proibidas de receber noviços por um período de dez anos. A partir da segunda metade do século, o controle sobre as ordens foi ficando mais rígido.

Em 1748, Fernando VI decide convocar uma *junta* com o propósito de tomar decisões importantes a respeito dos assuntos eclesiásticos americanos. Nesse conselho, participaram, entre outras figuras, José de Carvajal y Lancaster, presidente do *Consejo de Indias* e da *Junta de Comercio*; o jesuíta Francisco de Rávago, confessor do Rei e conselheiro de assuntos eclesiásticos; os arcebispos nomeados para o México e para Lima, Manuel Rubio y Salinas e Pedro Antonio Barroeta y Ángel, respectivamente, que participaram da junta antes de partirem a suas respectivas sedes episcopais (IZACA LONGORIA, 2015, p. 87).

A formação da *junta* se fez necessária em face das constantes reclamações que chegavam do outro lado do Atlântico, e que tinham como causantes um grupo preciso: o clero regular. O “lastimoso estado” em que se encontravam as ordens religiosas requeria uma solução enérgica por parte do Estado, ou pelo menos assim entendeu a situação Fernando VI e seu conselho de ministros. De modo especial, considerava-se preocupante a reticência dos regulares à autoridade dos bispos: “no hay autoridad que no disputen, potestad que no se

¹³ A respeito do “regalismo” hispano do século XVIII, Antonio Mestre e Pablo Pérez García afirmam: “resulta evidente la fuerza del regalismo español a lo largo del siglo XVIII. La corriente hispana, que venía desde los Reyes Católicos y los Austrias, con representantes intelectuales de gran importancia, se vio incrementada con la afluencia de nuevas ideas y planteamientos procedentes de Europa. El influjo galicano resulta evidente. Desde Bossuet a Febronio o Pereira, pasando por Van Espen, fue ésta una corriente impetuosa que, acompañada de un episcopalismo regalista, influyó poderosamente en la evolución del pensamiento y de la práctica política española” in MESTRE e PÉREZ GARCÍA. La cultura en el siglo XVIII español. In FERNÁNDEZ, L. G. *et al.*, ed. La cultura española en la Edad Moderna. Historia de España XV. Madrid: Istmo, 2004.

arroguen y jurisdicción que no se atribuyan”; e com o propósito de lembrar aos regulares a função que lhes cabia no ordenamento eclesiástico, comunicam a determinação: “hemos puesto toda nuestra atención en arrancar el cáncer que se ha apoderado de aquel cuerpo” (*apud* IZACA LONGORIA, 2015, p. 88).

Apenas pelos termos empregados, podemos ter uma noção da acumulação de notícias negativas na Corte Espanhola a respeito dos religiosos regulares, o que havia contribuído para que se constituísse a *junta* e se adotasse medidas drásticas. Havia um certo temor, porém, do qual tinham plena consciência os conselheiros: sabiam que os frades tinham ao seu lado “la indiscreta devoción o piedad de los pueblos” (IZACA LONGORIA, 2015, p. 88), porque desde o começo da evangelização americana não foi outro senão o clero secular que esteve em peso com os indígenas, o povo *llano* e as povoações mais afastadas dos grandes centros (RICARD, 2014, p. 121).

Como resultado do conselho, a Coroa decidiu reestruturar a Igreja indiana, estabelecer novas regras conventuais, mudar a forma de organização eclesiástica, restringir a atuação e o espaço do clero regular e favorecer o clero secular. Finalmente, depois de 250 anos de calorosas disputas, o episcopado novo-hispano conseguiu o domínio eclesiástico absoluto sobre o território. Dessa forma, o clero regular, *criollo* em essência, parte importante da engrenagem político-ideológica da Nova Espanha, foi reduzido aos seus conventos urbanos para melhor controle.

O argumento do monarca para as decisões tomadas era que não seria mais necessárias a atuação constante dos religiosos, como havia sido nos primeiros anos da evangelização, uma vez que a Igreja indiana já possuía “competente número de clérigos seculares de identidad y suficiencia”. A “grave carga” da vida ativa e missionária, argumentou o Rei, distraía os regulares da vida religiosa, fazendo-os incumprir no que se é esperado de um religioso, “aun los más ajustados a la observancia”. O Rei, por “personas fidedignas”, havia sido informado dos escândalos comuns à Igreja indiana (*apud* IZACA LONGORIA, 2015, p. 91).

O processo de secularização nas doutrinas agostinhas começou a ser posto em prática em 1750, com a transferência de Actopan para a mão secular. Os agostinhos fizeram anunciar que tanto espanhóis como indígenas se mostraram consternados pela saída da Ordem. No mesmo ano, foram contínuas as transferências: perderam seis doutrinas em 1750.

Em Capulhuac, zona central do atual Estado do México, a transferência do Convento de San Bartolomé Capulhuac apresentou várias complicações. Os agostinhos resistiram, afirmando que não podiam abandonar o convento sem a ordem do *provincial*. O fato desta

congregação ter perdido em 1750 doutrinas de elevada renda explica a relutância em desfazer-se de outro rentável convento.

Por volta de cem índios se uniram aos frades agostinhos para protestar contra a expulsão, e apresentaram uma rotunda negação à normativa que obrigava a entrega da doutrina aos seculares. Diante da situação, acudiram a Capulhuac um número considerável de eclesiásticos para frear o distúrbio. Os seculares e seus aliados entraram no convento e exigiram o total abandono do edifício por parte dos agostinhos. O prior Fr. Ignacio Fernández de Vela abriu as portas da igreja aos seculares, mas se negou a entregar as chaves e o acesso ao resto da edificação. As autoridades locais ameaçam prender todos os agostinhos na fortaleza de San Juan de Ulúa, em Veracruz. O conflito teve fim apenas quando chegou a mensagem do *provincial* mexicano ordenando a entrega do convento e o fim da resistência. Os agostinhos foram acusados pelo incidente, e considerados culpados pela “formal resistencia que han hecho, seduciendo a los indios para que se opusiesen a tan justa, y arreglada providencia” (*apud* ROSENMULLER, 2019, p. 38).

O incidente de Capulhuac nos mostra que as decisões de Fernando VI tiveram na Nova Espanha um desfecho esperado, reforçando mais uma vez a imagem que as ordens religiosas se esforçavam para ter: a de comunidades queridas pelo seu povo. Esse argumento contrastava com o discurso, muito mais generalizado no século XVIII, que atribuía ao clero regular novo-hispano os mais duvidosos costumes, tanto na América como na Espanha.

Em 1742, José del Campillo y Cossío publicou uma obra sobre gestão pública cujo título é *Lo que hay de más y de menos en España*. Neste escrito, o autor segue a ordem alfabética e anuncia para cada letra uma dicotomia: na seção “Hay de menos”, critica a falta de algo que considera importante para a Espanha; e em “Hay de más”, questiona o excesso de algo que considera prejudicial. Na letra F, é categórico: o que há em excesso na Espanha são os frades. Campillo y Cossío denuncia que, apesar de adotarem um discurso de “hombres retirados del siglo”, os frades se dão aos mais variados tipos de comércio, alguns deles ilícitos.

5. Contra las disposiciones divinas y humanas, según los cánones, Concilios y Decretos Pontificios informan y las leyes previenen, ejercitan cuasi todas las religiones unos nerviosos comercios con títulos inocentes, aunque en realidad injustos. Para lo que les importa, se llaman sus hijos hombres retirados del siglo, más para lo que igualmente les conviene están metidos en él formando el cuerpo de su comercio un giro tan dilatado por grande como monstruoso por ilícito. ¿Es otra cosa que esto mismo (bien que paliado con más honestos nombres al que debía darlo la avaricia) su gran tráfico de reses de pezuña hendida y de las que no lo son?, ¿es otra cosa sus fábricas de papel y contratos de cacao como tienen algunas? Y últimamente ¿influyen menos las públicas boticas, tabernas y tahonas que tienen

muchas, y algunas después de todo aquello su pedazo de hostería? Pues dígaselo que se quiera, esto es comercio mal tolerado del gobierno y peor fortalecido de las religiones (CAMPILLO Y COSSÍO, 2005, p. 80).

E oferece como solução a secularização das atividades das ordens religiosas:

8. Últimamente hay muchos frailes buenos y algunos santos, pero no pocos de más. Habiendo menos, tendrían no tantos gastos las religiones y por lo mismo no tanta necesidad de comerciar para comer, y más individuos el público y la Corona para beneficio y utilidad de ambos; pues habiendo menos frailes habría más seglares, y habiendo más de éstos habría más contribuyentes, cuyas pagas causarían menos tributo a otros y las grandes posesiones refundidas en las religiones cederían al Erario aquello con que hoy no contribuyen (CAMPILLO Y COSSÍO, 2005, p. 81).

As ordens também também eram alvo de gracejos e piadas, como ficou registrado na literatura de “raigambre popular” novo-hispana do século XVIII. Trápaga (2017, p. 355) chama a atenção para que em numerosos textos satíricos desse século, os frades são comumente associados ao diabo, por possuírem um comportamento leviano e imprudente, como observamos nestes versos:

*Al pasar por el puente
de San Francisco
el demonio de un fraile
me dio un pellizco*
(TRÁPAGA, 2017, p. 359).

O mesmo se observa neste *chuchumbé* da mesma época:

*En la esquina está parado
un fraile de la Merced,
con los hábitos alzados
enseñando el chuchumbé.*

*Que te pongas bien,
que te pongas mal,
el chuchumbé
te he de soplar*

*Esta vieja santularia
que va y viene a San Francisco,
toma el Padre, daca el Padre,
y es el padre de sus hijos.*

[...]

(BAUDOT et MÉNDEZ, 1987, p. 166).

Ou ainda, para finalizar os exemplos, nesta mojiganga dramática do século XVIII, que leva à cena três frades que tentam driblar o *prior* do convento para conseguirem tocar um instrumento musical:

Un [Fraile]
 Prosigan los instrumentos.
Los tres [Frailes]
 Si, vámonos alegrando.
Dos [Frailes]
 Hermanos, que viene el prior.
Todos
 Pues vámonos arrobando.
(Sale el prior)
Prior
 ¿Jesús, Jesús! ¡Qué perjuicio!
 Tentaciones son del malo,
 hermanos, en qué se entiende.
Un [Fraile]
 ¿No nos ve, padre, arrobados?
Dos [Frailes]
 Padre, aquellos instrumentos
 habían ya de estar quemados.
Prior
 Postrados la boca en terra
 pedir a Dios por los manos.
Los tres [Frailes]
 Pues, padre, si eso ha de ser.
 ya nos tiene aquí postrados.
Prior
 Llevarlo, en amor de Dios.
 puesto que es Dios nuestro amparo.
(Vase)
Un [Fraile]
 Prosiga, músico amigo,
 nuestro baile comenzado.
(Bailan)
Dos [Frailes]
 ¡Que vuelve! ¡Cuidado, amigos!
(sale el prior)
[Prior]
 El demonio me ha tentado
 hermanos y amigos míos.
 No vengo determinado,
 ya esto no tiene remedio
 démosle al cuerpo este rato
 que por divertirse un poco
 no ha de llevarnos el diablo.
 (VIVEROS, 1995, p. 35)

Com estes exemplos, podemos concluir que a falta de ortodoxia das ordens religiosas foi um tema literário apreciado no Império Espanhol no século XVIII. Nessa época, o Iluminismo já havia escolhido os seus valores, e os pressupostos contrarreformistas que seguiam guiando as ordens não tinham lugar nesse espaço ilustrado. Os textos de José del Campillo y Cossío pressagiam o tipo de política que seria empregada com relação às ordens anos mais tarde, e cujo objetivo era dismantelar essas congregações e suprimir os privilégios acumulados por elas durante os séculos.

No caso particular da Ordem de Santo Agostinho, o cisma que originou a Província de Michoacán e os eventos futuros que resultaram dessa separação, havia exposto a existência de facções internas na Ordem, além da “contradicción entre la riqueza de la orden, su poder económico y su actuación secular” (CASTRO GUTIÉRREZ, 1987, p. 156).

Em 1697, a província de San Nicolás Tolentino de Michoacán viveu uma das suas crises mais profundas. Para opor-se ao provincial Fr. Diego de Campos, um grupo opositor celebrou um capítulo cismático em Valladolid, atual Morelia, enquanto outro capítulo era realizado no Charo. Dos dois capítulos, saíram eleitos dois provinciais diferentes, o que gerou, nas palavras de Castro Gutiérrez (1987, p. 152), “la mayor crisis orgánica dentro de una orden en toda la historia colonial”.

Fr. Antonio Gutiérrez, chefe dos dissidentes, conseguiu a eleição de Fr. Juan de la Cueva; ao mesmo tempo, no Charo, foi eleito Fr. Nicolás Ruiz. Cada provincial eleito, por sua vez, nomeou *priores* para os conventos, de modo que houve duas autoridades simultâneas em cada unidade agostinha em Michoacán. O cisma foi resolvido pela intervenção real e papal, que arbitrou a favor do capítulo do Charo, o que gerou um surpreendente epílogo a esse evento, um final digno de figurar entre as maiores revoltas latino-americanas já ocorridas, no mesmo patamar de Canudos, no Brasil, e das revoltas mexicanas do começo do século XX.

O provincial destituído, Fr. Juan de la Cueva, inconformado, organizou um grupo de 200 homens negros e mulatos, escravizados e livres, e se dedicou a assaltar, saquear e incendiar os engenhos e as fazendas de propriedade da Província agostinha de Michoacán. Esse bando chegou a derrotar um esquadrão armado enviado pelos juízes de Pátzcuaro. Entre dezembro de 1701 e abril de 1702 esse singular personagem agiu com toda impunidade na zona de Tarepan-Tingambato, impondo a sua própria lei, até que foi vencido e detido pelo futuro juiz Miguel Velázquez de Lorea e remetido à Espanha, onde faleceu na prisão; os demais seguidores de Cueva “encontraron su fin en horcas improvisadas en los árboles” (CASTRO GUTIÉRREZ, 2012, p. 1177).

O século XVIII começa para os agostinhos em um contexto de crises, revoltas e criminalidade nunca experimentado em tal proporção. É notável como Fr. Mathías de Escobar evita tocar nas recentes polêmicas da Ordem, falando genericamente sobre os “dragones” e as “borrascas” que ameaçavam a estabilidade da Ordem (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 501). Castro Gutiérrez argumenta que o fim trágico e violento do movimento conduzido por Fr. Juan de la Cueva fez que houvesse uma diminuição da ação secular por parte dos agostinhos e um retorno a uma vida conventual mais estrita. Fr. Mathías de Escobar capta esse movimento interno da Ordem, citando a fundação de um convento no povoado de Tziritzicuaru, em 1706,

destinado apenas à contemplação: “En donde retirados del mundo, estar continuamente a las orillas de aquel río, llorando la muerte del soberano Adonis, o gimiendo al ver el mirto de la Cruz, crucificado al amor” (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 475).

Até o ano de 1706, o cronista da Província michoacana era o Fr. Jacinto de Avilés, que, segundo Fr. Escobar, estava por volta dos 80 anos ao assumir o cargo. Atualmente, a obra de Fr. Jacinto não está editada e não é de fácil acesso, mas podemos supor a estranheza do frade ancião ao ter de narrar (ou calar) os primeiros acontecimentos que a sua Província vivenciava no começo daquele século.

Por sua vez, Fr. Mathías omite ou suaviza os recentes distúrbios na sua província, pois “acabose el de seiscientos, con los quebrantos que hasta, hoy siente y sentirá la provincia. Comenzó [...] el siglo de oro, que tanto celebraron los antiguos”, e, omitindo os nomes do Fr. Cueva ou do Fr. Antonio Gutiérrez, diz que no começo do novo século “no se vio más señal de guerra, ni asomo de disturbio” (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 441). Em uma tentativa de chamar a Província à normalidade, servindo-se dos exemplos dos primeiros padres, Fr. Mathías de Escobar regide a sua *Americana Thebaida*.

Americana Thebaida é a maior e mais completa obra de Fr. Mathias de Escobar, que, como vimos, possui uma produção polifacética, possuindo uma produção que abrange diversos gêneros, como a crônica, o ensaio e o sermão. A obra citada não só confere notabilidade a seu autor, mas se destaca entre as crônicas agostinhas por ser a completa obra da historiografia michoacana do século XVIII.

A *Americana Thebaida* se baseia na visão de uma suposta “idade dourada” que os primeiros frades haviam forjado a partir do seu trabalho missionário no século XVI. Diferente de outras obras, o tema central aqui não é a evangelização, mas a recriação do paraíso eremítico na América. Como parte do ideário agostinho, frustrado em parte pelo trabalho missionário ao qual se haviam submetido, a vida mística no deserto se converteu em uma necessidade retórica para demonstrar que os frades seguiam com absoluto apego a ideia original de Santo Agostinho e de sua regra.

5.1 A CONTINUIDADE DA CRÔNICA PROVINCIAL

Os antigos utilizaram o termo palimpsesto (παλίμψηστον), que significa “escrito de novo”, para designar aquelas superfícies, geralmente o pergaminho, que haviam passado pelo processo de raspagem para apagar o texto presente nela, e a posterior transcrição de um novo texto sobre essa mesma superfície. Geralmente, o ato da raspagem se mostrava insuficiente,

de modo que ainda se podia notar o antigo texto. No palimpsesto estão presentes ao menos duas escritas diferentes: a *scriptio inferior*, a mais antiga, e a *scriptio superior*, a mais recente.

Ao tratar deste tema, é inevitável não lembrar de *Palimpsestos: La literatura en segundo grado* (1982), de Gérard Genette. Nessa obra, o autor aborda as relações hipertextuais que existem entre os textos. O palimpsesto é entendido metaforicamente como todo texto que deriva de outro texto, constituindo dessa forma outra literatura, resultado de imitação ou transformação realizadas no ato mesmo da criação literária. Assim sendo, pode-se argumentar que todo texto remete a outro texto, que dele deriva ou é derivado, estabelecendo um quadro de relações hipertextuais que Genette analisa em sua obra: “Entiendo por ello toda relación que une un texto B (que llamaré hipertexto) a un texto anterior A (al que llamaré hipotexto) en el que se injerta de una manera que no es la del comentario” (GENETTE, 1989, p. 14).

Um exemplo de hipertextualidade, de acordo com Genette (1989, p. 12), é a Eneida de Virgílio ou o Ulisses de Joyce, que funcionam como hipertextos da Odisseia de Homero, que desempenha o papel de hipotexto. Os textos se atualizam sem perder o seu sopro vital original, o que permite, por exemplo, que as semelhanças entre a Tróia do século XIII a.e.c. e a Dublin do início do século XX possam ser percebidas pelo leitor

Em um breve ensaio de *Otras inquisiciones* (1952), Jorge Luis Borges (1974, p. 261) oferece uma reflexão em torno do termo “precursor” na literatura. O texto tem como título *Kafka y sus precursores*. Nesse texto, Borges se propõe a purificar “de toda connotación y polémica o de rivalidad” o termo “precursor”. Seguindo a argumentação que anos mais tarde levaria à escrita do conto *Pierre Menard, autor del Quijote*, Borges oferece sutilmente a hipótese que em toda leitura literária há ao menos dois textos: o texto efetivamente redigido, aquele formado pelas letras; e um segundo texto imperceptível, invisível, superposto ao primeiro e de caráter virtual. Cabe ao leitor resgatar os precursores desse segundo texto, não acatando os termos “ruptura” e “originalidade”, outrora imperantes, como palavras de ordem. No caso de Kafka, seus precursores eram autores tão díspares como Zenón de Elea, Han Yu e León Bloy. “Cada escritor crea a sus precursores”, concluía Borges.

Também é válido tecer algumas considerações a respeito do emprego desses dois conceitos por parte dos poetas e escritores novo-hispanos. A imitação, tão cara à literatura clássica, pode ser compreendida como o principal processo de composição literária existente até as concepções românticas de arte. Tanto na Europa como na América, os autores, ao comporem suas obras, enquadravam-nas numa tradição literária que recua até os tempos mais arcaicos da tradição greco-latina. Na poesia épica, por exemplo, todo autor que escrevesse

poemas desse gênero desde logo situaria sua obra no âmbito dessa tradição, quase invariavelmente fazendo alusões, mesmo que implícitas, aos poemas homéricos ou à Eneida de Virgílio. Da mesma forma, foram-se instaurando parâmetros para os mais diversos gêneros, entre eles, o da crônica provincial, um gênero eminentemente religioso que guarda estreitos laços com a comunidade onde é produzido.

No caso novo-hispano, com a evangelização, as crônicas provinciais sofrem um forte processo de atualização. A evangelização produziu uma forma especial de elaboração da memória das comunidades religiosas, que, por outro lado, não era exclusiva delas, pois a compartilhavam com os demais estamentos eclesiásticos.

A participação no processo evangelizador na Nova Espanha, para os agostinhos e membros de outras ordens mendicantes, significaram um acontecimento carregado de grande significado apostólico, que desde o século XVI orientou a escrita dessas crônicas. A redação de tais obras era confiada a algum membro da província designado para esse fim pelo Capítulo Provincial. Cabia a esse frade reunir as informações necessárias e escrever uma crônica na qual dessem conta do passado e do porvir da sua província, onde a evangelização era o tema mais importante, embora fossem incluídas outras questões relativas “al apoyo dado al establecimiento y desarrollo de la Iglesia novohispana con la enseñanza en distintos niveles, el ejercicio de la caridad, el buen ejemplo y las oraciones” (CAMELO, 1996, p. 168).

