

A prática cristã e a idolatria na Nova Espanha do século XVII

Christian practice and idolatry in 17th century New Spain

Ana Carolina Machado de Souza *

Resumo

Este artigo tem como objetivo analisar os relatos de idolatria apresentados pelos curas e ministros de índios Hernando Ruiz de Alarcón e Jacinto de la Serna, que escreveram, respectivamente, o *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que ou viven entre los indios naturales desta Nueva España* (1629) e o *Manual de ministro de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas* (1656), nos quais elaboram planos de ação para o aprimoramento da catequese na colônia. A partir desses relatos, é possível analisar a prática cristã na Nova Espanha do século XVII à luz de um novo regime jurídico eclesiástico surgido com o III Concílio Provincial Mexicano. Dessa forma, busca-se comparar duas fontes que abordam práticas indígenas no contexto colonial e o olhar oficial da Igreja novohispana.

Palavras-chave: Práticas cristãs. Idolatria. Hernando Ruiz de Alarcón. Jacinto de la Serna.

Abstract

This article aims to analyze the reports of idolatry presented by the curates and ministers of Indians Hernando Ruiz de Alarcón and Jacinto de la Serna, who wrote, respectively, the *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que ou viven entre los indios naturales desta Nueva España* (1629) and the *Manual de ministro de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas* (1656) in which they draw up action plans to improve catechesis in the colony. From these reports, it is possible to analyze Christian practice in New Spain in the 17th century in the light of a new ecclesiastical legal regime that emerged with the III Mexican Provincial Council. In this way, we seek to compare two sources that address indigenous practices in the colonial context and the official view of the colonial church.

Keywords: Christian practices. Idolatry. Hernando Ruiz de Alarcón. Jacinto de la Serna.

Artigo submetido em 28 de fevereiro de 2022 e aprovado em 04 de junho de 2024.

* Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (2021). Mestra em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas (2014). Graduada em História pela Universidade Estadual de Campinas (2011). Brasil. ORCID: 0000-0002-8400-4943. E-mail: acmachado07@gmail.com.

Introdução

Em uma comparação entre as crônicas religiosas do século XVI e do século XVII é possível observar transformações na perspectiva crítica dos eclesiásticos sobre a prática cristã. No caso da Nova Espanha é visível a ênfase no impacto da idolatria¹ na evangelização, modificando as impressões acerca dos indígenas e da forma com que se relacionam com as próprias crenças. Contudo, dentro do espectro católico, a individualidade nativa é considerada apenas no âmbito da ação e da punição, isto é, não há o reconhecimento da legitimidade das suas tradições religiosas. Dessa forma, muitos autores decidiram escrever sobre o próprio processo de catequização e sobre os costumes indígenas que perduravam mesmo com o projeto missionário, indicando caminhos a serem seguidos para o sucesso da empreitada. O *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que ou viven entre los indios naturales desta Nueva España*, obra de Hernando Ruiz de Alarcón com data de 1629 e o *Manual de ministro de indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas* de Jacinto de la Serna, de 1656, se inserem nesse contexto de produção de manuais e tratados que apresentam diretrizes evangelizadoras embasadas nas suas experiências pessoais e, também, nas configurações da Igreja novohispana. A regulamentação das leis conciliares serviu, portanto, para criar uma base legal a qual recorrer, contudo mesmo que todos devessem se submeter a elas isso não significa que foram totalmente cumpridas. Se a jurisprudência católica ganhou outorga Papal a partir da publicação do III Concílio Provincial Mexicano em 1622, na prática cotidiana foram encontradas diversas vias alternativas para os problemas contextuais americanos.