Quando o leitor contemporâneo lê as crônicas provinciais novo-hispanas, percebe logo que os capítulos não são longos e que demandam pouco tempo de leitura, podendo ser lidos em 20 a 30 minutos. Não por coincidência, percebemos a recorrência dessa regra composicional, pois, como lembra Romero Galván (2007, p. 59), esse era justo o tempo que os frades dedicavam às refeições no convento.

Es por eso que difícilmente nos equivocáramos si pensamos que estas obras eran escritas para leerse calladamente en la soledad de la celda o, en voz alta durante las comidas en el refectorio. Según sabemos, las lecturas que allí se hacían eran seleccionadas entre las de corte edificante, con preferencia por las obras hagiográficas, a las que podríamos agregar las vidas ejemplares de frailes contenidas en las crónicas provinciales. Todas las lecturas que allí se escuchaban tenían como finalidad acercar el espíritu de los oyentes a los más puros ideales de santidad y seguimiento de la regla (ROMERO GALVÁN, 2007, p. 59)

Nestas crônicas era necessário explicar como a província se tinha espalhado pelo território da Nova Espanha, fazendo referência às fundações conventuais tal como foram realizadas. Tais fundações foram um elemento de primeira linha para conhecer como se

desenvolveram as atividades missionárias realizadas pelos frades das províncias. Da mesma forma, nestas crônicas havia a ocasião de descrever cidades e regiões, destacando as suas características mais marcantes: os benefícios do local onde foi fundada, a nobreza dos seus edifícios, a beleza dos seus templos e conventos, o carácter dos seus habitantes, em suma, tudo que pudesse impressionar o leitor.

O projeto que resultou na *Americana Thebaida* diz respeito à continuidade, revisão e atualização da crônica agostinha michoacana. Assim como os demais membros da Ordem de Santo Agostinho (*provinciais, priores, etc.*), o cronista da Ordem é eleito e desempenhava suas funções durante um mandato. O próprio Fr. Mathias de Escobar foi eleito para o cargo no capítulo de 1729 e o desempenhou pelo menos até o ano de 1743.

Atualmente, o cargo de cronista continua vigente na Província michoacana, sendo o ocupante desse posto nomeado para um mandato de quatro anos, que pode ser renovado a quantidade de vezes que convier para a redação da crônica. Hoje, a atividade do cronista está consignada à *Curia Provincial*, órgão que pode julgar pertinente a publicação do texto redatado.

Nas últimas décadas, o cronista que mais se destacou no exercício da função e maior influência vem exercendo, foi o Fr. Nicolás P. Navarrete (1905-1973), cuja obra se intitula *Historia de la Provincia Agustiniana de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, tendo sido publicada em dois tomos no ano de 2001 pela editora Porrúa.

Uma comparação rápida entre a obra de Fr. Navarrete com a de seus predecessores nos permite visualizar algumas semelhanças que se mantêm, apesar do tempo. Salvo disposição em contrário, a função básica do cronista é redigir os acontecimentos internos da Província durante o seu mandato. Não é raro, porém, que o cronista se proponha a abarcar toda a história da presença agostinha em Michoacán ou na Nova Espanha, tal como fizeram Basalénque, Escobar e Navarrete. No resultado dessa tarefa, aparece a segunda semelhança dos três cronistas: o texto de cronistas anteriores são trazidos à redação da crônica, e são sopesados, avaliados e utilizados. Basalénque se serve muito criticamente da crônica de Grijalva; Escobar, do texto de Grijalva Basalénque; e Navarrete, de todos os anteriores, e como eles, caindo por vezes em contradições.

Três foram os antecessores ou precursores de Fr. Mathías, em ordem cronológica: Fr. Juan de la Puente, Fr. Diego de Basalénque e Fr. Jacinto de Avilés. Felipe Castro Gutiérrez confirma que, como era esperado, o agostinho redigiu sua obra partindo dos cronistas anteriores, chegando inclusive a copiar páginas inteiras das crônicas antigas. Robert Richard

(p. 57), por sua vez, afirma que em determinados momentos Fr. Mathías de Escobar copia Basalenque “casi de manera servil”.

Sobre isso é necessário fazer uma reflexão. O cronista de uma ordem religiosa era o porta-voz de uma memória coletiva, que foi sendo construída através de gerações. Ao sentar-se para redigir a sua crônica, o frade cronista tinha às suas costas as sombras dos destacados e veneráveis antecessores. Neste sentido,

[...] las sospechas de plagio resultan anacrónica proyección de criterios contemporáneos a una realidad que se guiaba por otros principios, máxime cuando Escobar hace un explícito reconocimiento y cuidadosa mención de sus fuentes, con una muy moderna honestidad intelectual (CASTRO GUTIÉRREZ, 2012, p. 1174).

Embora adote essa “escrita compartilhada”, Escobar pretendeu dar seu próprio matiz à crônica. É certo que copia capítulos quase completos de crônicas anteriores, mas oferece informações inéditas. Escobar atualiza a informações sobre a vida dos religiosos e fundações de conventos referente à segunda metade do século XVII e primeira do XVIII; adiciona um valiosíssimo capítulo sobre escritores da sua Província; por vezes, podemos encontrar comentários etnográficos que raramente aparecem em outras crônicas. Apenas na *Americana Thebaida* encontramos referências a determinados assuntos, como a tensão entre os agostinhos e os seus fiéis, motivada por incidentes idolátricos quando Escobar era *prior* do Charo; o pesquisador que se dedica ao tema dificilmente encontrará em outra crônica referências aos indígenas tão precisas e ausentes de qualquer generalização. Como se entende do seguinte fragmento, Escobar reconhece que quis dar um tom próprio à crônica da Província, mas sem esquecer os seus antecessores:

[...] bien pudiera haber hecho lo que los otros escritores, haber proseguido adonde dejaron sus historias, no lo hice, porque no se viera de todas las historias una estatua de Nabuco, la cabeza de oro, los pechos de plata, los muslos de cobre y los pies de hierro y barro; oro lino considero la historia de nuestro padre maestro Basalenque; de plata juzgo la del padre maestro Puente; de cobre la del anciano padre Avilés y la mía hierros y tierra (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 75).

Fr. Mathías de Escobar, além do material deixado pelos seus predecessores, contava com escassas fontes para formar a *Americana Thebaida*. Em determinado momento, o religioso nos sugere que coletava informações mediante conversas e consultas como os frades mais antigos: “[...] y después a otros religiosos ancianos de la provincia, gustando mucho de oírles referir antigüedades, todo lo cual conservaba en mi corazón” (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 49). Além disso, como lembra o proêmio da *Americana Thebaida*, assim como o “seu santo”

São Matias não presenciou a vida e os milagres de Jesus Cristo, sendo escolhido apóstolo após a crucificação e tendo sido informado pelos demais do que ocorrera nos últimos anos, assim Fr. Mathías de Escobar, outro Mathías, não esteve presente nos momentos decisivos da sua Província, estando a par graças às informações dos seus predecessores (ESCOBAR, 2009, t. 1, 48).

No me hallé, Madre mía, en tus primeras glorias. No vi en tu lucido Tabor a aquellos venerables padres primitivos, primeros legisladores de esta Thebaida, dando como Moisés leyes, y como Elías celosos, haciéndola observar. Moyses et Elías cum eo loquentes. Es verdad, que nada de esto vi, como no lo vio mi glorioso apóstol San Mathías, pero así como mi santo se valió para escribir de lo que le dijeron San Pedro, San Juan y Santiago, así yo me aproveché de lo que en sus escritos me dijeron, que vieron en el Tabor, los tres cronistas, Pedro o Jacinto, Juan, y Diego. Mucho dijo de lo que vio en el monte o Thebaida mechoacana, como testigo de vista el padre maestro Fray Juan de la Puente. Mas refirió, como que vio más, nuestro venerable padre maestro Fray Diego Basalenque hasta el año de mil seiscientos cuarenta y ocho: no dijo más, no porque no hubiera qué decir, sí por los motivos que se dirán en su maravillosa vida; y a no ser tan humilde el venerable padre Basalenque, me persuadiera, que el no haber acabado la crónica, fue hacer, lo que Virgilio, que de industria dejó informes algunos versos, conociendo, no había de haber quien los acabase. Adonde dejó, prosiguió el anciano padre Avilés, quien alcanzó así al padre maestro Puente, como al padre maestro Basalenque, prosiguió la crónica; hasta el año de mil setescientos y nueve y cuando intentaba darle la última mano para la imprenta, le arrebató la parca de las manos la pluma [...] (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 49).

Além dos cronistas da sua Província, Fr. Mathías de Escobar guarda estreitas relações com o cronista da Província mexicana Fr. Grijalva, principalmente no que se refere à temática eremítica e à visão idealizada da primeira evangelização. A crônica de Grijalva, por sua vez, é uma cadeia de trabalhos que não começa com Fr. Alonso de Buiza, primeiro cronista da Província mexicana, mas que abarca as memórias escritas por ilustres agostinhos, como Fr. Alonso de la Veracruz, Fr. Juan de Salamanca, Fr. Agustín de la Coruña e outros, assim como a rica documentação do arquivo do convento principal do México, que hoje já não existe (RUBIAL GARCÍA, 2012, p. 1145).

Sabemos que Fr. Mathías foi contemporâneo de Fr. Jacinto de Avilés, seu antecessor no cargo, e com ele manteve uma proximidade. De modo que, ainda hoje, a *Americana Thebaida* é a obra que mais apresenta informações sobre Fr. Jacinto, escritor do qual não dispomos de mais dados, além do que nos informa que era natural de Michoacán e cumpriu seu encargo de cronista. Uma grande diferença, porém, o distingue do seu sucessor, Fr. Mathías: enquanto o Fr. Avilés limitou-se a dar continuidade aos escritos deixados por Fr. Basalenque, seu antecessor, Fr. Mathías propôs recomeçar a escrita da crônica da Província agostinha de Michoacán desde o começo. No 17º capítulo da sua obra, ao tratar “de todos los

escritores que ha habido de esta provincia de Mechoacán”, Fr. Mathías nos oferece precisas informações sobre Fr. Avilé e o projeto que tinha para a *Americana Thebaida*:

Aquí se me ofrece poner al anciano padre Fr. Jacinto de Avilés, cronista insigne de esta provincia desde 1643 hasta 1706, definidor y presidente de ella y muchas y repetidas veces prior; escribió la crónica de esta dicha provincia desde donde dejó N.V.P. Mro. Basalenque, hasta el capítulo en que salió electo nuestro padre lector Fr. Agustín Muñiz. Seis cuadernos hallé de este padre, agradecida le debe estar la provincia, pues en la cansada edad de casi ochenta años tomó como cisne cano la pluma para cantar las glorias de su madre; emprendió una difícil obra intentando añadirle más cuerpo a la obra de nuestro Basalenque; no es fácil poder añadir o acabarle versos a Maron, la clava de Hércules sólo Alcides la maneja, el rayó sólo Júpiter lo tiene en las manos; sólo Basalenque podía proseguir, acabar y manejar sus obras no otro alguno; quitole la muerte en Charo de las manos la pluma y púsola la obediencia en las mías para que en el mismo convento prosiguiese la crónica y tomé por bien empezarla, por ser imposible proseguirla, pues junto a aquellas telas finas, habían de conocerse mis infructíferas ramas en los fructíferos troncos de los antecedentes sapientísimos cronistas de esta provincia (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 328).

Qual verdadeiro motivo teria levado Fr. Mathías de Escobar a reescrever a crônica provincial? Teria sido levado o agostinho por um simples afã de destaque pessoal, ou podemos entender sua atitude como uma tentativa de redirecionar a crônica agostinha na direção de finalidades que julgava necessárias à Província michoacana? Em que medida a *Americana Thebaida* se insere como sucessora das crônicas michoacanas anteriores? A respeito de Escobar (2009, t. 1, p. 140) é bastante hermética: “planté de nuevo el árbol, por no ser acertado el ingertar más infructíferas ramas en los fructíferos troncos de los antecedentes sapientísimos cronistas de la Provincia”.

Fr. Mathías de Escobar intercala a temática eremítica com o sentido crítico e histórico que herda de Basalenque. A crônica introduz um panorama geográfico e histórico, e continua com a fundação de cada convento da Província michoacana, o que permite a Escobar falar dos fundadores desses lugares. Além disso, Escobar intercala capítulos sobre os agostinhos michoacanos que foram (ou se recusaram a ser) bispos, sobre escritores e cronistas (incluindo ele próprio), e pega de Basalenque uma extensa digressão sobre os mártires agostinhos novo-hispanos que encontram o martírio no Japão.

Porém, de modo geral, as crônicas agostinhas compartilham entre si, e com toda a literatura cristã ocidental uma cosmovisão comum: o ser humano, o mundo e a história têm apenas um sentido graças à providência divina que tudo rege, devendo o homem empreender uma procura messiânica da salvação por Cristo.¹⁴ Essas metas soteriológicas não são fáceis de

¹⁴ A perspectiva providencial da obra missionária no Novo Mundo, segundo a qual a evangelização foi um ato ditado pelo próprio Deus, é um pensamento presente desde os primeiros anos da Conquista, como se pode observar nos escritos de Cristóvão Colombo, Bartolomé de las Casas e Fernando de Alva Ixtlilxóchitl.

alcançar, porque há um grande obstáculo que impede a conversão e dificulta a vida religiosa cristã: o demônio, invejoso da glória que o ser humano pode alcançar. No decorrer da história, um evento significaria um dos maiores desafios dados à cristandade: a conquista e evangelização da América, de onde deveria ser varrido todo vestígio de “idolatria”.

Com essa visão, os agostinhos do século XVIII leem as crônicas da Ordem dos séculos anteriores. Na sua perspectiva, os primeiros anos da evangelização americana foram uma época dourada, repleta de façanhas e demonstrações místicas, protagonizada pelos missionários zelosos da fé e fundadores da cristandade indiana, reflexo fiel da igreja primitiva. A religiosidade e a literatura barrocas logo se ocupariam em transformar esses primeiros evangelizadores em “santos, héroes culturales, guerreros místicos que enarbolan sus cruces cual espadas contra Satanás, monstruos de sabiduría teológica y de ascetismo dignos del cristianismo primitivo” (RUBIAL GARCÍA, 2012, p. 1142).

Para além da narração histórica dos acontecimentos provinciais, as crônicas agostinhas nos inserem em um mundo maravilhoso de milagres e acontecimentos sobrenaturais, onde as leis da física e os poderes demoníacos são controlados com salmos e orações, onde um taumaturgo, uma imagem, uma relíquia ou até mesmo um chapéu realizam façanhas surpreendentes. Por terem um caráter hagiográfico, as crônicas, obedecendo a modelos pré-estabelecidos, narram não apenas uma história humana, mas dão testemunho da realização do plano divino na Terra. Como afirma Fernando de la Flor:

El barroco hispano puede ser leído así como el momento exclusivo, y también excesivo, en que determinadas doctrinas teológico-políticas, que empiezan a ser derrotadas por el racionalismo europeo, son utilizadas dentro de un complejo sistema retórico-poético con el objeto de elaborar obras de arte casi “cultural”: representaciones que muevan el corazón de una pluralidad de pueblos, cuyo imaginario se desea pensar que es uno (FLOR, 2021, p. 28).

Na *Americana Thebaida*, esse plano divino é apresentado na conduta e na *performance* de personagens que em nada se assemelham às figuras conflituosas da Província no século XVIII, mas que servem para instaurar o que Fernando de la Flor (2002, p. 232) chama de “modelo venerable”, porque, uma obra como a *Americana Thebaida*

comunica una representación del mundo al modo alegorista, «sereno», en cuanto auténtica *scriptura Dei*, donde el hombre pueda aprender a leer por transposición y alegoría los *metagrafos* divinos; y ello para aprender lo que le conviene saber en el orden del gobierno moral de sí mismo y de la sociedad (FLOR, 2002, p. 233).

Nestas crônicas, entre as quais está a *Americana Thebaida*, temos a vida daqueles frades que viveram e trabalharam na Província e se distinguiram, quer pela sua virtude, quer por terem desenvolvido alguma atividade digna de elogio. São, segundo os autores, vidas verdadeiramente exemplares que mostram até que ponto a Província foi capaz de gerar filhos que souberam alcançar graus de virtude, por vezes próximos da santidade, ou que ocuparam funções cuja relevância para a sua comunidade e para a Província foi inquestionável. A vida destes frades foi considerada um autêntico modelo que constituía uma distinção divina para a província, como prova de que nestas terras era possível uma vida virtuosa e o desempenho de tarefas dignas de serem lembradas.

O ascetismo é posto à disposição de um discurso moralizador que resgata o exemplo dos padres fundadores para dar testemunho de uma suposta ortodoxia perdida: Fr. Mathías de Escobar compartilha essa temática com praticamente todos os cronistas que o precederam. Para Grijalva, os padres fundadores tinham ao menos três vidas, que se entrecruzavam: uma invisível, uma visível e uma sobrenatural.

A primeira vida, a invisível, vem à tona quando estes “ermitaños de San Agustín” precisam combater o próprio demônio. Grijalva, por exemplo, lança mão de todas as possibilidades teatrais na sua narração para descrever os combates demoníacos que travaram os fundadores da Tebaida novo-hispana: Fr. Martín de la Coruña constrói uma grande pira, e atira nela um ídolo pré-hispânico, as oferendas do deus, e manda talar o monte onde acontecia esse “rito demoníaco”, “porque sabía que el Demonio huye de la luz” (GRIJALVA, 1624, p. 42). Outras vezes, essas situações agonísticas incluíam diálogo: Fr. Antonio de Roa, por exemplo, conversa com o ídolo-demônio Mola, que confessa seus enganos e condena a idolatria, como se estivesse representando em um auto sacramental (RUBIAL GARCÍA, 1992, p. 73). Por caminhos análogos, envereda o Fr. Mathías de Escobar, que em uma mistura surpreendente com os deuses do Panteão helênico, descreve o seguinte ritual de sacrifício dos taracos, povo originário de Michoacán, a quem Escobar conheceu já cristianizados:

El obsequio mayor que a sus falsos dioses hacían, era ofrecerles calientes corazones de las racionales víctimas, que en sus crueles aras ofrecían; quizá lo aprendieron de los idólatras de Cupido, o de los sacerdotes de Marte, que esto era lo que tributaban a sus falsos dioses; de cada cosa, tenían su dios para cada necesidad, como los romanos tenían un ídolo titular, y a este ordenaban las súplicas según su menester; tal modo era llevar la racional víctima, y abrirle con agudo pedernal el pecho, y sacándole el corazón palpitando lo ponían en las manos del demonio (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 111).

O funcionamento do mundo sobrenatural não é observado apenas na obra de evangelização. A crônica, que certamente é uma apologia às realizações missionárias da ordem agostinha, é também uma coleção literária da vida e dos feitos de homens “santos”. Assim, à maneira dos *flos sanctorum* medievais, Fr. Escobar, como Grijalva, além das realizações de notáveis missionários agostinhos, narra uma série de feitos milagrosos que formam suas lendas douradas: um chapéu de Fr. Juan Bautista Moya foi capaz de curar uma criança à beira da morte; hóstias que voam do cálice direto para a boca dos indígenas; após mergulhar em água um fragmento de osso de *San Juan de Sahagún*, um fiel conseguiu ser curado de uma picada peçonhenta; Fr. Juan Bautista Moya se iguala a Cristo e faz surgir uma cesta de pães a partir do nada.

No modelo evangelizador que as crônicas agostinhas nos apresentam podemos contemplar as seguintes “virtudes”: o trabalho missionário com os indígenas, personagem pelo qual o religioso se põe à prova, realizando longas viagens e inúmeros sacrifícios; a castidade e em muitos casos a virgindade; a promoção dos valores do monacato, como a obediência, a pobreza, a humildade e o ascetismo. A Igreja indiana não poderia ser comparada, portanto, senão com a Igreja primitiva dos apóstolos e dos primeiros anacoretas. Porém, paralelamente aos milagres e virtudes próprios das *Vitae patrum* da Antiguidade, os cronistas narram eventos concretos do passado da Ordem e do presente: o apostolado, a administração interna, a administração dos sacramentos, a construção de aldeias, conventos e igrejas.

Na Nova Espanha, a vida ativa necessária para a evangelização, e a vida contemplativa, que é um dos pilares históricos da Ordem de Santo Agostinho, mostrava nos seus anacoretas a combinação perfeita de apóstolo com eremita.

Ao mesmo tempo em que se idealizava o passado da Província, as crônicas michoacanas tingiam com tons bastante pessimistas os acontecimentos presentes, e entre o passado e o futuro da Província, encontramos o personagem que simboliza o motivo pelo qual os agostinhos vieram à América: o *índio*.

Rubial García (2012, p. 1143) afirma que um traço característico de todas as crônicas agostinhas é a visão negativa e a marginalidade com que é tratado o indígena colonial. Nenhum escritor agostinho se ocupou do passado pré-hispanico. As menções às divindades e aos costumes religiosos dos povos originários são escassas, e quando existem, são utilizadas para mostrar as supostas barbaridades e degradação que existiam nos povos não cristianizados. O índio pré-hispano contrasta com o índio colonial, cuja formação cristã já estava em curso e, portanto, era detentor da “verdade revelada”. Entretanto, mesmo assim, os

cronistas agostinhos não convertem o indígena colonial no tema central das crônicas. Quando aparecem, têm uma presença incidental e são tratados como objetos e não como sujeitos: são o material humano com o qual os frades podiam exercer suas virtudes.

Desde essa perspectiva, as crônicas michoacanas assumem, dessa forma, três funções: apresentam aos leitores os dourados anos da origem da Província; em uma época que o primitivo espírito da Ordem se encontrava corrompido, a vida dos seus ilustres fundadores davam exemplo às novas gerações sobre como se devia praticar a espiritualidade agostinha; em segundo lugar, davam testemunho à sociedade, às autoridades e ao clero secular sobre o hercúleo trabalho de outrora, o que também justificava que a posse das comunidades indígenas, por razões históricas, era devida à Ordem por direito; e em terceiro lugar, a crônica se convertia em uma palestra política contra a facção opositora ao grupo ao que pertencia o cronista (RUBIAL GARCÍA, 2012, p. 1144).

A construção dessa primeira “idade de ouro” surge como uma resposta às profundas mudanças que a Nova Espanha viveu na época de Filipe II. Durante esse período, as forças econômicas que controlaram os indígenas durante as três primeiras décadas da colonização espanhola (*encomenderos*, frades e nobreza indígena) começavam a ser substituídos pelos novos grupos protegidos pela política filipina: a burocracia composta por *alcaldes mayores* e *corregidores*, comerciantes e proprietários de terras, e um episcopado combativo que baseava a sua força no clero secular (RUBIAL GARCÍA, 1998, p. 20).

Fr. Mathías de Escobar não viveu a segunda metade do século XVIII para ver as suas queridas doutrinas indígenas serem secularizadas. Certamente, se houvesse vivido alguns anos mais, possivelmente teria acentuado, na *Americana Thebaida* a exaltação da evangelização agostinha, se possível for enfatizá-la ainda mais. Algum dia, quando seja publicada a crônica do aparente sucessor, Fr. Manuel Ignacio Farías, poderemos comprovar como foi a reação na crônica da Província michoacana à secularização da segunda metade daquele século.

5.2 EREMITAS E EREMITÉRIOS DA TEBAIDA NOVO-HISPANA

No século XVIII, o ascetismo, como tema literário, teve um dos mais fiéis apologistas em Fr. Mathías de Escobar, cuja obra, a *Americana Thebaida*, é o mais acabado monumento do “transformismo eremítico” que se pode registrar nas letras americanas. Em uma alquimia não esperada, na *Americana Thebaida*, Fr. Mathías converte todos os conventos em eremitérios, isso é, em Tebaidas, e os primeiros agostinhos em eremitas, que nada ficam a dever àqueles primeiros anacoretas dos desertos egípcios.

À diferença das outras crônicas agostinhas, e em sintonia com a de Grijalva, o tema central da *Americana Thebaida* não é a evangelização americana, mas a recriação do “paraíso eremítico” na América. Roupas rudes, penitências, jejuns e uma vida contemplativa no “deserto” ou em celas minúsculas surgem como atributos comuns aos agostinhos novo-hispanos, especialmente aos primeiros evangelizadores de Michoacán; cenário que contrastava enormemente com a crise moral em que se via submersa a Província michoacana à época de Escobar. Fr. Francisco de la Cruz, Fr. Juan Bautista Moya, Fr. Juan de San Román e outros religiosos do século XVI encarnam bem os ideários doutrinários, religiosos e contrarreformistas da Igreja que, no final das contas, eles representam e expandem, tornando-se merecedores, assim, do título de “ermitaños”; os conventos da Província, alguns fundados pelos primeiros padres, transformam-se, pela pena de Escobar, em Tebaidas, com o ressoar das penitências e as interferências do demônio.

A crônica que ora se estuda pode ser entendida como um *revival*, nos termos propostos por G. C. Argan (1977, p. 7), pois “en todos los *revivals* se evidencia la tensión entre una verdad y una realidad imposible de conciliar”. Essa presença do passado no presente tem como referência o tempo pretérito da evangelização americana, e se voltarmos mais no tempo, notamos que a vida dos anacoretas do cristianismo primitivo assume, como valor testemunhal e como força inspiradora de novas condutas, um lugar de destaque na *Americana Thebaida*.

Porque, não nos esqueçamos, o ascetismo e o eremitismo sempre foram a pedra de toque da Ordem de Santo Agostinho. Esse ideário havia sido frustrado, em parte, com a participação no processo missionário desde 1533, e na vida ativa e pastoral que essa atividade demandava. A vida mística no deserto se converteu, assim, em uma necessidade retórica para demonstrar o absoluto apego com que os frades seguiam a regra da Ordem.

Essa necessidade retórica e o barroco, enquanto movimento sócio-cultural e estético, coincidem em uma sorte de interseção discursiva capaz de reafirmar os valores de um cristianismo “genuíno”. Nas palavras de Fernando de la Flor:

En la prosecución de estos ideales, una pluralidad de figuras liminares adquieren notoriedad y autoridad (vigilada), resurgiendo poderosamente las viejas configuraciones de un imaginario arcaico medieval, influenciado por los textos de los Padres de la Iglesia. Y aún más allá resurge, en la figura ejemplar del eremita áureo, un más primitivo imaginario cristiano de las primeras comunidades. Imaginario que se expresa de una manera activa en un corte brusco con la vida social, un apartamiento de la comunidad de los hombres profanos y, en suma, con un sentimiento de “nostalgia del desierto” (y de lo desierto), que va a definir esta práctica (FLOR, 2002, p. 264).

Todos os agostinhos, que há mais de dois séculos desempenhavam funções na Nova Espanha, são representados por Escobar como “ermitaños”? Não necessariamente. Um dos tópicos mais curiosos da crônica é a arbitrariedade com que Escobar escolhe os merecedores do título de “ermitaño”, o que equivale a escolher quem merece ter sua vida contada nesse *Vitae patrum*. Os mais dignos de assim serem chamados são aqueles que atuaram apenas em Michoacán, principalmente os primeiros missionários. A Província do *Santísimo Nombre de Jesús de México*, ainda que fundadora da Tebaida michoacana, não é representada como uma tebaida, mas em uma possível alusão ao binômio Europa-Novo Mundo, a Província mexicana é retratada por Escobar como a civilização que chega à “nación de la más bárbara de esta Nueva España”, isto é, Michoacán, lugar com abundância “de calor, mosquitos y sabandijas”, onde os habitantes, “naturalmente coléricos y arriesgados”, viviam presos à “gentilidad” (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 287).

A Província mexicana é a potência civilizadora, que logo vai ser superada em todos os quesitos pela Província-filha, enquanto a *Província de San Nicolás*, é tida como o lugar perfeito para a vida eremítica, o *locus eremitarum* por excelência, onde a vida religiosa adquire uma tonalidade extrema, como se depreende do seguinte fragmento:

Columnas fueron estas que no sólo plantaron en aquellas vastas tierras la fe, sino también la religión más estrecha de Agustino nuestro gran padre, primero predicaron la fe y luego dieron principio a fundar una muy recoleta provincia, una nueva Thebaida mechoacana; a Antonio y a Pablo, primeros padres de la Thebaida, llamaron columnas de la religión, Jerónimo y Atanasio. Bien pueden darles este renombre a nuestros dos venerables, bien pueden llamarlos columnas de esta provincia, columnas de esta vida eremítica, que no ha de ser sola la Thebaida la que celebre las dos columnas de sus Hipanones y Estllitas en que elevados pasmaron al mundo; que acá tenemos otras dos columnas cuyas vidas admiraron al Nuevo Mundo; así ni más ni menos como asombraron las dos de Salomón (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 289).

Toda a *Americana Thebaida* decorre nesta “Thebaida mechoacana”, região que Escobar chama constantemente de “Madre mía”, ainda que seja ele próprio espanhol, mas à qual se sente pertencente pelo vínculo do “segundo nascimento”, ou seja, os votos religiosos. O afeto do cronista a essa “recoleta provincia” é lembrado a cada capítulo da crônica, e o carregado estilo barroco se presta a adjetivá-la com os mais exuberantes qualificativos.

Antes do primeiro capítulo, a *Americana Thebaida* possui um proêmio e um prólogo bastante sugestivos, que marcam com exatidão as linhas retóricas que vão ser seguidas ao correr do texto. Em ambos os escritos, Fr. Mathías inicia a evocação da terra michoacana, região onde estão assentados os conventos da Ordem, e palco das maravilhosas façanhas que vão ser narradas, e logo dedica o prólogo já não apenas à terra, mas também “a todos los

venerables padres de la mechoacana Thebaida”, isto é, aos eremitas agostinhos, que com a prática ascética e a exemplaridade, haviam conseguido fundar a “Tebaida michoacana”, erradicar a idolatria da região e erguer os sólidos firmamentos da fé católica.

Tanto o proêmio quanto o prólogo “a todos los venerables padres de la mechoacana Thebaida” estão ausentes na primeira e na segunda edições da obra, de 1890 e 1924, respectivamente, ambas sob a responsabilidade do Dr. Nicolás León. A edição de 1890 contém um texto reduzido, contendo apenas 30 dos 61, e começa diretamente pelo primeiro capítulo da crônica, “En que se trata de todo este medio mundo, en general y en particular de esta provincia de Mechoacán” (1890, p. 1). O proêmio e o prólogo apenas aparecem na edição de 1970, pela Balsal Editores, sob a supervisão de Fr. Navarrete, na coleção *Documentos y Testimonios*.

O proêmio da *Americana Thebaida* está datado a 25 de maio de 1729, no Charo, o que nos indica que Fr. Mathías começa a desempenhar as duas funções de cronista imediatamente, tendo em vista que a sua eleição para o cargo se havia dado no primeiro dia desse mês. Embora essa parte do texto não venha intitulada como “proêmio”, desempenha a função de introduzir o argumento que Fr. Mathías vai seguir ao decorrer da crônica. Note-se, porém, que o principal objetivo do proêmio da *Americana Thebaida* é soar como uma ode à “Thebaida michoacana”. A crônica começa nos seguintes termos:

Americana Thebaida: Vitas patrum de los religiosos hermitaños de Nuestro Padre San Augustin de la provincia de S. Nicolás Tolentino de Michoacán, dispuesta por el padre Fray Mathías de Escobar, quien la consagra y dedica a su amada madre, la misma Provincia santa de San Nicolás (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 37).

Já pelo título da obra, citado no primeiro parágrafo, o autor nos informa que a *Americana Thebaida* se insere na tradição textual das *Vitas Patrum* (literalmente, Vidas dos Padres [do deserto]). Como foi abordado anteriormente, as *Vitas patrum*, ou *Vitae Patrum*, constituem um conjunto de escritos hagiográficos sobre a vida e a prática ascética dos eremitas do cristianismo primitivo. Nesse contexto, Fernando de la Flor (2002, p. 267) afirma que “la anacoresis, en las varias tipologías que adopta en la España del Barroco, supone la expresión de una nostalgia de los ideales que movieron a las primitivas comunidades cristianas”, de modo que essa anacorese ao ser revivida por escritos como a *Americana Thebaida*, se converte “en una aspiración fascinadora y en un núcleo de ejemplaridad”. Como complementa Igor Cerdá Farías:

[...] de las palabras *Vitas Patrum* podemos deducir que lo que pretendió Escobar fue escribir la vida de los religiosos que dieron vida, fama y grandeza a la provincia

michoacana - entendida por tanto, como la Tebaida americana-, emulando a estos varones con aquellos primeros anacoretas que en la soledad del desierto practicaban con toda exactitud un cristianismo ejemplar (CERDÁ FARÍAS, 2008, p. 10).

No tipo de literatura em que se localiza a *Americana Thebaida*, o autor formaliza esteticamente, mediante reconstruções artificiosas com tendência a reflexivas, os componentes arcaicos de um mundo já totalmente pretérito e inalcançável, com frequência exótico e distante, mas que na literatura é moldado, com todo os artificios que o barroco pode oferecer, a um formato crítico, graças a uma experiência racional que se dissimula por trás de um aparente e sedutor irracionalismo. Este tipo de literatura, reapresenta um mito desde uma experiência estética absolutamente psicológica: Mathías de Escobar sabe que os primeiros padres da sua Ordem não foram eremitas como aqueles que Atanásio e Jerônimo referem, e também é consciente de que a sua crônica é destinada a um público que não pode acreditar facilmente na existência de eremitas tão dedicados à prática ascéticas quando a demanda principal era a evangelização dos povos indígenas. O resultado desse esforço missionário era visível. O mito do eremitismo acaba sendo dissolvido na psicologia desta literatura, mas apenas na medida em que a fortalece e a formaliza lúdica e criticamente, pois um dos objetivos principais aqui é estabelecer modelos exemplares. “Los anacoretas poseían en San Antonio y gracias a su *Vita* un modelo insustituible”, afirma Colombás (2004, p. 89). O mesmo objetivo parece direcionar Escobar.

Além disso, como ressalta o crítico Jesús G. Maestro (2017, p. 284), este tipo de literatura trata de “episodios y acontecimientos en los que la magia, lo imposible o lo extraordinario desempeñan una actividad fundamental y decisiva”: Mathías de Escobar redige o 36º capítulo da *Americana Thebaida*, cujo título é “De las espantosas penitencias de nuestro venerable padre Fr. Juan, en particular de las que hizo en tierra caliente”, sabendo, ou ao menos suspeitando, que muito do que lhe chegara pela tradição a respeito do Fr. Juan Bautista Moya não passava de impossibilidades e exageros, porém endossa essa tradição e escreve vários capítulos que ratificam as exuberantes *performances* ascéticas do agostinho de Jaén. O ascetismo do cristianismo primitivo —e as literaturas que esse movimento gerou— volta a se sofisticar aqui em um discurso sobrenaturalista, no qual o fantástico revive com todas as suas variantes.

Vejamos um exemplo desse discurso sobrenaturalista encontrado na *Americana Thebaida*, e que, na maior parte das vezes, está relacionado à temática eremítica. Porém, neste exemplo retirado do 34º capítulo, Fr. Escobar nos mostra que não apenas recorre ao modelo e aos temas das *vitas patrum*, mas que está disposto a refazer os milagres contados nos

Evangelhos ao narrar a vida dos seus eremitas. Nesse capítulo, o cronista narra a ida de Fr. Juan Bautista Moya a Michoacán, e a sua posterior entrada na *Tierra Caliente*. Enquanto estava no Convento de Valladolid, Fr. Juan ocupava “ínfimos empleos”, como o de “refitolero”, isso é, estava encarregado de cuidar do refeitório do convento e administrar os víveres, quando, em certa ocasião, decidiu atender uma “muchedumbre de mendigos” e entregou todos os pães que havia na dispensa do convento. Em seguida, quando se reuniram os frades para comer, perceberam que não havia pão, o que fez com que o *prior* repreendesse “con alguna aspereza” o Fr. Juan Bautista pela “imprudente liberal limosna”. Diante desse cenário, Fr. Juan

Oyó la agria represión, y entrando adentro, recurrió al cielo por el socorro, y fue al momento oída su petición. Salió con los cestos llenos de pan, como unas flores, tiernos y sabrosísimos, persuadidos todos a que era de los cielos, por lo exquisito de su fábrica, y admirable de su vista. Admiróse el prior del prodigio, y pudo haber dicho de las reliquias que quedaron, lo que Cristo de los panes (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 85).

Essa passagem, também narrada por Juan de Grijalva, nos mostra como a crônica de Escobar é capaz de em certos momentos introduzir figuras que substituem a religião pelo animismo puro. É importante notar que, embora um dos objetivos da *Americana Thebaida* seja passar uma imagem de compromisso religioso e ortodoxia, curiosamente certos religiosos por ela retratados carecem, em muitos momentos, de qualquer fundamento religiosamente ortodoxo, assumindo, em vez disso, um animismo completamente intransitivo, como muito anacoretas da Tebaida egípcia (COLOMBÁS, 2004, p. 68). O eremita parece esquecer-se de que ele próprio, e a Igreja cuja ideologia e mitologia representa, pertencem a este mundo.

Desde o começo da crônica, Fr. Mathías de Escobar se mostra um exímio conhecedor da literatura ascética antiga. Já no proêmio, abundam as referências a Santo Antão, “primer padre de la Thebaida”, a Hilarião, a São Paulo de Tebas e a Santo Agostinho. Comparando esses anacoretas com os primeiros agostinhos da Nova Espanha, Escobar percebe que as virtudes e a ortodoxia dos dois grupos de anacoretas são bastante idênticas, apesar dos vários séculos que os separam. Por esse motivo, nada mais justo, segundo Escobar, que chamar-se “tebaida” a terra michoacana. No fragmento a seguir, extraído do proêmio da crônica, Escobar afirma que tenderia a justificar tal coincidência, se não houvesse incompatibilidade teológica, com a “transmigración pitagórica”, o que conhecemos popularmente por “reencarnação”:

Thebaida, porque leyendo las admirables vidas de tus hijos, mis hermanos, se me representaban (y a no detenerme la Fe, quería creer la transmigración pitagórica) en que habían las almas de aquellos penitentes padres pasádose a los cuerpos de

nuestros primitivos fundadores, en cada uno se me representaba que veía un Arcenio, que atendía a un Pacornio, y que admiraba a un Estilita.

Dando continuidade ao proêmio, Escobar continua com a exaltação à Província de Michoacán, comparando-a com a apocalíptica mulher “vestida do sol”, que, no Livro do Apocalipse, aparece com uma lua debaixo dos pés, e uma coroa de doze estrelas sobre a cabeça, símbolo da resistência e fortaleza cristãs diante das adversidades; este foi um tema bastante recorrente nos escritores barrocos novo-hispanos. Porém, a mulher vestida de sol da *Americana Thebaida*, aqui associada à Província de Michoacán, tem como complemento ao seu singular vestuário um traje específico: um “hábito agustino”. Nas palavras de Escobar:

Tú eres Madre mía, según las señas, esta mujer. Parece que te estaba viendo desde Patmos el perspicaz discípulo, así como el sol vestía a aquella mujer con sus luces, *amicta sole*, a ti te viste el sol de la Iglesia con su hábito agustino. Saco penitente y negro [...]. [...] que aquella mujer, que al desierto se retiró, que escogió por habitación las montañas y soledades, fue la provincia de San Nicolás de Mechoacán (ESCOBAR, 2009, t.1, p. 41).

Assim como à mulher vestida de sol do Apocalipse, à Província de San Nicolás não “han faltado dragones que te acometan; como también los tuvo aquella mujer” (ESCOBAR, 2009, t.1, p. 41). Embora a comparação de Escobar se baseie em elementos bíblicos e divinos, os dragões referidos são bastante terrenos. Como abordamos nos capítulos anteriores, as crises internas na Ordem de Santo Agostinho da Nova Espanha ecoam nas crônicas da congregação. Facções com interesses gremiais, corrupção, conflitos de interesses e amplas revoltas são apenas alguns dos problemas que afetaram a ortodoxia e a unidade da Província de Michoacán. Assim como Grijalva, Mathías de Escobar enfrenta a situação interna da sua Ordem com o máximo de cautela: na *Americana Thebaida* não há polêmicas, a crítica é sumamente velada e apenas nas entrelinhas podemos observar alguma inconformidade ou denúncia. A fidelidade à sua congregação o obrigava a ser cauteloso e fazer jus ao refrão popular “roupa suja se lava em casa”: “todo lo contendrá esta historia, tendrá lo narrativo de historia; lo moral, que mire a la reforma de las costumbres y lo alegórico, que eleve el espíritu, tres libros irán en este tomo, tres dones en uno” (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 53). Tendo em consideração esses objetivos, e os acontecimentos internos da Ordem de Santo Agostinho, podemos notar a temática eremítica como uma resposta e uma afirmação dos valores agostinhos em meio à crise, porque, como lembra Fernando de la Flor (2002, p. 267): “Hay en esta figuración de lo eremítico algo irresistible, a lo que se someten ciertos espíritus en crisis (en su afán de rompimiento de los lazos que atan el cuerpo a lo social)”.

Desde o começo da crônica, Escobar reconhece ser devedor dos seus predecessores. Após afirmar ser incapaz de escrever uma crônica digna da Província michoacana, pois “corto es el obsequio, vuelvo a decir, pero cuál será igual a vuestra elevada majestad”, Fr. Mathías traz ao proêmio todos os cronistas que a Província de San Nicolás teve até o momento: Fr. Juan de la Puente, Fr. Diego de Basalenque, Fr. Jacinto de Avilés e ele próprio, Fr. Mathías de Escobar, “indigno de numerarse entre tan grandes maestro” (ESCOBAR, 2009, t.1, p. 45).

Entretanto, como referimos anteriormente, a principal marca distintiva da *Americana Thebaida* com relação às crônicas anteriores é não ter apenas como tema vertebral a evangelização realizada pelos agostinhos na Nova Espanha, mas a recriação do “paraíso eremítico”, cujos eremitas e eremitérios se sobressaem a qualquer outro tema.

Assim sendo, Escobar deixa o recorrente auto-desprezo de lado e se compara com nada menos que com Homero, pois ressuscitará “las vidas de tus Aquiles en heroicas nadas”, isto é, dos passados “eremitas” michoacanos: “pues yo he de ser quien te las refiera, y quien en esta historia les dé vida”. A *Americana Thebaida* será, nas palavras de Escobar, um “libro muerto”, por dar testemunho do que já não existia, ou seja, frades empenhados em seguir a vida religiosa com retitude e ortodoxia:

Así será esta crónica, esta historia, un libro muerto, que muestre la brevedad de la vida, un libro muerto que dé desengaños a la posteridad. Resucitado sí te lo ofrezco Madre mía, traído de la región de los muertos; difuntas yacían ya las tiernas memorias de nuestros venerables padres en el confuso caos del olvido, pues apenas ha podido toda mi solicitud hallar una crónica del padre maestro Puente, con dificultad encontré una de nuestro padre maestro Basalenque, y del anciano Avilés, sólo topé unos mal formados manuscritos, destrozados todos del tiempo, comencé como anatómico a unir despedazados miembros de aquellos cuerpos, por ver si de todos podía hacer un cuerpo, consiguiolo el afán, y de todas las reliquias, como el rey de Colcos, hice un tomo de aquellas despedazadas crónicas, revivieron aquellos huesos, y viven como los que refiere Ezequiel, que estando secos y consumidos (ESCOBAR, 2009, p. 47).