Uma das questões discutidas pelos historiadores sobre a catequese cristã na América se relaciona diretamente com a dificuldade que os missionários

¹ A idolatria no contexto colonial americano embasou a criação do aparato jurídico eclesiástico, ainda que sua definição não tenha mudado profundamente ao longo dos primeiros séculos de colonização. Se no século XVI com a chegada dos primeiros evangelizadores, as crenças indígenas foram lidas a partir de um olhar de condescendência e ignorância, nos Seiscentos, época da documentação aqui trabalhada, a palavra era reincidência e a busca era por punições. No contexto reformador, os reinos ibéricos viram ressurgir as acusações de idolatria aos católicos pela adoração de imagens e por criar uma representação física de Deus, por exemplo. Na América, as festas públicas, as danças, as comidas e os rituais indígenas foram considerados idolátricos e deveriam ser extirpados através do processo de conversão. No século XVII, toda uma bibliografia jurídica surgiu a partir de debates acerca da manutenção da idolatria na colônia, já que esta seria “[...] uma enfermidade na alma dos índios que parecia interferir em seu juízo. Não se tratava de um assunto de ignorância, já que foi realizada uma grande campanha de ensinamento da religião, por sua vez não era o desconhecimento do cristianismo e sim uma corrupção do evangelho [...]”. (Ávila e Ávila e López Ridauro, 2022, p. 188). Dessa forma, a idolatria deixa de ser um conceito abstrato para se tornar um ponto regulador da moral civil e religiosa.

tiveram de enraizar os novos costumes. Contudo, essa não foi a impressão daqueles que aportaram logo após a Conquista. Na Nova Espanha, sobretudo entre 1524, com a chegada dos *Doce* (Martín de Valencia, Francisco de Soto, Martín de la Coruña, Juan Xuarez, Antonio de Ciudad Rodrigo, Toríbio de Benavente – Motolónia -, Garcia de Cisneros, Luis de Fuensalida, Juan de Ribas, Francisco Jiménez, Andrés de Cordoba y Juan de Palos), e 1577 a utopia catequética era muito forte e a intenção desses religiosos era suplantar a cultura indígena pela moral e os costumes cristãos (Ricard, 1986).

Nas crônicas religiosas desse período que abarca a instalação das ordens mendicantes e a criação da Companhia de Jesus encontram-se claras alusões à maleabilidade dos indígenas em assimilar os novos valores. George Baudot (1983) aponta que a missão franciscana, por exemplo, chegou à América com o ideal da esperança milenarista atrelado a uma dialética decadentista que permeia a Igreja desde a sua fundação, ou seja, de que existem ciclos de crítica do presente, de saudosismo com o passado e de esperança com o futuro, que pautam a própria prática missionária. Para explicar sua tese acerca da evangelização na América, o autor discorre sobre o surgimento da tradição franciscana na Europa concomitante à institucionalização da Igreja. São Francisco, por exemplo, não enfrentou os limites da ortodoxia apesar de criticar a alta hierarquia católica e não propunha acordos e discussões no nível institucional, ou seja, mantinha sua exegese nas estruturas clericais de sua ordem que foi aprovada por Inocêncio III (1198-1216). Essa outorga papal e o alinhamento natural com as estruturas da Igreja se confrontaram com os ideais de pobreza e humildade da ordem (Baudot, 1983, p. 90).

A notícia do descobrimento do Novo Mundo incitou os ideais proselitistas na Península Ibérica, haja vista a publicação da obra *Liber Concordia a Novoac Veteris Testamenti* em 1519, ano em que Hernán Cortés aportou em Yucatán. Além, claro, do processo de conversão em massa que ocorria em solo espanhol, dos judeus e muçulmanos. Segundo Baudot (1983, p. 94), esse cenário proporcionava a oportunidade de desempenhar um papel decisivo na transformação da humanidade em cristã seguidora das Escrituras. A catequese franciscana teve como premissa principal a proibição de qualquer culto ou ritual

pagão. O interesse na destruição dos ídolos não era apenas para eliminá-los da prática religiosa dos nativos. Eles buscavam entender a cultura indígena para substituí-la pelo cristianismo. Porém, a prática cristã mudou a partir de meados do século XVI, e é esse ponto abordado tanto por Ruiz de Alarcón quanto de la Serna, e a constituição de uma legislação eclesiástica provincial teve papel fundamental nesse processo.