A reflexão sobre o esquecimento a que tendem cair os homens passados e seus feitos, se não vier a escrita perpetuar a memória sobre eles, vai ser um tópico recorrente nesta crônica. A tinta negra é a pólvora e os papéis são os escudos com que ele, Escobar, vai pelejar contra o esquecimento que parece pairar sobre os eremitas agostinhos e o exemplo que deixaram. Com qual objetivo se propõe Fr. Mathías a entrar nessa peleja, que parece deixar em suspenso a antítese entre as armas e as letras do capítulo 38 do Quixote?¹⁵ O objetivo não

¹⁵ No 38º capítulo da primeira parte de *Don Quijote de la Mancha*, o mais breve de toda a obra, “Que trata del curioso discurso que hizo don Quijote de las armas y las letras”, observamos a argumentação feita pelo *hidalgo* sobre a superiedade das armas sobre as letras, que possibilita, antes de mais nada, recalcar a mudança de focalização que se efetua nas duas partes do discurso da obra sobre as armas e as letras. A primeira é dedicada ao espírito e ao corpo (a finalidade e o trabalho das armas e das letras) e a segunda é muito mais focada nas vantagens sociais (honra e riqueza) de ambas as profissões, a de letrado e a de soldado. Sabe-se que o tratamento

é outro senão conservar as façanhas dos eremitas agostinhos e resguardá-las sob o amparo de Clio, a musa da História.

Son las negras letras, la pólvora con que cargados los cañones de las plumas, desvían los porfiados tiempos para que no aniquilen las memorias; y son los papeles hojas bruñidas con que se defienden, de los continuos arietes de los siglos, los hechos maravillosos de los héroes. A fuerza de las plumas, valentías de la tinta, y constancias del papel, viven las insignes hazañas. Conservándolas el puño, de la primera musa entre las nueve. *Clio gesta Canens transatis tempora reddit* (Vig. Egip. de Musarinnen) (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 53)

A suposta citação de Virgílio é, na verdade, uma súplica: “Clio, cantando feitos famosos, devolve vida a tempos passados!”.¹⁶ Note-se que é muito pertinente a referência à musa Clio logo no primeiro parágrafo da crônica: significa que o que está por vir pertence, essencialmente, à História e, portanto, deve ser lido como tal. Essa musa é capaz de inspirar, como o faz Melpômene com a tragédia, a lembrança dos heróis para além da morte, fazendo que, ainda que esquecidos por outros cronistas, possa haver o registro do testemunho de ascetismo e compromisso que realizaram: “A beneficio de esta deidad, se ven presentes, los pretéritos, y casi se perciben los futuros. Siendo el papel mapa, líneas las letras en que sin arte diabólica, se ponen en la historia a la vista, todos los reinos del mundo” (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 53).

Curiosamente, na edição de 1924, a cargo do Dr. Nicolás León e financiada pelos agostinhos da Província michoacana, lemos a seguinte *protesta*, presente na terceira página dessa edição, e que sugeria ao leitor não tirar da *Americana Thebaida* qualquer conclusão teológica, mas considerar o escrito como uma crônica histórica.

En conformidad con los decretos publicados por Urbano VIII especialmente sobre la calificación de obras milagrosas y la santidad de los siervos de Dios, protestamos que a las proposiciones referentes al particular del autor de este libro no se les debe dar otra te que la meramente histórica (ESCOBAR, 1924, p. 3).

Fr. Mathías de Escobar (2009, t. 1, p. 57) apresenta desde o começo, e reafirma com constância ao decorrer da crônica, o escritor que vai orientar esta *vita*: São Jerônimo, “erninente Clío de aquella edad” e “gran Licipo de la historia”. No segundo capítulo desta dissertação, abordamos brevemente a literatura que o movimento ascético da Antiguidade

dado por Cervantes à polêmica tem suas peculiaridades, sendo uma delas a interligação das utopias (a cavalaria e a pastoral, ambas reunidas sob o lema da Idade de Ouro), e as interferências biográficas, visto que a carreira militar de Cervantes faz dele um participante do debate.

¹⁶ O verso *Clío gesta canens transactis tempora reddit*, bem como o restante do poema *Nomina musarum*, é de autoria não definida, sendo comumente atribuído a Virgílio, como fez Escobar, ou ao poeta do século IV Ausônio.

tardia havia produzido, e que aqui, em Escobar, ressoa de maneira perceptível. Assim como Jerônimo havia salvado do esquecimento a Paulo, Malco, Hilarião e outros anacoretas através da escrita da “crónica de aquellos ángeles encarnados”, transformando-os em modelos ideais de eremitas, cabia agora a Escobar seguir o exemplo do seu precursor e narrar as façanhas e explicitar os parâmetros deixados pelos “ermitaños de San Agustín nuestro padre, unos ejemplares vivos, que imitar” (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 58). Fr. Mathías compartilhava da opinião de São Jerônimo sobre a necessidade de estabelecer modelos para a prática ascética, e cita:

Así lo decía el gran Jerónimo hablando de los ejemplares: “No hay instituto en el mundo que carezca de ejemplares que imitar; los romanos tienen a los Camilos, los Fabricios, los Escipiones: los filósofos, a Platón y Aristóteles y los monjes tenemos a Antonio, Hilarión y a otros muchos” (*Epist. 13 ad Paulinum*) (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 354).

Assim como Atanásio ou Jerônimo, que deram “a los monjes un modelo perfecto [de eremita]” (COLOMBÁS, 2004, p. 62), Fr. Mathías oferece aos seus irmãos de Ordem o exemplo das virtudes dos primeiros agostinhos, que nada ficam a dever aos eremitas da Antiguidade. Rubial García (2009, p. 46) confirma que entre os objetivos de certas crônicas, entre as quais se acha a Americana Thebaida, estava dar às “generaciones de jóvenes frailes los ejemplos de virtud de los fundadores, paradigmas de una espiritualidad originaria en una época en la que el primitivo espíritu decaía”. Para isso, no que se refere ao local onde habitam estes eremitas, Escobar equivale *in terminis* as quentes areias dos desertos egípcios com a *Tierra Caliente* de Michoacán.

[...] la gran similitud que ha habido entre los ermitaños de Egipto y religiosos de Mechoacán, distinguiéndose aquellos, de estos, sólo por las canas, siendo estas solas con las que les ganan la primacía, no distinguiéndolos, ni aun el terruño y clima, porque si los arenosos desiertos de Egipto, dieron en sus calientes suelos, piso a los desnudos pies de sus anacoretas, acá en la América la tierra caliente, que por quinientas leguas se dilata, dio a nuestros venerables padres, en vez de arenas calientes, encendidas cenizas, para piso de sus descalzas plantas, que a no ser estos padre discurro de la naturaleza de los Larizes, o a no tener los pies de aquel metal, que refieren Ezequiel y San Juan (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 60).

Para ser um verdadeiro eremita, é necessário alcançar uma espécie de sofisticação na pobreza, um sacrifício planejado. Para isso, na passagem do deserto para o cenóbio, foi necessário preservar os elementos que possibilitaram as práticas ascéticas, mas agora, em comunidade (COLOMBÁS, 2004, p. 155). A construção de eremitérios, segundo a crônica de Escobar, segue o anseio pelo estado em que humano e o animal possam se entrecruzar, pois como afirma Fernando de la Flor, “la estrechez es, así, una primera condición que se dan a sí

mismas estas vidas, que quieren recordar diariamente la ejemplaridad de los solitarios Padres del Desierto”. A respeito de um eremitério fundado por Fr. Juan Bautista Moya, Escobar relata que as habitações dessa construção eram:

[...] estrechísimos embudos: parecen las celdas, cimientos de hornos los juzgará cualquiera a la vista, tales son de pequeñas, crisoles de piedra en que sin duda como oro y plata de Dios, se purgaban aquellos sacerdotes primeros hijos de Leví. No lo juzgue por hipérbole el lector, pues el que ha vivido en aquella tierra siente cómo se derrite a la fuerza del calor en continuos sudores el cuerpo, y así para suspender estos continuos síncope, solicitan el fresco en los ríos, en las desahogadas viviendas los aires, pues nuestro venerable Bautista, que fabricaba tan estrechas viviendas, que otra cosa era que edificar crisoles, en que derretir a los incendios del natural fuego de aquella tierra a los habitantes religiosos (ESCOBAR, 2009, t. 1, pp. 226-7).

Os conventos agostinhos, como podemos observar até hoje, contradizem o relato de Escobar. Não se assemelhavam a “celdas estrechas”, mas antes se mantêm no pódio de construções mais ricamente elaboradas (RICARD, 2014, p. 225). O barroco hispânico, porém, já havia consolidado por então uma imagem própria do espaço ascético por excelência, que é expressada, por exemplo, pela boca de Sancho Panza no capítulo 24 da segunda parte do Quixote. Em conclusão, nesses eremitérios que alude Escobar “la vida contemplativa era un mero anexo a la actividad de los religiosos entre los peregrinos que visitaban los santuarios” (RUBIAL GARCÍA, 1995, p. 379).

Ao analisarmos o esforço de Fr. Mathías para transformar as terras michoacanas em um *locus eremitarum* por excelência, podemos notar uma espécie de contradição no discurso do agostinho, que, por horas, tende a pausar o louvor à tebaida michoacana, e mostrar o lado mais realista e inóspito de Michoacán, que, curiosamente, parece dar a impressão ao leitor de um local mais próprio para penitências, pois, como afirma Escobar (2009, t. 1, p. 420), “no hay paraíso sin serpientes y siéndolo [Michoacán], ¿cómo podían faltarle sabandijas?”.

Em certos momentos, Escobar se queixa da sua província, condenando-lhe, curiosamente, os elementos que serviriam para reforçar o caráter áspero e eremítico da região: “Referir los mosquitos y variedad de estos molestos animales, fuera no acabar” (2009, t. 1, p. 215); região “muy caliente, muy llena de mosquitos y otras mil ponzoñosas sabandijas; tierra tan áspera y desigual en sus suelos” (2009, t. 1, p. 216); “[...] y de aquí resulten las penalidades de la tierra caliente; de calor, mosquitos y sabandijas” (2009, t. 2, p. 522); os mosquitos “impiden con su muchedumbre al sol los rayos, y hay años que no se puede cultivar la tierra para las siembras por ser tantos” (2009, t. 2, p. 121); “Crecen en esta tierra por suma humedad, que junto con el calor, es principio de corrupción con notable vicio las yerbas, y cada mata oculta su víbora” (2009, t. 1, p. 217).

Quando Fr. Mathías de Escobar faleceu, em 1746, o eremitismo já estava decaindo como tema literário e prática religiosa. À diferença do barroco hispânico, empenhado em retratar a vida como “una ilusión, una sombra, una ficción”, como diz o famoso monólogo de *La vida es sueño*, o Século das Luzes não confiava no valor da vida solitária. Já no século XIX, como lembra Rubial García (1995, p. 380), dos eremitas novo-hispanos “tan sólo quedaban las noticias sepultadas en los vetustos libros de las bibliotecas conventuales”. O iluminismo havia estabelecido os seus dogmas baseados na razão, e a vida dos eremitas não cabia neles, o que pode justificar o total esquecimento que recaiu sobre a *Americana Thebaida* durante 150 anos. Fechamos este capítulo com a sentença do ilustrado espanhol Gaspar Melchor de Jovellanos, que expõe com precisão a opinião a respeito do eremitismo ao final da Idade Moderna:

[...] le exortamos tambien que les haga distinguir y evitar con el mayor cuidado los abusos y extravíos de aquella viciosa y abusiva ascética, que solo sirven para formar visionarios, para alimentar las vanas ilusiones del espíritu, y para conducir á la supersticion y al fanatismo (JOVELLANOS, 1840, t. 4, p. 137).

Como última reflexão, poderíamos discutir se esse discurso ascético de Escobar era um mero recurso retórico destinado ao consumo público, incentivado pela campanha reformista levada a cabo após os incidentes do Fr. Cuevas, ou se realmente foi uma convicção privada do autor. A resposta de Felipe Castro Gutiérrez (2012, p. 1178) é concludente: “[...] en la antigua tensión que corría dentro de la orden entre mundanos y eremíticos, Escobar se inclinaba por los primeros”. De fato, não há nada no histórico de Escobar que permita tirar a conclusão que o ascetismo ocupasse qualquer outro espaço na sua vida além da literatura. A sua ativa participação no mundo dos laicos, o trabalho administrativo realizado desde a sua juventude e uma vida intelectual dinâmica nos ajudam a chegar a uma conclusão.

5.3 EREMITA, MISSIONÁRIO E MILAGREIRO: FR. JUAN BAUTISTA MOYA, O APÓSTOLO DA *TIERRA CALIENTE*.

Neste tópico, abordamos a figura do eremita agostinho que com mais frequência aparece na *Americana Thebaida*: o apóstolo da *Tierra Caliente*, Fr. Juan Bautista Moya. De acordo com a crônica agostinha, o religioso *jienense* foi em vida eremita, missionário, milagreiro, preservando essa atividade depois da morte, e também, curiosamente, catedrático, pois Escobar sabe que Fr. Moya teve estudos universitários, sendo, em suas palavras, um “oráculo por su sabiduría de la Universidad de Salamanca” (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 143).

Se uma das propostas de Escobar na *Americana Thebaida* era livrar os primeiros padres do esquecimento, no que se refere a Fr. Juan Bautista, essa missão tem uma dose maior de responsabilidade, porque, como reconhece Escobar:

[...] muchas fueron las maravillas que obró en este convento de Valladolid. No quedaron escritas éstas porque sus Cronistas sólo refirieron las que obró en México y ellos gozaron, como fueron las de Tlapa y Chilapa que escribió el Ilustrísimo Coruña; y las de México que refirió el señor Rincón. Pero las de Valladolid quedaron sepultadas en el olvido [...] Empero, si los milagros que hizo en vida se olvidaron, los que hoy muerto hace en esta ciudad por medio de su sombrero pueden servir y suplir por los que el tiempo y omisión nuestra no encomendó a las historias; los cuales son tantos, que puede por éstos levantarse con el título de Mechoacano Taumaturgo (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 456).

Depois de chegar à Nova Espanha, o Fr. Juan Bautista dedicou-se à evangelização de uma das primeiras áreas onde os agostinhos entraram, a região de Tlapa e Chilapa, no atual estado de Guerrero. Graças a sua vasta formação, especialmente em latim e grego, “en que fue elocuentísimo” (GRIJALVA, 1624, p. 219), não demorou para que fosse nomeado *prior* do grande convento da Cidade do México, mas assim como já havia rejeitado o *priorado* de Huauchinango, área onde era missionário, também renunciou ao cargo no México e continuou apenas como pregador, função que dividia com “ínfimos empleos”, como afirma Escobar (2009, t. 2, p. 85). Posteriormente o elegeram definidor, posição que ele também rejeitou, por considerar que seu trabalho na Ordem era apenas o de pregação, ou para manter-se distante dos conflitos internos da sua congregação. Utilizando seu poder retórico, Escobar (2009, t. 1, p. 224) equivale as renúncias de Fr. Juan Bautista Moya com as que fez seu homônimo, São João Batista, ao negar ser o messias, “motivos todos que lo movieron a retirarse e irse a encerrar en las costas del sur”. Após a renúncia ao cargo no México, Fr. Juan Bautista empreende a sua ida a Michoacán, “infierno de esta tierra”, como afirma Escobar:

Luego que le admitieron la renuncia, con mayor valor que Eneas, acometió la entrada del infierno de esta tierra, cual es la costa del sur. Tales son los incendios que allí se experimentan; pues a no ser temporales sus ardores, pudieran servir sus penalidades de lugares, adonde experimentasen los malos el rigor de la divina justicia (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 67).

Diante dessa personalidade despregada e com forte zelo missionário, as narrações da vida do Fr. Moya tendiam cada vez mais a deixar de lado a simples constatação da sua presença na Nova Espanha, e passar a dedicar mais espaços aos seus méritos missionários, para logo adotarem um discurso próprio das hagiografias. O zelo missionário de Fr. Moya, famoso por sua “íntima penetración del alma indígena” (RICARD, 2014, p. 172), está registrado nas crônicas da Ordem, porque “muy justo es el escribir la vida de los religiosos de

la mechoacana Thebaida, para que los que van viniendo tengan a quién imitar, pues consta de cuanta eficacia sea la memoria de los antepasados” (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 358).

A figura de Fr. Moya foi utilizada de forma didática na formação de novas gerações de agostinhos, pois através do exemplo deixado por esse missionário pensou-se que os noviços procurariam uma vida religiosa apegada aos valores da Ordem. Por ter atuado tanto no México quanto em Michoacán, que à época formavam uma única província, Fr. Moya está presente em todas as crônicas provinciais agostinhos das duas regiões, pois

La vida de un santo se inscribe dentro de la vida de un grupo, iglesia o comunidad; supone a un grupo ya existente, pero representa la conciencia que éste tiene al asociar una figura a un lugar... que se convierte en el producto o signo de un acontecimiento... La vida de un santo es la cristalización literaria de las percepciones de una conciencia colectiva (*apud* RUBIAL GARCÍA, 1999, p. 15).

Em geral, as crônicas agostinhas são devedoras à biografia do religioso escrita por Fr. Juan Medina Rincón, escrita apenas três anos após a morte de Fr. Moya, e que se encontra inserida na obra de Fr. Thomas de Herrera, *Historia del Convento de S. Augustin de Salamanca* (1652). Fr. Juan Medina (2009, p. 6) narra os prodigiosos exemplos de ascetismo levados a cabo por Fr. Moya, e pergunta-se: “¿Quién podrá resumir con brevedad y recopilar vida tan larga y santa y virtudes tan extremadas y perfectas, y alabar al Dios de todos los bienes en un Varón y siervo suyo tan insigne y acabado en todas ellas?”

Fr. Juan de Grijalva também dedicou páginas a Fr. Moya baseando-se em Fr. Juan Medina Rincón, porém, pelo fato de ter sido Grijalva noviço no Convento de Valladolid, Michoacán, onde se mantinha muito viva a memória e a lenda de Fr. Moya, o cronista mexicano pôde adicionar à sua crônica informações próprias.

Fr. Diego de Basalenque (1963, p. 64), contemporâneo de Grijalva, em determinado momento põe em dúvida a informação de ter ocupado Fr. Juan Bautista o cargo de “Lector en Tiripetío”, porque ainda que o religioso fosse um eminente teólogo da cidade de Salamanca, “no dominaba sino por el camino de retirarse, y esconderse a los ojos de los hombres”.

A lenda ao redor de Fr. Juan Bautista Moya logo se tornou, nas palavras de Rubial García (2012, p. 1162), um dos “temas obligados en las narraciones agustinas novohispanas”. Fr. Mathías de Escobar relata na *Americana Thebaida* que entre os autores agostinhos, Fr. Juan era tido como exemplo de santidade e merecedor do título de “beato”. Na afirmação de Escobar, subjaz a informação de que Fr. Juan Bautista continuava sendo no século XVIII não apenas um tema literário comum aos cronistas agostinhos novo-hispanos, mas era tido como

um objeto de culto em Michoacán, onde suas relíquias congregavam uma considerável quantidade de fiéis nos templos e conventos agostinhos.

Puede después de las auténticas reliquias contar las que tiene en la sacristia del venerable padre Fray Juan Bautista, llamado beato por muchos autores, como consta de nuestro *Alphabeto* que dice estas formales palabras: *Beatus Iohnes de Moia*, [...] Están todas las exubias de este apostólico varón, no falta más que un hueso que llevó a España el ilustrísimo señor maestro don Fray Francisco Sarmiento de Luna, para que gozara nuestro convento de Salamanca una parte del cuerpo de su santo hijo. En el depósito del convento se guarda el pobre hábito, sombrero y cinto de este anacoreta de la mechoacana Thebaida (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 45).

Na *Americana Thebaida*, estão expostas as três principais facetas de Fr. Juan Bautista: eremita, missionário e milagreiro, entre as quais se destaca a primeira. As distantes regiões onde se retirava serviram para endossar a fama de eremita, somadas à pobreza evangélica que um teólogo como Fr. Juan, consciente e atualizado dos desafios que a Igreja enfrentava, optou por seguir na América. Para uma mentalidade ascética, a incomodidade do clima duro, do território agreste, da ausência de estradas e abrigos, e do trabalho incessante, tinha que aumentar com a experiência da pobreza. Fr. Juan Bautista Moya

no consentía que para él se pidiese cosa a los indios, ni la gastaua: porque su comida no era sino de los tamales que le ofrecían, y algunas frutas, como camotes, y algunas vezes un poco de atole del que se hazia en el Hospital para los enfermos; y desto tan poco, que los Indios, con ser de tan poco comer, se espantauan como se sustentaua, según dezian (*apud* RICARD, 2014, p. 187).

Em situações análogas se encontra Fr. Juan Bautista na *Americana Thebaida*, mas com um agravante. Na *Tierra Caliente*, a Igreja ainda não estava institucionalizada, por isto, não havia “prelado alguno que le fuese a la mano en los ayunos, ni superior precepto que le quitase del puño la disciplina”. Nessa região, a prática ascética do agostinho “se hizo admirable, y no imitable, por espantosa su mortificación” (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 109). Para caber Fr. Juan Bautista, Escobar substitui o espaço antropológico pelo espaço teológico, e dá continuidade à ideia de “homem” completamente subordinada a uma ideia de “Deus”. Dentro dos múltiplos campos corporais onde o domínio e o autocontrole podem ser realizados, destacaremos alguns daqueles que consideramos mais importantes e significativos na figura ascética de Fr. Moya.

a) Jejum

O jejum desempenha um papel fundamental nas práticas ascéticas de Fr. Moya. Mesmo no convento, enquanto os outros frades comiam, o eremita estava “siempre a leer a la mesa, dándole sustento a su alma, mientras los otros al cuerpo”. Quando comia, ingeria apenas um ou dois *tamales*, alimento feito de milho e de origem pré-hispânica, que, na opinião de Escobar, possuem um “natural mal sabor, junto con el mal olor que les comunica la ceniza”. É importante ressaltar que esses *tamales* que Fr. Moya comia, “ni aun los perros apetecen, o por sumamente duros o por demasiado corruptos” (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 111). Na opinião do cronista, o sustento de Fr. Juan provinha de Deus, porque era escassíssimo o alimento que o religioso ingeria. Para reforçar isto, narra a seguinte história:

Prueba de esto fue que habiendo sacado para aquellos cuarenta días tres tamales, mantenimiento tan corto que 'apenas satisfacen un almuerzo; al cabo de la cuaresma y Semana Santa, que son más de cincuenta días se hallaron dos, que sobraron de los tres, y no se halló hubiese tomado otro alimento, porque aunque se lo ofrecían liberales, conociendo su suma necesidad lo admitía (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 113).

Praticando o jejum, que, segundo Escobar, podia chegar a duas quaresmas, ou seja, 80 dias, Fr. Bautista se “igualó y aun excedió a muchos padres de la antigua Thebaida”. Esta prática não se limitava a não ingestão de alimentos, mas também “jamás se le vio pedir gota de agua para templar la sed, causada de los bochornos del sol y grandes fatigas de los dilatados caminos”. Superando o próprio Jesus, que desde a cruz pediu algo para beber, “nuestro venerable padre desde la Cruz de su mortificación jamás expresó la sequía que padecía” (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 115).

b) Vigília

Reafirmando o antigo costume cristão de ficar acordado na noite da Vigília Pascal e nas demais festividades litúrgicas, junto ao jejum, a vigília foi incluída nas demais práticas de Fr. Juan Bautista, como meio de demonstrar o controle e o domínio sobre o corpo que detinha o agostinho: “los que llamaban a los maitines, lo hallaban de ordinario arrodillado en los rincones de los dormitorios, ante las cruces o sagradas imágenes del convento”. Ainda que dormisse muito pouco, na maior parte das vezes no “duro suelo”, não faltava energia a Fr. Juan Bautista, porque se levantava do “suelo con mayores fuerzas para la lucha” (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 119).

c) Novas relações (não)sociais: a *fuga mundi*

O ascetismo não se contenta com a criação de novas subjetividades alternativas, mas, para a sua própria sobrevivência e difusão, desenvolve também uma série de relações sociais diferentes, geralmente em conflito com as ordens sociais dominantes. Como podemos entender as renúncias aos cargos de poder da Ordem apresentadas por Fr. Juan, senão como uma forma de distanciar-se dos conflitos internos da congregação? Escobar (2009, t. 2, p. 71) entendia de outra forma: “Quedó súbdito el que podía mandar, grandemente consolado, porque veía que faltaban ya los gritos con que se le impedía el volver otra vez a los retiros y desiertos de la tierra caliente”.

Como Jesus Cristo, Escobar relata que Fr. Moya mantinha o costume de retirar-se para meditar. Em uma curiosa anedota do 35º capítulo da *Americana Thebaida*, Fr. Juan Bautista, recém-chegado à *Tierra Caliente*, caminha junto a três padres seculares, quando se retira sozinho a “un lugar fragoso, donde se embrenó, y detuvo notable tiempo”. Como se o agostinho demorasse em voltar, os três seculares “le entraron a buscar, y vieron que estaba como un estado elevado de la tierra”. Ao verem a cena, “dieron a huir cobardes con la visión” (2009, t. 2, p. 103). Nessa maravilhosa historieta, percebemos a crítica velada ao clero secular, e à sua incapacidade, de acordo com Escobar, de igualar-se às práticas dos agostinhos, verdadeiros heróis ascéticos.

Portanto, a prática mais alinhada com o objetivo ascético do afastamento será o abandono/rejeição do mundo (*contemptus mundi*) e a fuga para o deserto, que, aqui em Escobar, está repleto de indígenas. Fr. Juan Bautista, após recusar os cargos oferecidos, volta aos “desiertos de la tierra caliente, adonde lo esperaban sus amados hijos, sintiendo en el alma su tan dilatada ausencia” (2009, t. 2, p. 71).

d) Luta contra o demônio

A vida eremítica era considerada uma luta espiritual que se sustenta, exteriormente, contra os entes malignos que dominam o mundo, aos quais se devia fazer constante resistência. Como Jesus Cristo, “conduzido pelo Espírito ao deserto, para ser tentado pelo diabo” (Mt 4,1), Fr. Juan Bautista Moya foi conduzido a outro deserto, onde “el demonio vivía adorado de todos aquellos miserables indios” (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 93). Nesse deserto, o demônio não apenas ataca por meios espirituais, mas seus combates são físicos e violentos. Em certa ocasião, Escobar nos narra como o próprio demônio tentou atirar Fr. Juan de um penhasco:

En otra alta y elevada peña en el curato de Turicato, me han certificado los que han andado aquellos montes, que en un elevado despeñadero se ve una mano del demonio impresa en una peña, desde la cual se dice que quiso arrojar a nuestro venerable padre, pues aplicó el demonio toda la fortaleza de su infernal brazo, para despeñarlo; pero fue sin duda mayor la constancia de nuestro Bautista, puesto que pudo resistir a todo el poder diabólico (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 101).

Na *Tierra Caliente*, “adonde se habían retirado para hacerse fuertes los demonios”, Fr. Moya trava batalhas com os “demônios” mais difíceis de serem vencidos pelos missionários: os deuses pré-hispânicos. “Em Pungarabato [...] estaba el ídolo Guitziloputli, dios de plumas, a quien sacrificaban como a principal deidad, conformes sólo en esto tarascos y mexicanos”, narra Escobar (2009, t. 2, p. 93), para logo dizer que Fr. Juan Bautista cessou esse culto, fundando na região um convento “cuyos cimientos hasta hoy se miran y aquellos fundamentos dicen los estrechísimos albergues que edificó este Hilarión de la Thebaida mechoacana”

e) Milagres

Em muitas das cidades da região de *Tierra Caliente*, uma série de milagres são atribuídos a Fr. Bautista Moya durante sua obra evangelizadora. Como eremita, Fr. Juan Bautista atua como um intermediário entre Deus e o homem, fazendo *lobby* pelos interesses terrestres. Entre os mais prodigiosos atos milagrosos de Fr. Moya, estão os relacionados com duas de suas relíquias: o báculo e o chapéu.

O chapéu, “porque tocó aquella gran cabeza, depósito de tan grandes pensamientos y tan santos”, tornou-se uma relíquia resguardada, com o hábito e o cinto, no convento de Valladolid (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 45). O cronista afirma que muitos foram os milagres ocorridos por intercessão do chapéu, mas especifica um:

El año de mil setecientos treinta y seis, llegó con la vida a tocar los umbrales de la muerte el nieta de don Antonio de Elexalde y de doña María Anna de Cabrera, único heredero de su gran casa. Despedidos de la salud del infante sus afligidos padres, recurrieron a nuestro convento por el sombrero de nuestro venerable Bautista, lleváronlo, y luego que se lo dieron al inocente niño, se lo aplicó a la cabeza, y al momento comenzó a sentir las dulzuras de aquella sombra venerable. Al momento que se entró debajo de aquella sombra, pidió alimento (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 161).

Os milagres relacionados com o báculo de Fr. Moya são igualmente numerosos, e visíveis para toda a gente, uma vez que “hasta hoy persevera”. Por ocasião da fundação do Convento de Tacámbaro, Fr. Moya “puso en el atrio del templo su báculo seco, que al modo

de la vara de Aarón, luego se dilató en ramos, y en breve se pobló de flores” (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 91).

O báculo do agostinho possuía poderes para a terra e para as águas. Como outro Moisés, “sólo con tocar la tierra con el tridente de su báculo, salen a su llamado las aguas, por muy profundas que caminen bajo los senos de la tierra”. Certamente, a história mais curiosa envolvendo o báculo é esta: entre o “pueblo de Zirándaro y el de Pungarabato”, Fr. Juan Bautista estava com um problema para evangelizar, pois “los indios se resistían para bajar a los llanos a poblar, alegando la falta del agua”. Escobar refere que Fr. Moya soube contornar a situação com o auxílio do seu báculo: “Oyóles la disculpa, a lo cual les dijo que si sólo ese era el inconveniente, él les prometía agua en el llano”. Os indígenas foram ao lugar que Fr. Juan Bautista indicava e “pidieronle luego el agua, y al primer tacto en la tierra de su bordón, sin ser necesario repetir como Moisés los golpes, brotó el agua” (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 98).

Outras façanhas parecidas aparecem na Americana Thebaida, e também em Basalénque, relacionadas ao chapéu e ao báculo. Os prodígios com o chapéu nos permitem visualizar como se mantinha vivo o culto das relíquias de Fr. Moya, ainda no período em que Escobar escreve a sua crônica. Por sua vez, o báculo envolve milagres mais conectados à fundação de conventos e à evangelização dos indígenas; prodígios (árvores, fontes) que igualmente se mantinham visíveis no século XVIII, mas que nos permite notar principalmente o zelo missionário e a diligência com as doutrinas indígenas que os cronistas da Ordem, Escobar entre eles, queriam reafirmar ao endossar essas lendas do Fr. Juan Bautista Moya.

5.4 MATHÍAS DE ESCOBAR: CRONISTA ERUDITO E (QUASE) CRIOLLO

Mathías de Escobar y Llamas nasceu na vila de La Orotava, em Tenerife, em 25 de fevereiro de 1690, ou 1688, a depender da fonte. Fr. Beristáin y Souza, desde o seu afã *criollo*, escreveu que Escobar era originário de Querétaro, o que se trata de um equívoco.¹⁷ Embora tenha professado na Ordem de Santo Agostinho em Michoacán, Mathías de Escobar pertence

¹⁷ Beristáin y Martín de Souza, José Mariano. Biblioteca Hispano-Americana Septentrional. 3 vols. México, 1816-1821. Imprenta de Valdés. Beristáin é, certamente, um dos personagens mais singulares e polêmicos da segunda metade do século XVIII na Nova Espanha. Famoso por colocar sua oratória e inteligência contra os independistas mexicanos, dele escreve Carlos María de Bustamante: “[...] aquel Beristáin, que pasará a la más remota generación mexicana por el mayor adulador abyecto que ha nacido en la Puebla de los Ángeles” in Bustamante, C. M., Cuadro histórico de la Revolución mexicana, comenzada en 15 de septiembre de 1810 por el ciudadano Miguel Hidalgo y Costilla, cura del pueblo de Dolores, en el obispado de Michoacán, México : Imprenta de J. Mariano Lara, 1843-46. O fato é que Beristáin foi um dos poucos criollos que tinha se beneficiado da professora centralização do sistema bourbônico e assim, não tinha vexame em assumir uma nacionalidade “espanhola”, ainda que tenha sido considerado como representando do criollismo ilustrado.

a um numeroso elenco de frades canários que, apesar das normativas contrárias, e sem licença régia, cruzaram o Atlântico a partir da segunda metade do século XVII.

Por volta dos doze anos, chegou à Nova Espanha em companhia dos seus pais, radicando-se em Celaya, atual estado de Guanajuato, que à época começava a ser um assentamento importante de espanhóis. Foi o filho primogênito e não são registrados irmãos. Desde muito jovem deve ter mostrado uma aptidão notável à religião e aos estudos, o que o fez ser levado, possivelmente por Fr. Cristóbal Plancarte, ao *Colegio de San Pablo* para estudar humanidades, e mais tarde, por volta dos 16 anos, ingressou como noviço no *Convento de Santa María de Gracia de Valladolid*, onde fez os votos em 14 de março de 1706 (NAVARRETE, 1978, p. 500). Esse mesmo ano, vai ao Convento de Cuitzeo para assistir pelos três anos seguintes o curso de Filosofia, sobre o qual o mesmo Escobar conta:

[Deste curso] salieron sujetos aventajados, muchos Catedráticos que hoy son algunos Lectores Jubilados, y a no estar lleno el número de los Maestros, se vieran sus Doctas Cabezas coronadas con los blancos laureles de Minerva. Hoy son el lustre de la provincia, y a no haber andado la Parca tan cruel con algunos, quizá envidiosa de ver tantas letras en tan pocos años, más hubiera de este curso; tres nos arrebató, que pudieran leer en las primeras universidades de la Europa. Diré las formales palabras que le oí al sapientísimo Jubilado fray José de Contreras, el día que se acabó el curso: Todos los más de este Curso, pueden desde hoy comenzar a leer. Palabras que califican los sujetos, y dichas por un hombre muy retirado de adular. Sólo un defecto le puede poner cualquiera de este Curso de Cuitzeo, que haber sido yo uno de los que lo estudiaron. Pero como no fue defecto para el Colegio de Cristo el que hubiese un judas es aprovechado, tampoco lo será para éste, que tuvo a un Matías ignorante (ESCOBAR, 2009, t. 2, p. 334).

Apesar dos conflitos internos que por vezes ganhavam destaque no cotidiano da Ordem, no começo do século XVIII a extensa Província michoacana possuía uma situação estável e sólida, com uma boa quantidade de paróquias indígenas sob a sua administração, um número considerável de conventos, ricas propriedades no campo e uma fiel freguesia nas cidades. Seus membros se dividiram entre missionários que se dedicavam às tarefas eclesiásticas, e administradores, docentes e oradores; a estas últimas atividades as autoridades agostinhas encaminharam Escobar.

Concluído o curso em Cuitzeo, Fr. Mathías regressa a Valladolid para cursar as aulas de teologia do Fr. José Contreras, de onde saiu com louvores, pois em 18 de março de 1712, com apenas 22 anos, recebeu o presbitério e retorna ao Convento de Cuitzeo, mas desta vez como Leitor de Artes e Mestre de Noviços, que certamente não eram muito mais velhos que ele. Terminadas as suas atividades em Cuitzeo, volta a Valladolid para exercer como Leitor de Teologia, em um triênio que vai de 1715 a 1718 (CERDÁ FARÍAS, 2008, p. VIII).

Na Ordem de Santo Agostinho, onde havia um grande incentivo ao trabalho intelectual, era comum que um estudante sem méritos evangelizadores e missionários ascendesse a diversos postos dentro da Ordem. Essa é uma das principais diferenças entre Escobar e os seus antecessores no cargo de cronista, que haviam participado ativamente no processo missionário, escrevendo as suas crônicas nos poucos momentos livres que dispunham. Escobar, ao contrário, não foi um missionário. Castro Gutiérrez oferece uma visão de Escobar que vai de encontro à impressão que tem qualquer leitor que se aproxima da obra do agostinho:

Fue un hombre de letras cuyos años transcurrieron en gran parte lejos de las miserias de la vida rural. Lo podemos imaginar sedentario, aficionado por inclinación y vocación a los libros, asiduo frequentador de las bibliotecas conventuales, gustoso de lucir sus dotes de orador barroco, su erudición sacra y profana y sus habilidades de polemista en abstrusos puntos teológicos. Y a pesar de sus muy insistentes protestas de humildad puede verse en su obra la vanidad del autor, preocupado por mantener y acrecentar su personal fama (CASTRO GUTIÉRREZ, 2012, p. 1174).

A falta de méritos missionários não impede que o agostinho ascenda a vários cargos da Província. Fr. Mathías é eleito um dos quatro definidores pelo Capítulo provincial celebrado em Yuririapúndaro em 1718, o que o fez estender o seu magistério por mais outros três anos em Valladolid. Entre as funções do definidor estava auxiliar o provincial no governo da Província e presidir os capítulos, o que o tornava um posto cobiçado e de alta responsabilidade. A partir de 1721, recebe funções paroquiais, começando pelo Convento de Tiripetío, onde começou a trabalhar junto aos indígenas e *mestizos*. Essa última função parece ter durado apenas por três anos, já que em 1724 Fr. Mathías de Escobar aparece no Charo com a função de depositário da Província. Em 1727 é novamente eleito definidor, mas também não demorou a trocar de posto, pois dois anos depois, durante o Capítulo Intermédio de 1729, é nomeado Cronista da Província, cuja tarefa consistia, sobretudo, em registrar por escrito a história agostinha de Michoacán (CERDÁ FARÍAS, 2008, p. X).

Podemos supor que, dada a sua trajetória de orador sacro, e pelo tempo que ocupou o posto, Fr. Mathías almejava o cargo de Cronista que por fim acabou ocupando. Para a sua eleição, certamente influenciou a sua relação com o anterior cronista, Fr. Jacinto de Avilés, e com outros antigos religiosos de Valladolid, já que gostava “mucho de oírles referir antigüedades, todo lo cual conservaba en mi corazón” (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 49). Fr. Mathías começa as suas funções imediatamente: o final do proêmio da *Americana Thebaida* está datado a 25 de maio de 1729, e a sua nomeação ao posto foi realizada no primeiro dia desse mês.

Na ata de nomeação, lemos que Fr. Mathías obteve uma espécie de salvo-conduto ao ser nomeado Cronista, podendo, assim, interpelar outros frades a respeito dos acontecimentos passados e presentes da Província, e dispor de livros e arquivos que certamente não estariam disponíveis a qualquer outro religioso. E certamente Fr. Mathías soube fazer bom uso dessas liberdades, como podemos constatar pela enorme lista de referências tiradas dos livros internos da Província, como o “libro antiguo de las profesiones”, livros de batismos e, principalmente, o *Alphabeto*, espécie de dicionário com os nomes de todos os frades que haviam passado pelas Províncias novo-hispana. Estes seriam, por certo, os “privilegios” aos quais alude a ata de nomeação, restando-nos pensar contra o que ou quem valiam as “inmunidades” de que o agostinho também gozava e que o documento estabelece:

Nombramos por Cronista de esta nuestra Provincia al Venerable Padre Lector y Predicador fray Mathías de Escobar, para lo cual mandamos a todos los padres priores le manifiesten todos los libros y archivos de nuestros conventos y le den las noticias más especiales que tuvieren y se les ofrecieren, y para todo esto, le concedemos al dicho Venerable Padre Lector y Predicador todas las excepciones, privilegios e inmunidades que gozan y obtienen en cualesquiera Provincia sus cronistas (*apud* CERDÁ FARÍAS, 2008, p. XIII).

Fr. Mathías permanece no Charo até por volta de 1731-1732. Nesse convento, foi responsável, entre outras muitas coisas, pelas reformas do templo e também pela coroa que encomendou para a *Virgen de la Paz*, de quem era devoto (CASTRO GUTIÉRREZ, 2012, p. 1170). Ao fim da sua estadia no Charo, é eleito para uma quantidade impressionante de cargos: assume como Definidor, Regente de Estudos da Província e Prior de Valladolid. Nesse convento, mostrou-se um exímio administrador e soube organizar as rendas da comunidade, arrendando terrenos dos agostinhos a terceiros e, pelo valor de 400 pesos, reconduziu o acesso de água ao convento, pois o cabildo de Valladolid havia deixado os frades sem acesso à água devido às obras hidráulicas realizadas nesse período (CERDÁ FARÍAS, 2008, p. XX).

À medida que galgava os postos na Ordem, Fr. Mathías empreende outros projetos literários para além da Americana Thebaida, e se dispõe a escrever diversas obras não só sobre a história da Província michoacana, mas também algumas de temas literários, e inclusive uma gramática de língua hebraica. Algumas dessas obras, infelizmente, se perderam.

Até o momento, temos conhecimento das seguintes obras de Fr. Mathías de Escobar:

1. *Americana Thebaida* (3 tomos);
2. *La Cornucopia Sacra* (1 tomo);
3. *Las dos mejores Olivas* (1 tomo);
4. *Defensorio de Demócrito* (1 tomo; possivelmente sobre a arte da eloquência);

5. *Apuntes Predicables y Noticias de Hebreo* (1 tomo);
6. *Sermones Varios* (1 tomo);¹⁸
7. *Ocios Literarios* (1 tomo);
8. *El Tritón Sonoro* (1 tomo);
9. Miscelânea: "*otros muchos y distintos papeles de varias materias*".

Decididamente, Fr. Mathías de Escobar foi um intelectual de interesses variados e com uma fluída facilidade para escrever, o que fez que fosse merecedor de elogios dos seus contemporâneos. O padre Francisco Zevallos, da Companhia de Jesús, se refere a Fr. Mathias e à sua "nada afectada elocuencia, hermoçada con la copia de sagrada y profana erudición, y a todo da mucha alma y viveza la vivacidad y alma de los conceptos"; o carmelita Fr. Cayetano de Jesús louvou o seu "estilo propio, castizo, enérgico, que al mismo tiempo que halaga con lo suave, satisface con lo que profunda", chegando a referir que "no parece sino Apolo dibujado con su lira" (*apud* CASTRO GUTIÉRREZ, 2012, p. 1171).

Ainda que hoje a prosa de Fr. Mathías nos seja de leitura difícil, por se tratar de um texto arrevesado, hermético, erudito, por vezes artificial e demais consciente de si mesmo, a crônica do agostinho representou à sua época a culminação de uma forma de escrever a história da Província michoacana; um modo que pretendia oferecer uma reflexão dos eventos ligando-os aos personagens agostinhos que haviam se destacado pelo ascetismo, virtudes e vida exemplar. Em suma, Fr. Mathías segue na sua crônica o caminho traçado por outros cronistas novo-hispanos, ao narrar uma "idade de ouro" da evangelização americana.

Fr. Mathías de Escobar era um fiel reflexo da minoria culta de sua época: apegada às contradições entre luz e sombra típicas do barroco, às analogias e paralelismos, preocupada com a plasticidade, pela riqueza formal e pelo simbolismo sensível. Como Ernest J. Burrus afirmou (1973, p. 161), Escobar só perde a primazia para o dominicano Francisco de Burgoa entre os cronistas mais ingratos de se ler.

O agostinho espanhol Gregorio de Santiago Vela, que publicou em 1923 uma das primeiras críticas à crônica de Escobar, compartilhava da opinião dos religiosos de Michoacán à época sobre a necessidade de publicar uma edição mais ampla da *Americana Thebaida*. Como dito anteriormente, a edição de 1890, a cargo do Dr. Nicolás León, considerou apenas

¹⁸ Desses sermões, destaca-se: Sermón panegírico del máximo doctor de la Iglesia, el gran padre san Agustín (México, 1732) e Nuevo redemptor en Christo, el Príncipe de los Apóstoles, el gloriosísimo padre y señor san Pedro (México, Hogal, 1733). Fr. Mathías conseguiu ver impressa a maioria dos seus sermões. A essas obras menores, destaca-se na produção de Fr. Escobar o seu curioso texto sobre o sangue e os órgãos incorruptos de seu conterrâneo, o bispo de Michoacán Escalona y Calatut: Voces de tritón sonoro que da desde la Santa Iglesia de Valladolid de Michoacán la incorrupta y viva sangre del Ilmo. Sr. D. Juan Joseph de Escalona y Calatayud [...] las cuales voces hacen eco en el agradecido pecho del R[...] (México, vda. de Hogal, 1746).

os capítulos que, segundo o editor, tinham alguma validade histórica. Porém, curiosamente, ao mesmo tempo que endossa essa proposta, Santiago Vela propõe enxugar os excessos barrocos de Escobar, a fim de apresentar aos leitores um texto com menos citações e nada que “huela a paganismo”, porque para “encomiar las virtudes de los misioneros y celebrar su celo y trabajos en bien de los indígenas, o sus esfuerzos por llevar a cabo obras materiales [...], no es necesario compararlos o asemejarlos a los héroes del gentilismo o a los dioses creados por la mitología”.

En cuanto al lenguaje o estilo, si se quiere, es legítima y genuinamente gerundiano, y es preciso reformarle radicalmente. La frecuencia de las citas de textos de la Escritura, vicio intolerable de aquella literatura, y no pocas veces traídos por los cabellos en apoyo hasta de cosas las más triviales e impertinentes y que fuera mejor haberse omitido, debe hacerse desaparecer, pero sin transacciones, por honor del mismo P. Escobar y por el decoro que se debe al mismo sentido común. Cuando se escribía la Crónica, allá por los años de 1736, si se hubiera impreso, aquella generación la hubiera colmado de elogios y la hubiera levantado hasta las nubes, porque su lenguaje era el que entonces merecía los aplausos y el que hacía las delicias de aquellos lectores; pero hoy difícil es, y aun problemático, que pudiera abrirse paso y que se la prestara atención, no obstante ser de tanto valor por el fondo histórico e informativo que contiene; ocurriría positivamente lo que acontece con obras semejantes: iría a parar a la librería de algún anticuario amartelado donde se almacenaría con otras de su especie y al fin se olvidaría su existencia (SANTIAGO VELA, 1923, p. 142).

Hoje, a proposta do padre Santiago Vela nos parece no mínimo indevida. Trocar “laureles de los elíseos campos” (ESCOBAR, 2009, t. 1, p. 329) por “laureles del cielo” (SANTIAGO VELA, 1923, p. 275) é uma sugestão que incide mais luz sobre a própria biografia do padre Vela, que no começo do século XX ainda mantinha um espírito missionário incansável, do que necessariamente na crônica de Escobar. Apesar disso, o padre Vela deve ser lembrado como um dos primeiros resgatadores e divulgadores da obra de Escobar, através dos artigos que escreveu um ano antes da sua morte, no *Archivo Histórico Hispano-Agustiniano*.

O objetivo de Mathías de Escobar consistia em escrever a história da sua província desde dentro, narrando as ações e conquistas dos religiosos agostinhos que se destacaram pela atividade missionária e pelas conquistas espirituais entre os indígenas e consigo mesmo. E para isto, não podia redigir um parágrafo sem aludir a personagens bíblicos, e quando estes não alcançavam o tom discursivo almejado, o religioso não duvidava em acudir à mitologia greco-latina; tampouco podia dar por concluída uma página sem antes aludir a algum autor, comentarista sacro ou geógrafo notável, para demonstrar a erudição e os vastíssimos conhecimentos que possuía. Este modo de entender a sua própria literatura e a sua província fez com que Fr. Mathías omitisse muitos dos problemas e conflitos internos que haviam

afetado a sua Ordem. Como na crônica de Grijalva, na *Americana Thebaida* não há polêmicas, não há crises e falta de ortodoxia. Embora a crônica provincial possibilitasse o autor apresentar uma visão política, jurídica, sociocultural ou uma mensagem ideológica, a fidelidade à Ordem obrigava que as críticas e opiniões fossem sumamente veladas, restando ao leitor detectar nas entrelinhas alguma inconformidade ou desacordo que o autor, porventura, tenha registrado.

Talvez o escrito mais curioso de Fr. Mathías seja a necrofílica e barroca obra *Voces de tritón sonoro*, que merece algumas linhas a seu respeito. O caso aconteceu em 1744, quando um pedreiro que reformava o piso da sacristia da Catedral de Valladolid deu com um cofre de madeira, que ao ser aberto, viu-se conter em seu interior uma significativa porção de sangue e vísceras (cérebro, fígado, intestinos, olhos, língua e outras partes "que omiten honestos y discretos"), que sete anos "menos diez días" antes haviam sido extraídos durante o processo de embalsamamento do bispo de Michoacán, conterrâneo de Fr. Mathías, o canário Juan José de Escalona y Calatayud. Para surpresa e admiração dos presentes, dos religiosos e das autoridades que sem demora foram convocadas ao lugar do evento, o sangue ainda estava fluído e as vísceras haviam adquirido uma coloração dourada e não emitia nenhum mal odor, mas sim uma fragrância particular.

O caso foi logo tido por milagre. Os bastiões do catolicismo barroco da Contrarreforma se esforçaram para promover o argumento de que o cadáver incorrupto era um sinal de que a pessoa em vida havia alcançado um elevado grau de espiritualidade e, assim, merecido a graça divina de ser incorrupto, como seria argumentado poucos anos mais tarde com o corpo preservado do cronista Fr. Diego de Basalenque (RUBIAL GARCÍA, 1999, p. 69). Escobar, para demonstrar que o prodígio se deu graças à ação divina, escreveu o volumoso opúsculo, que contém declarações de médicos especialistas e dos embalsamadores. Com uma mistura de cientificismo setecentista e de retórica barroca, o agostinho chega à conclusão de que o evento não poderia ser explicado por causas naturais, e nem pelas substância, "canela, romero, alhucema y sal", inseridas no corpo durante o embalsamamento. Aproveitando a ocasião, Escobar fez eruditas reflexões sobre o processo de decomposição dos cadáveres (com minuciosa atenção sobre a teoria da geração espontânea das larvas) e demonstrou seus profundos conhecimentos históricos e científicos discorrendo sobre as técnicas de embalsamento, especialmente as utilizadas na Nova Espanha.

No ano de 1746, no Capítulo celebrado em Yuririapúndaro em 1º de novembro, ocorreu a culminação da sua carreira: Fr. Mathías de Escobar é eleito por unanimidade provincial de Michoacán. O definitório orientou o canário a fazer uma gestão que respeitasse

as Constituições da Ordem, que certamente conhecia muito bem, e no trabalho para extirpar o vício de alguns religiosos. Por ocasião da sua nomeação, o padre Escobar enviou a seguinte mensagem a todos os religiosos da sua Província:

El Lector y Predicador Jubilado fray Mathías de Escobar, del Orden de los Ermitaños de N. P. S. Agustín, Prior Provincial (indigno) de esta Provincia de San Nicolás de Michoacán, Nuevos Reinos de la Galicia, Vizcaya, etc. A todos los religiosos de nuestra dicha Provincia, salud y gracia, a Nuestro Señor Jesucristo.

Por la presente hago saber a todas Vuestras Reverencias cómo sin méritos algunos, antes sí con muchos defectos, la Santa Provincia de Michoacán, mi madre, puso sobre mis débiles hombros el grave peso del gobierno juzgando que pudiera yo, no adelantarla, sí conservarla en su observancia en que, conozco, solo el amor de Madre pudo engañarla; puesto que la experiencia enseña que a los más feos hijos ama como a hermosos, conozco lo dicho, Reverendos Padres y Hermanos míos, y que a mí me viene de molde el título de Provincial indigno, título que nuestros Antiguos Venerables Padres se pusieron en prueba de su profunda humildad. A mí sí me viene bien el título de indigno, y así me lo pongo y pondré no por humildad, sí por propio conocimiento; y teniendo, como tengo, muy presente mi indignidad, cómo pudiera, Reverendos Padres, poner preceptos a quienes reconozco superiores observantes? No hallo cosa alguna que advertir a Vuestras Reverencias, amados Padres míos, ni a Vuestras Caridades, mis carísimos Hermanos, pues mis predecesores Prelados han sido tan exactos en conservar y promover la mayor observancia de nuestro estado, que hallo no tener cosa alguna que mandar y menos que advertir, antes sí mucho que aprender y más que admirar de cada una de Vuestras Reverencias por lo cual sólo publicaré lo que el Venerable Definitorio del presente capítulo mandó con tanto acuerdo.

Yo no mando por mí cosa alguna a Vuestras Reverencias, sólo sí digo que lo que advirtiere a nuestro estado contrario (que puede ser por lo frágil de nuestra naturaleza) procuraré siguiendo a Cristo vida nuestra seguirla primero como Padre; que creo según la docilidad de Vuestras Reverencias bastará mi insinuación y si esto no bastare (que no me persuado) habré de pasar de cordero a león aunque siempre será con caridad la reprensión, pues como Vuestras Reverencias saben que enseña el Ángel de las escuelas Santo Tomás, aún en el infierno a donde sólo se ve la justicia, muestra el Señor piadosísimo con aquellos pecadores su misericordia, pues si, Venerables Padres y Hermanos míos muy amados, el Señor practica su misericordia aún con aquellos que son incapaces de enmienda, porque yo, con los que son Religiosos y Hermanos míos, aún en el castigo no ejercitaré con ellos la caridad? (*apud* CERDÁ FARÍAS, 2008, p. XV).

Estabeleceu-se no Charo para exercer o seu provincialato. As medidas que tomou não só visavam pacificar a vida no interior da Província, mas também assegurar a continuidade da obra material que tanto tempo, recursos e trabalho haviam sido requeridos para edificar. Dessa maneira, uma das suas primeiras medidas foi retirar a coleta dos conventos de Pátzcuaro, que tinha uma renda muito reduzida e estava há “diez años sin iglesia”, e o de Zacatecas, que havia sido fechado pelas autoridades civis pelo alto risco de desmoronamento. Também promoveu a venda de uns terrenos do Convento de Valladolid no bairro de Santa Catarina, antes que fossem tomados pela administração da cidade, que reclamava a posse das terras. Organizou as rendas da Província conforme as necessidades que considerava mais necessárias, entendendo as condições e as possibilidades econômicas de cada convento:

Tarepan, por exemplo, fazenda e engenho onde havia ocorrido o incidente com Fr. Cuevas, tinha uma das assinções mais altas, com 575 pesos; por outro lado, temos o convento rural de Etúcuaro, que recebia apenas 12 pesos. Entre os conventos mais necessitados, que foi ajudado por Escobar, estava justamente o do Charo, devido aos gastos em compromissos “inexcusables”, como o de servir de hotelaria a importantes viajantes eclesiásticos seculares e mendicantes, ocasionando que em determinado momento tivessem empregado até as rendas da sacristia para esse fim. Como exemplo, menciona-se que, durante a visita do bispo Martín de Elizacoechea, o convento gastou 1500 pesos (CERDÁ FARÍAS, 2008, pp. XVII-XXV). Entre os gastos da Província durante a gestão de Escobar, estão:

Para España y Roma mil seiscientos veintiséis pesos y seis reales : 1626.6 ps
 Para el Capítulo e Intermedium, mil quinientos pesos: 1500 ps.
 Para el chocolate y vestuario del Venerable Padre Lector Predicador Jubilado y Provincial y Padre Secretario, cuatro mil pesos: 4000 ps.
 Para el convento de su morada, mil setecientos treinta y tres pesos, tres reales: 1733.3 ps.
 Para el Padre Maestro, Presidente y Procurador General, mil cuatrocientos sesenta y un pesos: 1461 ps.
 Para la enfermería del convento de Valladolid, mil trescientos treinta y tres pesos y tres reales: 1333.3 ps.
 Para el Abogado, mil seiscientos pesos: 1600 ps.
 Para el Protector Secular, cuatrocientos peso: 400 ps.
 Para el censo de la casa que se compró en México, mil doscientos pesos: 1200 ps.
 Para el censo de las monjas de Valladolid, quinientos pesos: 500 ps.
 Para el censo del Rosario de Valladolid, doscientos pesos: 200 ps.
 Para el chocolate de los hermanos coristas, cuatrocientos pesos: 400 ps.
 Para el censo de cerano a Yuririapúndaro, cuatrocientos veinte pesos: 420 ps.
 Para el censo del convento de Valladolid, cuatrocientos pesos: 400 ps.
 Para el sustento de los religiosos de Querétaro, cuatro mil ochocientos pesos: 4800 ps.
 Para la impresión de los calendarios, doscientos pesos: 200 ps.
 Para las casetas, ochocientos pesos: 800 ps. **22574.4 ps.**

(CERDÁ FARÍAS, 2008, p. XXV)

De acordo com o padre Navarrete (1978, p. 506), Fr. Mathías de Escobar pretendia durante o seu mandato estabelecer em Salamanca um colégio que centralizasse a formação acadêmica agostinha da província. Para isso, fomentou a preparação de jovens na Universidade do México, nas matérias de Direito, Filosofia, Cânones, Teologia e Sagrada Escritura.

O seu sucessor no cargo de cronista provincial, Fr. Ignacio Farías, pronunciou um interessante sermão em memória de Fr. Mathías, de título notoriamente barroco: *Fogosas llamas, que manteniendo en sus propias cenizas los antecedentes ardores, hazen exhalar deliciosas fragancias a la tierna memoria de n.m.r.p. lector predicador jubilado fray Mathias*

de Escobar, y Llamas, dignísimo prior provincial de esta provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán, de el orden de los ermitaños de N. P. San Agustín. Segundo Fr. Farías, o religioso canário foi um homem muito caritativo, apoiava os pobres, exigia que as crianças do Charo fossem todos os dias alimentadas no convento e lhes fornecia vestimenta. Sua caridade abarcava até os seus possíveis inimigos, porque "hubo algunos (aunque pocos) que no poco le agraviaron". Nunca demonstrou orgulho, mas antes um desprezo por si próprio, ainda que "sólo su persona era una universidad de facultades, un epílogo de las ciencias, un archivo de divinas y humanas letras" (*apud* CASTRO GUTIÉRREZ, 2012, p. 1170).

Fr. Mathías de Escobar faleceu em 1748, aos 56 anos, de “de achaque de diarria y pupa en la orina” (*apud* CERDÁ FARÍAS, 2008, p. XXVII), apenas um ano antes de que as ordens mendicantes travassem um acirrado embate com a Coroa e com os bispos, que procuravam reduzir as posses do clero regular. Apesar de uma das preocupações do padre Escobar ter sido conservar a estrutura e as possas da Província, a Ordem se veria na necessidade não só de vender as propriedades, quando possível, mas principalmente de abandonar os antigos conventos nas comunidades indígenas, onde a Ordem de Santo Agostinho havia nascido e desenvolvido sua atividade missionária na Nova Espanha.

5.5 A PINTURA DE TEBAIDAS NOS CONVENTOS NOVO-HISPANOS

Cada ordem religiosa novo-hispana, como comunidade humana e eclesiástica, enfrentou a necessidade de construir e fortalecer a sua própria identidade. A resposta a tal necessidade se reflete, por exemplo, na elaboração de uma memória coletiva que também se projeta em direção ao futuro, na medida em que através de tal operação, os ideais - ligados à missão particular de cada ordem - são reafirmados e dão sentido a cada uma delas.

Desde tempos passados, os membros destas ordens religiosas foram encarregados de preparar documentos nos quais guardassem memórias dos acontecimentos pretéritos e presentes considerados mais relevantes, e dos seus protagonistas. São muitas as obras desse tipo que chegaram até nós, como, por exemplo, a própria *Americana Thebaida*, uma crônica que registra e repensa a história da Província Agostinha de San Nicolás Tolentino de Michoacán. Porém, a escrita não foi o único instrumento utilizado por estas ordens para gravar a sua memória e seus ideais.

Desde que fundaram a sua ordem mendicante em 1256, os agostinhos consideraram que a vida eremítica seria o seu caráter mais distintivo. O próprio nome que adotaram (eremitas de Santo Agostinho) representava a vocação à vida retirada, como aquela praticada

pelos antigos padres do deserto, e incentivada e regulada por uma série de documentos atribuídos a Agostinho de Hipona. Porém, logo as atividades urbanas e universitárias passaram a exigir um maior compromisso dos agostinhos, e uma vez que partiram à América para participar da evangelização, o ideal eremítico da Ordem passou essencialmente ao plano discursivo e se converteu em um potente recurso retórico. Desta forma, o eremitismo passou a ser um tópico constante nos escritos e na iconografia da Ordem, ainda que não necessariamente os frades vivessem em contemplação como os eremitas retratados.

O cronista Grijalva (1624, p. 9) confirma que essa tensão entre vida ativa e vida eremítica também se deu entre os primeiros agostinhos novo-hispanos: “las mismas dificultades tuvo antiguamente nuestra religión para salir de las soledades al poblado, pareciéndoles que por el bien de otros no debían arriesgar el propio”. O eremitismo como tema literário é menos presente em Grijalva se comparado a Escobar, mas não falta à crônica do agostinho mexicano, que ressalta a recorrência de brotes eremíticos entre os missionários que atuavam em lugares remotos e de difícil acesso, como as regiões serranas.

Com o objetivo de reafirmar o seu ideário, e também de representar as práticas eremíticas que supostamente foram vividas pelos agostinhos na Idade de Ouro da evangelização, desenvolveu-se na Nova Espanha um fenômeno iconográfico próprio dessa Ordem, e que formou parte do programa pictórico de todos os seus conventos novo-hispanos a partir de 1550: a pintura de tebaidas.

O modelo iconográfico das tebaidas já havia aparecido na Europa, como se pode observar no mural de Camposanto, em Pisa, de meados do século XIV, ou, como exemplo mais tardio, nos azulejos da escadaria do mosteiro agostinho de Nossa Senhora do Pópulo, do século XVIII, em Braga. Esse modelo iconográfico guarda todos os elementos próprios das tebaidas primitivas: cavernas, desertos, demônios, animais próprios do bestiário medievais e eremitas que realizam nítidas *performances* ascéticas.

Estas tebaidas eram geralmente retratadas em murais dos diversos espaços dos conventos agostinhos, fossem eles abertos ou fechados. A maior parte delas era pintada nos claustros, embora sejam encontradas com frequência tebaidas nos refeitórios, nas salas *de profundis*, onde os frades eram velados, e nas salas capitulares, onde se celebravam os capítulos da Ordem.

A simplicidade das imagens das tebaidas nos conventos agostinhos novo-hispanos não afasta a sua complexidade e riqueza iconográfica. Estes murais apresentam um campo simbólico vasto, reflexo da sensibilidade religiosa, da espiritualidade barroca e da necessidade de chamar os frades à ortodoxia. E, nesse sentido, a tebaída é reflexo da vivência cristã

promovida na era pós-tridentina, sendo uma representação transversal em todas as províncias agostinhas ao funcionar como um denominador comum por um lado, mas, por outro, revestir de leituras e características específicas conforme o contexto/enquadramento em que se insere em cada convento. A representação da tebaida e dos seus eremitas ocorre, então, dentro de esquemas mais ou menos fixos, com variantes ao nível de atributos e enquadramentos paisagísticos e arquitetônicos. Nas palavras de Alfredo Cordiviola:

Todos esses objetos foram concebidos para propor representações do tempo histórico. São, em si mesmos, história: história falada, pintada, erigida, desenhada, atuada, experimentada. São, em todos os casos, história pública: história concebida e apropriada em circunstâncias e cenários públicos, e incorporada por sujeitos presentes e em ação. Revestidos de pompa oficial ou postulando mínimas emancipações, esses objetos se constituíam como tais por fomentar a intervenção, e não apenas a contemplação, dos participantes envolvidos. Ao contrário dos textos historiográficos, ou da poesia épica de conteúdo histórico, não surgem como resultado da vontade, da imposição ou da necessidade de escrever, mesmo que estejam imbricados em malhas narrativas e textuais (CORDIVIOLA, 2019, p. 18).

A maior parte das pinturas murais foi vítima ao longo dos anos de mudanças e alterações por parte do ser humano. As que conseguiram ser preservadas nas melhores condições são as localizadas em templos e conventos situados em zonas rurais. Foi bastante comum que, com o passar dos anos e com as mudanças político-religiosas ocorridas, as pinturas fossem cobertas por camadas de cal, o que as manteve ocultas parcial ou totalmente até serem descobertas nas últimas décadas. No pior dos casos, certos murais desapareceram totalmente, principalmente os localizados em áreas urbanas, como os murais do convento agostinho de Santa María de Gracia, em Morelia (CORTÉS, 2016, p. 163); outros, foram danificados como consequência de abalos sísmicos, como os de setembro de 2017, que causaram profundos danos ao convento agostinho de Tlayacapan (LEMUS *et al.*, 2019, p. 200).

Entre os conventos agostinhos novo-hispanos que ainda conservam a iconografia eremítica das tebaidas, podemos citar os de Tlayacapan, Atlatlauhcan, Metztitlán, Actopan, Zacualpan, Culhuacán, Charo, Tezontepec, Totolapan, Huatlatlauca, Acolman e Malinalco. Porém, como afirma Rubial (2008, p. 90), é muito provável que esse foi um tema representado em todos os conventos novo-hispanos da Ordem.

Um dos principais objetivos dos agostinhos era, como observamos no terceiro capítulo, basear a sua permanência na Nova Espanha e o controle de suas doutrinas com base em um discurso histórico apoiado em uma construção conceitual do passado da Ordem. Nos casos novo-hispanos, a presença de murais eremíticos nos claustros agostinhos nos apresenta

um novo paradoxo, consequência da referida tensão entre a exaltação da anacorese e a atividade pastoral e missionária: as representações das tebaidas (espaços não institucionalizados no deserto) se encontram localizadas em recintos fechados e institucionais, isso é, nos próprios conventos e, com maior frequência, nos claustros, porque, como sugere Rubial García (1995, p. 362), “las Tebaidas cenobíticas dentro de los cauces institucionales encontraron una mejor acogida que la anacoresis individual”.

Normalmente utilizados para a meditação, a presença destas representações nas paredes que enquadram os jardins do claustro, acabam por fazer lembrar ao frade que ali medita os valores fundadores da sua Ordem. As tebaidas e as cenas duras retratadas contrastam com o *locus amoenus* onde estavam localizadas na maior parte das vezes, pois como lembra Fernando de la Flor, em *La península metafísica*:

Estamos ante lo que es una sutil inversión de los principios que determinan el jardín conventual, generalmente ubicado en el claustro y al que la reforma benedictina dará el título expreso de paraíso. Se trata por el contrario, en el caso singular del que hablamos de los desiertos espirituales, de una extraversion de lo natural hacia la exterioridad, conservando en el centro un pequeño núcleo edificatorio. El jardín místico total se encuentra así rodeando el mundo del hombre, y no ya custodiado en su interior, como era lo habitual en el propio proyecto del espacio cenobítico normalizado (FLOR, 1999, p. 132).

Rubial García (2008, p. 90) destaca que nos murais desses claustros e conventos, podem ser observadas ao menos duas propostas estéticas, que estão interligadas entre si: uma que tem como centro um Cristo crucificado, ao que se dirigem os frades eremitas, e outra que representa um espaço aberto e vasto onde aparecem figuras vestidas com hábitos escuros e cercadas por uma paisagem desértica, árvores e animais exóticos.

A respeito da primeira proposta, pode-se considerar como uma das cenas mais representativas a que se encontra no refeitório do *Convento de San Juan Bautista de Tlayacapan*, estado de Morelos, infelizmente muito comprometida em decorrência de abalos sísmicos. A iconografia de Tlayacapan ajuda-nos a precisar as datas de início da decoração do claustro superior. Podemos afirmar que os agostinhos mandaram pintar os santos e figuras importantes da Ordem na década de 70 do século XVI, porque em um de seus pilares, os frades retratam Andrea Quatiebras, mártir da ordem, assassinado pelos calvinistas no norte da França em 1567. Portanto, suas pinturas são da década de setenta, segundo Olmedo Muñoz (2012, p. 90). No refeitório do convento, há uma tebaída em cujo centro vemos um grande Cristo crucificado cercado por dois eremitas ajoelhados, com auréola e em ação de rezar, em meio a árvores copadas.

Figura 2 - Tebaida do refeitório de Tlayacapan, México.



Fonte: Antonio Rubial García (2008).

O tema do Crucificado e dos eremitas que o rodeiam também pode ser encontrado no vizinho *Convento de la Concepción*, em Atlatlahucan, também no estado de Morelos, mas desta vez na sala da sacristia. O mural, descoberto há poucas décadas e recuperado de maneira questionável, apresenta, novamente, um Cristo crucificado no centro, com uma Jerusalém ao fundo. Está rodeado por dois personagens: à esquerda, ao lado de uma pedra, vemos uma figura de hábito branco e manto preto, à semelhança de como retratam Santo Antônio, outro personagem que com alguma frequência aparece nas tebaidas novo-hispanas; à direita, uma figura ajoelhada, muito melhor conservada, e que os autores sugerem ser São Jerônimo, monge que escreveu a *vita* do eremita Paulo de Tebas. Jerônimo bate no peito com um objeto, possivelmente uma pedra; atrás dele, o seu capelo cardinalício pendurado no tronco da árvore, em cujo pé se pode perceber com alguma dificuldade um frade dormindo.

Figura 3 - Tebaida do Convento de Atlatlahucan.



Fonte: Martín Olmedo Muñoz (2012).

Figura 4 - São Jerônimo penitente. Tebaida do convento de Atlatlahucan.



Fonte: Martín Olmedo Muñoz (2012).

Um terceiro exemplo dessa proposta é observado no refeitório do *Convento de los Santos Reyes* de Metztitlán, estado de Hidalgo. Atualmente sabemos que os agostinhos construíram dois conventos em Metztitlán, localidade que é *priorato* desde 1537, encontrando-se a primeira construção atualmente em ruínas, e a segunda em relativo estado de conservação, guardando uma grande quantidade do patrimônio artístico da região. Nessa tebaida, uma bóveda com um sol e uma lua ao alto, elementos iconográficos que lembram o eclipse durante a crucificação, cobre seis agostinhos, descalços, com tonsura e de hábitos escuros, que cercam um Cristo crucificado, enquanto rezam, se flagelam e leem. A paisagem que rodeia esses agostinhos está formada por arbustos, árvores de tamanhos variados e

colinas, sobre as quais vislumbramos algumas construções, que Rubial García (2008, p. 92) associa às próprias igrejas fundadas por agostinhos na região de Meztitlán. Vistos como ermitas, estes núcleos arquitetônicos reforçam a ideia de que, apesar da vida ativa nas missões e na evangelização, os “ermitaños de San Agustín” souberam transformar seus espaços de evangelização em tebaidas. Entre os arbustos, ainda podemos visualizar dois pequenos animais, um coelho e um cervo, figuras simbólicas que realçam o contexto eremítico da cena.

A segunda tipologia das tebaidas novo-hispanas proposta por Rubial García, nas quais são representados espaços abertos e como uma maior ocorrência de eremitas, parece ter sido o modelo mais recorrente nos conventos agostinhos. Nesses murais podemos ver uma paisagem desértica de escassa vegetação, por vezes habitada por animais já descritos nos bestiários medievais, frequentemente associados à prática ascética no deserto, como leões, cervos, coelhos, certas aves e cobras. Esses animais, por sua vez, interagem entre si formando um jogo simbólico bastante sugestivo: o cervo que caça uma serpente, uma ave que ataca um coelho, ou uma cobra que hipnotiza traiçoeiramente um pássaro ou um roedor. Aparecem também os frades eremitas com suas ações características: a oração, a leitura da Bíblia, penitências e a realização de algum trabalho manual.

Um dos murais melhor conservados a respeito desse tema se acha na *sala de profundis* do *Convento de San Nicolás Actopan*, onde podemos ver os mais importantes símbolos do eremitismo representados em passagens da vida do fundador *San Nicolás*, equiparado aqui com os eremitas mais destacados da literatura ascética ocidental: Santo Antão e Paulo de Tebas. Na parte inferior da tebaida, um letreiro incompleto em latim indica: “[...] EREMITA [...] CENOBIO [...] NT/ANACHORITECU [...] / [...] AVG’TIN LVMEN MISCERITAS ANTONIO”]; literalmente: “[...] eremita [...] cenóbio [...] anacoreta [...] / Agostinho compartilha a iluminação de Antão” (MORENO SILVA, 2002, p. 22).

Figura 5 - Tebaida da *sala de profundis* de Actopan.



Fonte: Martín Olmedo Muñoz (2012).

Cada uma das três palavras superiores (eremita, cenóbio, anacoreta) parece sugerir uma possível progressão dos períodos históricos e simbólicos da conformação da Ordem de Santo Agostinho. A iconografia define essas etapas históricas e simbólicas do discurso eremita agostinho: em primeiro lugar, à direita do mural, que é dividido por uma grande árvore, alguns frades anacoretas, sozinhos ou em duplas, utilizam uma caverna ou gruta como local de contemplação e oração. Todos estão ajoelhados e rezam separadamente. O mesmo acontece do outro lado da árvore, onde também vemos dois anacoretas reclusos em uma caverna, em pura contemplação:

Figura 6 - Eremitas na caverna. Tebaida da *sala de profundis* de Actopan.



Fonte: Désirée Moreno Silva (2002).

Figura 7 - Eremita e um cervo. Tebaida da *sala de profundis* de Actopan.



Fonte: Désirée Moreno Silva (2002).

Posteriormente, notamos a presença abundante de eremitas, que, à diferença dos anacoretas, possuem um *locus* próprio: o deserto, ou, algumas vezes, o bosque, o descampado (COLOMBÁS, 2004, p. 91). À esquerda da grande árvore divisória estão representadas cenas da vida de Santo Agostinho, que aqui sempre está representado como um eremita em interação com outros eremitas, isto é, com o seu cenóbio, lugar onde se combinam o trabalho “intelectual” da *lectio divina*, representada por um monge em atenta leitura, à prática ascéticas e ao trabalho manual, de participação comunitária. Neste momento do desenvolvimento histórico representado nesta tebaida, os frades praticam a vida cenobítica em torno de um edifício, uma ermita, que, com o passar do tempo, será um monastério, uma organização própria para eremitas, uma ordem mendicante que se rege pela *Regra* de Santo Agostinho.

Figura 8 - Monges aprendem com Santo Agostinho. *Sala de profundis* de Actopan.



Fonte: Désirée Moreno Silva (2002).

A representação desse grupo de agostinhos nesta tebaida implica a criação de uma identidade hagiográfica coletiva, como acontece na *Americana Thebaida*. O objetivo aqui, como argumenta Olmedo Muñoz (2012, p. 298) era, por um lado, “mostrar el modelo de vida eremita de los agustinos, crear en el observador el estereotipo del fraile como modelo a seguir en la vida contemplativa”, e por outro, difundir e promover o discurso sobre o passado áureo da Ordem, conformado visualmente por uma série de práticas próprias do eremitismo: a vida ascética, a contemplação, a leitura, a caverna, a luta contra o demônio, etc.

A esse conjunto está vinculado um tema sobre a tentação: o demônio da tebaida de Actopan é gastrocéfalo, tem as extremidades inferiores de cabra, garras de águia, cauda de serpente, língua bipartida, e carrega um livro suspenso em cordas amarradas aos seus chifres, em um gesto pertencente à tradição pictográfica pré-hispânica, como um *tamame*. Além disso, o demônio dessa tebaida porta um tinteiro e algo semelhante ao que chamaríamos hoje de “estojo escolar”, atributos vinculados com a sua atividade de recopilador dos pecados dos seres humanos. Ao lado da figura demoníaca, em uma pequena árvore, uma cobra se enrosca.

Figura 9 - Demônio carregando um livro. Tebaida da *sala de profundis* de Actopan.



Fonte: Antonio Rubial García (2008).

O mural de Actopan foi possivelmente pintado para o capítulo de 9 de setembro de 1581, que contou com a presença e eleição como provincial de Pedro Suárez de Escobar, frade conhecido pelos seus ideais eremíticos. Parece lógico pensar que, na época em que já se construía a ideia de uma Idade de Ouro da evangelização americana, o tema das tebaidas associado à vida de Santo Agostinho como eremita fosse considerado o mais adequado para uma sala onde os frades se reuniriam com o propósito de decidir o destino da Província.

Outra tebaida agostinha preservada quase intacta encontra-se na *sala profundis* do *Convento de la Concepción*, em Zacualpan de Amilpas, Morelos, onde observamos um estilo de tebaida que não procura o naturalismo: os traços são muito esquemáticos, com riscos grossos e recursos pictóricos muito planos. Nesse mural, observamos as cenas da vida de Santo Agostinho, como em Actopan, mas vemos os diferentes espaços e convenções tradicionalmente associados ao deserto eremítico, pintados sobre um fundo ocre em uma paisagem de falésias e pinheiros. Um demônio com características animais, como um cachorro alado de chifres, espreita as diferentes atividades dos eremitas na parte inferior do mural. Estes lêem, carregam lenha, caminham, flagelam-se, rezam e cultivam a terra.

A maioria das cenas de trabalho manual está relacionada à organização da horta e às atividades de levar água para os campos ou para o grupo. A tebaida de Zacualpan contém muitos elementos similares à de Actopan: no canto inferior esquerdo vemos o campo e os

frades com os hábitos levantados até as coxas; alguns estão sozinhos, outros estão com um parceiro. A presença e variedade de animais é notável se comparamos à tebaida de Actopan. Dois leões, uma jaguatirica, um lobo [?] e uma cobra, que se aproxima furtivamente de uma doninha são os únicos seres que dividem o espaço com os eremitas. Do lado esquerdo e em primeiro plano, destaca-se uma figura emblemática de eremita: São Jerônimo, de auréola, nu e ajoelhado diante de uma caveira (muito semelhante a como seria representado poucos anos depois por Caravaggio), veda o passo a um enorme leão, enquanto uma cobra rastejante envereda por ali.

Não temos qualquer referência à data de criação do mural, mas Rubial García (2008, p. 95) supõe ser posterior ao ano de 1570.

Figura 10 - São Jerônimo penitente. Tebaida da sala de profundis do Convento de Zacualpan.



Fonte: Martín Olmedo Muñoz (2012).

A terceira tebaida dessa tipologia que se conserva está localizada no claustro do Convento de San Juan Evangelista em Culhuacán, distribuída em três dos quatro cantos do edifício. Nesse interessante mural, a cor dominante é o azul. A primeira parte da pintura encontra-se à entrada do claustro, por cima e nas laterais da porta que dá acesso à sala de entrada. Nesse trecho, uma palmeira se destaca em meio ao deserto, mas no restante da paisagem, como nas demais tebaidas analisadas, a vegetação é escassa. Um grande leão parecido com um gato desenhado em linhas pretas, uma jaguatirica que gira a cabeça cento e oitenta graus e um pássaro que ataca um coelho, cujo acabamento foge dos modelos europeus, são os animais que aparecem nessa parte. Vários dos eremitas, como nas outras tebaidas, estão

espalhados pela paisagem, ajoelhados e com as mãos unidas em oração. Em outra parte, muito desgastada, vê-se um frade a lavrar a terra com uma enxada.

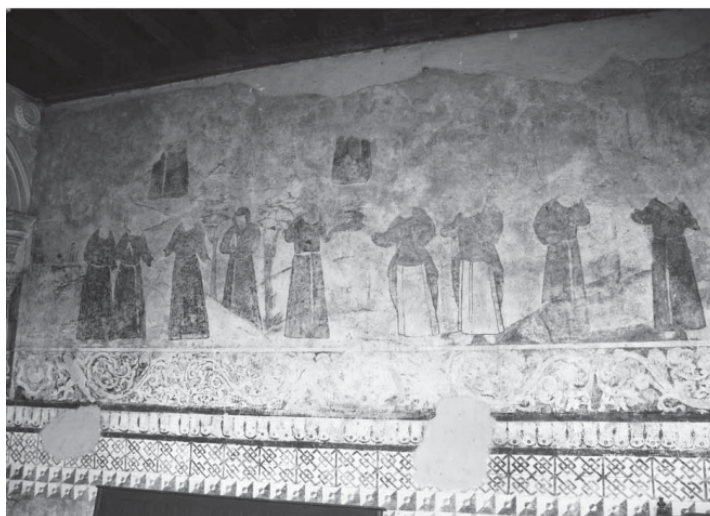
Figura 11 - Eremitas e um leão. Tebaida de Culhuacán.



Fonte: Martín Olmedo Muñoz (2012).

O último exemplo a que nos referimos é o do Convento de San Miguel, no Charo, Michoacán. Nesse convento, restam fragmentos de uma tebaida que possivelmente foi pintada logo em seguida à construção do convento por Fr. Pedro de San Jerónimo, personagem a quem Fr. Mathías dedica o capítulo 56º da *Americana Thebaida*. O mesmo Escobar (2009, t. 2, p. 430) viu essa tebaida e a descreveu como “Una montaña a la moda de Tagaste y con gran semejanza a las de Egipto en la Tebaida, como diciendo lo que pensaba y guardaba en su corazón, martirios y soledades”. Muito possivelmente, o mural do Charo guardava semelhanças com as demais tebaidas novo-hispanas, como a disposição de eremitas agostinhos em uma paisagem árida e agreste.

Figura 12 - Tebaida do Convento de San Miguel, Charo.



Fonte: Martín Olmedo Muñoz (2012).

Nas tebaidas agostinhas novo-hispanas, não percebemos a contradição entre a vida ativa e missionária e a vida contemplativa dos solitários. O trabalho evangelizador em uma América ainda não totalmente convertida ao cristianismo é representado como uma prática ascética que deveria ser cumprida para estar mais perto do paraíso perdido, habitado por frades e indígenas. Na tebaida de Actopan e Culhuacán essa perspectiva é mais nítida, por vermos ali combinados elementos do paraíso eremítico e do espaço geográfico particular do povoado onde se localiza o mural. No âmbito simbólico, evangelização e eremitismo se combinam em paisagens ásperas, com animais silvestres e estranhos à fauna americana, onde por vezes aparece o próprio Santo Agostinho para orientar a ação dos frades.

Também é de notar que estas pinturas estejam localizadas em espaços destinados à medição dos religiosos: claustro, *sala de profundis*, onde a proximidade com a morte de um irmão propiciava a reflexão, refeitório, etc. Esses lugares foram destinados a representar a vida ascética, em nítido contraste com a vida pastoral e missionária que viviam os frades, para fazer lembrar aos religiosos o espírito fundador da Ordem e o compromisso, selado através do votos perpétuos, que mantinham com a instituição e suas regras.

Certamente, um dos aspectos que primeiro chama a atenção nestes murais é a diversidade de elementos que consegue enquadrar: em poucos metros, o muralista conseguia, aparentemente sem seguir um modelo pré-estabelecido, agrupar árvores, animais, cavernas, frades, santos e cenas cristológicas. Quem eram esses pintores? Rubial García (2008, p. 104) fala de “pintores indígenas”. Vimos no segundo capítulo deste trabalho, e como confirma Robert Ricard (2014, p. 270), que os agostinhos educavam e empregavam os índios adultos em tarefas próprias do convento, entre as quais estava a de pintor. Opinião que compartilham o arqueólogo Raúl Quezada e a restauradora Frida González, que realizaram um estudo químico dos pigmentos da tebaida de Yacapitztlán e tendem a confirmar a presença de tinturas e técnicas de origem indígena nos murais:

La caracterización química de los pigmentos utilizados por ejemplo en la Tebaida, al enfocarnos en los tonos azul y verde de las aves, en ambos casos se pudo observar la presencia de cobre, es decir, se trata de malaquita y azurita, por lo que no sabemos si son de origen americano o no. La ausencia de plomo quizá coloque a estos pigmentos como origen o preparación americana, pero no es un elemento determinante. En la pintura mural del claustro, se decidió comparar la naturaleza de la pintura azul en la imagen del personaje principal y el escudo con la de los anagramas de la orden de los agustinos y la imagen de San Agustín que se encuentra en una de las pilastras. Resulta que en efecto se trata del mismo pigmento. Lo sorprendente es que no pudo ser identificado, debido a que los componentes no son registrados por la eflorescencia de rayos X, lo que arroja la posibilidad de tratarse de un azul conformado por arcillas o colorantes orgánicos. Esto podría significar la presencia de un pigmento de origen americano en la pintura mural (GONZÁLES *et* QUEZADA, 2014, p. 3).

O tema das tebaidas agostinhas estava marcado pela construção da Idade de Ouro da evangelização americana, quando apostólicos espíritos, consagrados à vida missionária e ao eremitismo, deram início à cristandade neste lado do mundo; fenômeno idêntico ao de crônicas como a *Americana Thebaida*. Se considerarmos que as pinturas de tebaidas são discursos corporativos, que visam consolidar a coesão interna da congregação, podemos ter por certo que o eremitismo foi o ideário próprio da Ordem de Santo Agostinho, servindo de antídoto ao debilitamento da ortodoxia. Nesse sentido, as tebaidas se convertem em “arquivos feitos para resguardar, mas também repertórios para ser usados plenamente” (CORDIVIOLA, 2019, p. 19).

Diante da desilusão causada pelo fracasso de uma cristandade indígena contaminada pela idolatria, da inevitável secularização e do combate travado com o episcopado, os agostinhos encontraram no tema ascético das tebaidas o que para os franciscanos seria a pobreza e para os dominicanos a pregação: um modo de enfrentar uma sociedade e uma cultura em constante mudança. Como Walter O. Walter (2002) e Valantasis (1995) explicam, o ascetismo, e a sua representação na literatura, propõe uma nova forma de entender a cultura, oferecendo uma alternativa aos valores dominantes. No século XVIII, os agostinhos novo-hispanos entenderam o efeito que o tema eremítico pode surtir, e o empregaram nas crônicas e nos murais de maneira exemplar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma dissertação de mestrado não é escrita em apenas dois anos, mas às vezes uma vida é pouco tempo para escrevê-la. Ao afirmar isso, me refiro ao fato de que os temas tratados neste trabalho fazem parte do meu constante interesse. Desde o começo deste estudo, os nomes, as datas, as crônicas, as tebaidas nas paredes dos conventos, e o nome de Fr. Mathías de Escobar são permanentemente revisitados e revisados por mim, e seguirá sendo assim.

Neste campo, devemos estar em constante alerta. A qualquer momento pode aparecer uma carta não catalogada, algum texto que pensávamos perdido para sempre, alguma cópia de crônica escondida em algum tipo de “biblioteca de Babel”, como a de Borges, enfim, qualquer manuscrito que possa nos fazer entender de modo mais completo o que vamos construindo através de anos de pesquisa.

O *Archivo de la Provincia Agustiniana de Michoacán* (APAMI), cuja formação foi estabelecida pelo Capítulo Provincial de 1614, possui atualmente muitos documentos não catalogados. No período Vice-real o *Archivo* deveria permanecer fechado com três chaves: uma estaria com o provincial e as outras duas com os definidores decanos; hoje está aberto. Alegria muito o fato de poder realizar consultas nesse acervo, e eventualmente encontrar algo que possa enriquecer esta dissertação de mestrado, principalmente, as citadas “obras perdidas” de Fr. Mathías de Escobar.

Fr. Mathías fez parte de uma ordem religiosa que, como outras instituições espanholas de origem medieval transferidas para as índias, adquiriu características próprias. A Ordem de Santo Agostinho passou a ser regida pelas condições que a realidade americana apresentava, de forma especial, aquelas relacionadas ao trabalho missionário e ao fenômeno da *criollización*.

Desde o final do século XVI, a entrada de um grande número de elementos *criollos* nas fileiras da Ordem levou ao estabelecimento de fortes laços com os grupos dominantes da sociedade novo-hispana. Não demorou para os *criollos* ocuparem os postos de poder da Ordem, movimento para o qual a estrutura monástica agostinha não estava preparada, e exigirem uma maior autonomia da Província de Castela. Os frades peninsulares, que outrora haviam sido maioria, logo passaram a ser uma minoria dentro da Ordem. Como resultado dessa situação, em 1602, há menos de 70 anos do começo da presença da Ordem na Nova Espanha, já observamos a presença de duas províncias separadas e autônomas: a do *Santísimo*

Nombre de Jesús, com sede no México, e de predominância *criolla*, e a de *San Nicolás Tolentino*, com sede em Michoacán, e de tendência peninsular ao menos no seu começo.

As aceleradas mudanças sociais e internas que atravessava a Ordem de Santo Agostinho no século XVII, e o contexto sócio-econômico da Nova Espanha, criaram as condições propícias ao nascimento da ideia de uma época de ouro que se situaria na etapa imediatamente anterior. O autor que primeiro expressou tais preocupações foi o Fr. Juan de Grijalva e, guiando-se por essas premissas, construiu toda a visão que os cronistas posteriores tiveram do século XVI.

Porém, Grijalva não se limitou a escrever sobre a evangelização, a qual defendia e justificava como todos os cronistas novo-hispanos. Contrariamente à opinião do franciscano Mendieta, Grijalva dedica um capítulo inteiro da sua obra (24º do livro I) para demonstrar que, embora os acontecimentos sobrenaturais não fossem necessários à evangelização, ocorreram em abundância durante os quarenta primeiros anos da conquista espiritual. Como se não bastasse, toda a crônica está repleta de acontecimentos prodigiosos: anjos fantasiados de jovens indígenas dão presentes aos frades, prestam valiosos auxílios ou negociam questões monetárias para eles. Os próprios religiosos são heróis ascéticos e culturais, poderosos milagreiros que, na vida e após a morte, curam doenças, cessam tempestades no mar, adivinham o futuro e salvam pecadores arrependidos.

Esse modo de narrar os acontecimentos e os feitos da Ordem foi adotado por Fr. Mathías de Escobar. Na *Americana Thebaida*, o cronista aprofunda a temática do eremitismo e converte os primeiros agostinhos novo-hispanos em eremitas e as fundações que realizaram em eremitérios. Essa temática estava em concordância com os valores fundacionais dessa Ordem criada em 1256, mas que haviam quase completamente desaparecido em decorrência da ativa participação na evangelização americana.

O ascetismo na *Americana Thebaida*, nesse contexto, entra em sintonia com os valores religiosos adotados pela Contrarreforma: nessa crônica, assim como nas pinturas em mural, os agostinhos são retratados como fiéis seguidores da ortodoxia católica e da espiritualidade fideísta proposta por Santo Agostinho. O discurso agostinho na Nova Espanha foi notadamente definido por um presente contínuo inspirado na chamada “vida dos eremitas” e suas tebaidas, que encontra forte ressonância na literatura antiga produzida sobre o movimento ascético do cristianismo primitivo. Nas crônicas e nas pinturas murais observamos que os frades consideravam o ambiente do “deserto” ideal para a aproximação com Deus, portanto, a representação literária e pictórica daquele passado procurava harmonizar-se com o discurso do processo evangelizador.

Os religiosos da Nova Espanha levantaram conceitos sobre o passado, o presente e o futuro da sociedade do Vice-reino, que procuravam refletir na sua crônica. A partir dos testemunhos literários e visuais podemos indagar qual foi o significado da História para os agostinhos da Nova Espanha. Na pintura mural, por exemplo, confirma-se a necessidade dos religiosos de ordenar a temporalidade a partir dos conceitos de um passado eremítico, um presente providencial e universalista na Nova Espanha e um julgamento futuro como consequência da construção de uma “cristandade indígena”.

É de Guimarães Rosa a citação “Às vezes, quase sempre, um livro é maior que a gente”. Este é o sentimento que temos diante da *Americana Thebaida*. Esta crônica pode ser abordada desde diversas perspectivas, a depender dos objetivos do pesquisador. Há inúmeras informações preciosas sobre a evangelização, os indígenas, a presença de canários na Nova Espanha, há importantes dados históricos e geográficos da Província michoacana, e inéditas referência a religiosos e bispos. Este trabalho aborda uma dessas inúmeras facetas, que rege todas as demais: a temática eremítica.

Fr. Mathías de Escobar se mostrou um autor interessantíssimo, infelizmente muito pouco estudado. O religioso faz parte dos “felices tiempos en que no los títulos pomposos, si las muchas letras, daban a conocer a los sujetos” (ESCOBAR, 2009, t. 1, 278). Certamente, entre as responsabilidades que assumo ao defender este trabalho, está o compromisso de recuperar e difundir criticamente a produção do autor que estudei, porque Fr. Mathías de Escobar possui “muchas letras con qué aprovechar”. Como poucos, soube amar a sua Província, edificá-la e trabalhar para formar uma nova geração de agostinhos. Como a época das fundações de convento já havia passado, Fr. Mathías se propôs a fundar algo mais transformador e perene: a Tebaida Michoacana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARGAN, Giulio Carlo. *El revival*. In: *El revival en las artes plásticas, la arquitectura, el cine y el teatro*. Barcelona: Gili, 1977.

BAUDOT, Georges; MÉNDEZ, María Águeda. *El chuchumbé, un son jacarandoso del México virreinal*. Em: *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, n° 48, 1987. *Musiques populaires et identités en Amérique latine*. Disponível em: <persee.fr/doc/carav_0008-0152_1987_num_48_1_2316>. Acesso em: 01 de dez de 2023.

BASALENQUE, Diego. *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, (Colección México Heroico no. 18). México: Editorial JUS, 1963.

BEAUMONT, Fray Pablo. *Crónica de Michoacán*. 3 tomos. México: Talleres Gráficos de la Nación, 1932.

BORGES, Jorge Luis. *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé, 1974.

BURRUS, Ernest J. *Religious Chroniclers and Historians: A Summary with Annotated Bibliography*. University of Texas Press: Handbook of Middle American Indians, [s. l.], v. 13, 1973. Disponível em: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.7560/701533-006/html>. Acesso em: 15 mar. 2023.

CAMELO, Rosa. *Las crónicas provinciales de órdenes religiosas*. In: CONNAUGHTON, Brian F.; LIRA, Andrés (coord.). *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*. México: UNAM, Instituto Mora, 1996.

CAMPILLO Y COSSÍO, José del. *Lo que hay de más y de menos en España para que sea lo que debe ser y no lo que es*. Barcelona: Estrategia global, 2005.

CASTRO GUTIÉRREZ, Felipe. *Eremitismo y mundanidad en la Americana Thebaida de fray Matías de Escobar*. Estudios de Historia Novohispana, [S. l.], v. 9, n. 009, 1987. Disponível em: <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/3305>. Acesso em: 10 fev. 2023.

_____. *Mathias de Escobar: la vocación eremítica de un cronista mundano*. Historiografía mexicana: La creación de una imagen propia de la tradición española, México: Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, v. II, ed. 2, 2012.

CERDÁ FARIAS, Igor. *Los agustinos de la Nueva España en tiempos de Santo Tomás de Villanueva 1533-1555*. In: CAMPOS, F. Javier (ed.). *La Iglesia y el Mundo Hispánico en tiempos de Santo Tomás de Villanueva (1486- 1555)*. 60. ed. Espanha: Estudios Superiores del Escorial, 2018.

_____. *Estudio introductorio*. In: ESCOBAR, Mathías de. *Americana Thebaida. Vitas Patrum de los Religiosos Hermitaños de Nuestro Padre San Agustín de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*. Morelia: Instituto de Investigaciones Históricas-Exconvento de Tiripetío-Morevallado Editores, 2008.

CERTEAU, Michel de, *La escritura de la historia*. México, D. F.: Universidad Iberoamericana, 1985.

COLOMBÁS, García M. *El monacato primitivo*. Madri: BAC, 2004.

CORDIVIOLA, A. *Objetos de memória: materialidades do passado na América Colonial*. Recife: EDUFPE, 2019.

DIEM, Albrecht. *The Limitations of Asceticism*. Medieval Worlds medieval worlds, [s. l.], v. 9, 2019. Disponível em: dx.doi.org/10.1553/medievalworlds_no9_2019s112. Acesso em: 10 mar. 2023.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio. *La sociedad americana y la Corona española en el siglo XVII*. Madri: Marcial Pons-Asociación Francisco López de Gomara, 1996.

DOWDELL, Coby. *Ascetic Citizens: Religious Austerity and Political Crisis in Anglo-American Literature, 1681-1799*. Orientador: Paul Downes. 2009. Tese (Doctor of Philosophy) - Department of English, Toronto, 2009. Disponível em: <https://hdl.handle.net/1807/32005>. Acesso em: 5 mar. 2023.

ESCOBAR, Mathias de. *Americana Thebaida*, Madrid: Ediciones Idea, 2009.

ESCAMILLA GONZÁLES, Iván. *Máquinas troyanas: el guadalupanismo y la ilustración novohispanas*. Estudios de historia y sociedad, Zamora: El Colegio de Michoacán, v. XXI, n. 82, 2000.

FLOR, Fernando de la. *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*. Madrid, Cátedra, 2002.

_____. *La península metafísica: arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.

GEORGE PAYNE, S. *La España Imperial. Desde los Reyes Católicos hasta el fin de la Casa de Austria*. Barcelona: Playor, 1985.

GENETTE, Gérard. *Palimpsestos. Literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus, 1989.

GRIJALVA, Juan de. *Crónica de la Orden de N.P.S. Agustín en las Provincias de la Nueva España*. [S. l.: s. n.], 1624. 382 p. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11285/573954>. Acesso em: 5 jun. 2023.

HARPHAM, Geoffrey Galt. *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

ICAZBALCETA, Joaquín García. *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Primera parte. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 á 1600. Con biografías de autores y otras ilustraciones. Precedido de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México*. México: Andrade y Morales, 1886. Disponível em: cd.dgb.uanl.mx/handle/201504211/15357. Acesso em: 20 de nov de 2023.

IZACA LONGORIA, María Teresa Álvarez. *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México 1749-1789*. Serie Historia Novohispana, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. 97, 2015.

JARAMILLO ESCUTIA, Roberto. *Huellas Agustonianas. Compendio de historia de la Orden de San Agustín para América Latina*. México: OALA, 2002.

_____. *Los Agustinos de Michoacán. 1602-1652. La difícil formación de una provincia*. México: Imprimatur: Rafael Gallardo, 1991.

JIMÉNEZ GÓMEZ, Ramón. *Anacoretas en los yermos indianos. Aproximaciones a la vida religiosa de los ermitaños novohispanos y su representación en el imaginario durante los siglos XVI y XVII*. Orientador: Gisela von Wobeser. 2021. Tese de doutorado (Programa de Posgrado en Historia) - Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2021. Disponível em: <http://132.248.9.195/ptd2021/octubre/0817850/Index.html>. Acesso em: 15 mar. 2023.

JOVELLANOS, Gaspar Melchor de. *Obras de Jovellanos*. Tomo 4. [S. l.: s. n.], 1840.

KAELBER, Walter. *Asceticism*. In: *The Encyclopedia of Religion*, edição de Mircea Eliade. New York: Macmillan, 1987.

_____. *Understanding Asceticism—Testing a Typology: Response to the Three Preceding Papers*. Oxford Academic, New York, NY, 2002. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/oso/9780195151381.003.0022>. Acesso em: 25 mar. 2024.

LEMUS, Elsa Minerva; HERNANDEZ VAZQUEZ, Eumelia; ESPINOSA PESQUEIRA, Manuel Eduardo. *Los murales de Tlayacapan: historia, técnica y materiales*. An. Inst. Investig. Estét, Ciudad de México, v. 41, n. 115, p. 197-241, 2019. Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-12762019000200197&lng=es&nrm=iso>.

LEÓN ALANÍS, Ricardo. *Los orígenes del clero y la Iglesia en Michoacán. 1525-1640*. Colección Historia Nuestra, Morelia, IIH-UMSNH, 1997.

LEONARD, I. A. *La época barroca en el México colonial*. México D.F.: FCE, 2004.

LOPES, Juan Ignacio Jurado Centurión. *Os Franciscanos na nova Espanha: Crônica de uma experiência humanista através do seu epistolário 1523-1583*. 2011. 334 f. (Tese de Doutorado). Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2011.

MAESTRO, Jesús G. *Crítica de la Razón Literaria. El Materialismo Filosófico como Teoría, Crítica y Dialéctica de la Literatura*. Vigo: Editorial Academia del Hispanismo, 2017.

MARAVALL, José Antonio. *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*. Madrid, Ariel, 1998.

MAYER, María Alicia. *Política contrarreformista e imagen anti-luterana en Nueva España*. Hispania Sacra : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, v. LXVIII, n. 137, janeiro-junho 2016. Disponível em: doi.org/10.3989/hs.2016.003. Acesso em: 1 dez. 2023.

MORAÑA, Mabel. *Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica*. In: MORAÑA, Mabel. *Viaje al silencio. Exploraciones del discurso barroco*. México D. F.: UNAM, 1998.

MENDIETA, Jerónimo de. *Historia eclesiástica Indiana*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. Disponível em: <cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcs2p6>. Acesso em: 10 de dez de 2023.

MÉXICO (Virreinato). *Instrucciones Que Los Virreyes De Nueva España Dejaron a Sus Sucesores: Añádense Algunas Que Los Mismo Trajeron De La Corte Y Otros Documentos Semejantes a Las Instrucciones*. México Imperial, 1867. Disponível em: <<https://cd.dgb.uanl.mx/handle/201504211/13068>>.

MONSÉGUR, Jean de. *Las nuevas memorias del capitán Jean de Monségur*, edición de Jean Pierre Berthe. México, UNAM: Instituto de Investigaciones Históricas/ifal, 1994.

MORENO SILVA, Desiree. *La tebaida del Convento Agustino de San Nicolas Actopan: estudio formal, iconografico e iconologico de una pintura del siglo XVI*. Orientador: Pablo Escalante Gonzalbo. 2002. Tesis de licenciatura (Licenciatura en Estudios latinoamericanos) - Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 2002. Disponível em: <https://repositorio.unam.mx/contenidos/453676>. Acesso em: 1 dez. 2023.

OLMEDO MUÑOZ, Martín. *Espiritualidad, temporalidad e identidad en un proyecto Agustino : la pintura mural de los conventos de la orden de ermitaños en Nueva España*. (Tese de Doctorado). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012. Disponível em: <<https://repositorio.unam.mx/contenidos/84498>>. Acesso em: 01 dez 2023.

OROZCO, Emilio. *El Barroco: el término y el concepto a través de la valoración crítica*. In: OROZCO, Emilio. *Introducción al Barroco*, 2 vols. Granada: Universidad de Granada, 1988.

RANGEL CHÁVEZ, C. E. *Los estudios conventuales de los Agustinos en Michoacán, 1540-1649*. Orientador: Ricardo León Alanís. 2020. Dissertação de licenciatura (Licenciatura em História) - Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Morelia, 2020.

RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España. (1523/24 a 1572)*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

RIVAS REBAQUE, Fernando. *El desierto como espacio de transformación: Ascetismo en la Antigüedad cristiana*. Revista de espiritualidad, [s. l.], n. 305, p. 481-511, 2017. Disponível em: <https://www.revistadeespiritualidad.com/upload/pdf/2583articulo.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2023.

ROMERO GALVÁN, José Rubén. *Contextos y texto de una crónica. Libro tercero de la historia religiosa de la Provincia de México de la orden de Santo Domingo de fray Hernando Ojea*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2007.

ROSENMULLER, C. *La “langosta que arruina”: clero regular y secularización durante el gobierno del primer conde de Revillagigedo*. Historias, [S. l.], n. 103, p. 29–50, 2021.

Disponível em: <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/16822>. Acesso em: 13 dez. 2023.

RUIZ ZAVALA, Alipio. *Historia de la Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de México*. México: Biblioteca Porrúa, 1984. v. 80.

RUBIAL GARCÍA, Antonio. *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*. México: Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

_____. *La hagiografía: Su evolución histórica y su recepción historiográfica actual*. In: PERALTA, Doris Bieñko; RUBIO, Berenise Bravo (org.). *De sendas, brechas y atajos : contexto y crítica de las fuentes eclesíásticas, siglos XVI-XVIII*. México D.F.: Instituto Nacional de Antropología, 2008.

_____. *Una monarquía criolla (La provincia agustina en el siglo XVII)*. México: Dirección General de Publicaciones-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990.

_____. *Tebaidas en el Paraíso. Los ermitaños de la Nueva España*. *Historia Mexicana*, [S. l.], v. 44, n. 3, p. 355-383, 1995. Disponível em: <https://historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/view/2293>. Acesso em: 23 feb. 2023.

_____. *Hortus eremitarum: Las pinturas de tebaidas en los claustros agustinos*. *An. Inst. Investig. Estét.*, [s. l.], v. 30, n. 92, 2008. Disponível em: doi.org/10.22201/iie.18703062e.2008.92.2261. Acesso em: 20 abr. 2023.

_____. *La historiografía agustina del siglo XVII. Historiografía mexicana: La creación de una imagen propia. La tradición española*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, v. II, 2012.

RUBIAL GARCÍA, Antonio; ESCANDÓN, Patricia. *Las crónicas religiosas del siglo XVIII*. In: VOGLEY, Nancy; RAMOS MEDINA, Manuel (coord.). *Historia de la literatura mexicana: Cambios de reglas, mentalidades y recursos retóricos en la Nueva España del siglo XVIII*. México, D. F.: Siglo XXI Editores, 2011. v. 3. Disponível em: <http://www.elem.mx/estgrp/datos/186>. Acesso em: 20 jul. 2023.

SANTIAGO VELA, Gregorio de. *La Provincia agustina de Michoacán y su historia*. Archivo histórico hispano-agustiniano y boletín oficial de la Provincia del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas, Imprenta del Monasterio de El Escorial, v. XIX, Enero-Junio 1923.

TRÁPAGA, D. G. *El diablo en la lírica popular novohispana y el cancionero mexicano*. *Revista de Literaturas Populares* XVII-2, 2017. Disponível em: hdl.handle.net/10391/6612. Acesso em: 10 de dez de 2023.

VALANTASIS, Richard. *Constructions of Power in Asceticism*. *Journal of the American Academy of Religion*, [s. l.], v. 63, p. 775-821, 1995.

_____. *The Making of the Self: Ancient and Modern Asceticism*. Eugene OR.: Cascade Books, 2008.

VERA, Fr. Pedro de. *Relación fidedigna hecha en la provincia de Mechoacan, de la Nueva España, por mandado del Ilustrísimo Señor Conde de Lemos y de Andrade, Presidente del Consejo Real de Indias, en que se refiere el número de conventos que hasta el día de la fecha hay en esta provincia de San Nicolás de Tolentino, de la Orden de Santo Agustino, y los religiosos della, con sus calidades, oficios, edades é inclinaciones y nascimiento, fecha por Noviembre del año de mil y seiscientos y tres*. Anales, Tomo XVII, XLV da Colección Secretaría de Educación Pública. México: INAH, 1965.

VITORIA, Francisco de. *Relectio de Indis o libertad de los Indios*. Edição crítica bilingue por L. Pereña y J.M. Pérez Prendes, introd. por Vicente Beltrán de Heredia. Madri: CSIC, 1967.

_____. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. España: Espasa-Calpe, 1975.

VIVEROS, Germán. *Talia novohispana. Espectáculos, temas y textos teatrales dieciochescos*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

WARE, Kallistos. *The Way of the Ascetics: Negative or Affirmative?* In: *Asceticism*, edição de Vincent L. Wimbush e Richard Valantasis. Oxford: Oxford University Press, 1995.

WEISBACH, Werner. *El barroco: arte de la contrarreforma*. Madrid: Espasa-Calpe, 1942.