1 A legislação eclesiástica na Nova Espanha

Os concílios provinciais foram convocados para elaborarem um aparato legal que servisse de alicerce para a institucionalização da Igreja nas colônias e para serem apoio aos religiosos que trabalhavam diretamente com a conversão cristã. Nesse sentido, se destaca o III Concílio Provincial Mexicano (1585) que não só introduziu os dogmas tridentinos, como também os adaptou e os ampliou de acordo com o contexto novohispano, além de ter tido uma longa vigência, pois foi a doutrina oficial até a realização do V Concílio Provincial, em 1896. Até o I Concílio Provincial Mexicano, em 1555, existiam as chamadas *Juntas Eclesiásticas*, consideradas análogas a um sínodo, mas que não possuíam o poder legal do mesmo. Ocorreram em 1524, 1532, 1539, 1544 e 1546, e eram medidas paliativas para se discutirem problemas fundamentais dentro do espectro da conversão e da prática cristã. Poole destacou duas que trabalharam esta questão de maneiras divergentes: “La junta de 1532 hizo un importante reconocimiento de la capacidad de los naturales para recibir la fe cristiana y constituyó en cierta forma un anticipo de la *bullá Sublimis Deus*, del Papa Paulo III (1537)” (Poole, 2012, p. 203). Tal documento se refere à capacidade dos índios de receberem a doutrina cristã, porém a prática ainda era de caráter experimental, embasadas no conhecimento adquirido nas conversões realizadas em solo europeu.

Com o passar do tempo, outros questionamentos surgiram como a eficácia do batismo como o sacramento principal do processo de conversão. Já se discutia o uso de intérpretes ou mesmo o sacerdócio de indígenas e mestiços para auxiliar na comunicação com os nativos. Esse tópico foi abordado de forma inédita na junta de 1539 e, mesmo que tais prerrogativas não tenham sido autenticadas pelo poder real, elas demonstram a movimentação dos religiosos da época para que o trabalho realizado ali encontrasse o sucesso. Porém, a partir do momento em que

uma junta eclesiástica promulga a possibilidade de ordenação ao indígena, mesmo que para cargos menores, ela abre um precedente para ascensão hierárquica, o que era proibido pela Igreja.

Além da elaboração de decretos, o III Concílio divulgou vários instrumentos pastorais com destaque para o catecismo e os livros de rituais, criados para facilitar a instrução dos dogmas cristãos. Burrus (1958, p. 171-172) aponta que foi uma maneira de uniformizar e controlar os ministros e o que era passado aos fiéis e, mesmo que não tenha sido publicado como texto oficial, expressava práticas já conduzidas no território americano. Foram redigidos, assim, o *Catecismo menor*, voltado para as pequenas ações do dia a dia, e o *Catecismo mayor*, destinado aos ministros. Contudo, um dos principais documentos oriundos da assembleia foi o *Directorio de Confesores*. Baseado nos memoriais dos padres Juan de la Plaza, Pedro López e do cura de Tenango Juan de Urbina Zárate, a função da obra era ser um instrumento pastoral que padronizasse as ações dos ministros paroquiais e facilitar a comunicação entre religiosos e nativos. Sua importância cresceu ao longo do processo de discussão conciliar, e, em algumas ocasiões, foram apontados trechos dos dogmas que deveriam constar no *Directorio*. Portanto, havia dois tópicos constantes no documento: os modos de vida dos missionários e como deveriam se portar diante da crescente idolatria indígena. Ambos são abordados tanto por de la Serna quanto Ruiz de Alarcón.

Ao dissertarem sobre casos de sortilégios e elaborarem uma espécie de catálogo de costumes, os autores imprimiram uma importância social à idolatria, algo que não havia sido visto até então. Ela se tornou um dos maiores problemas para a conversão segundo o discurso religioso e essa mudança epistemológica ocorreu dentro de uma determinada historicidade. Desde o início da evangelização na América o problema da idolatria foi adereçado pelos missionários, mas apenas no III Concílio Provincial Mexicano que foi associada a heresia, alterando a narrativa acerca da posição dos nativos em relação às próprias tradições. Além disso, vale destacar que a Espanha passava por um movimento de conversão massiva de judeus e muçulmanos na Europa, e promovia uma campanha contra a idolatria no Peru.

Do ponto de vista político, a idolatria testava a força e a influência da Santa Sé e, na Nova Espanha foram produzidos textos que refletiam o contexto social e religioso que consideravam uma linha tênue entre a culpa dos indígenas e dos missionários diante desse cenário. Com relatos de conjuros e sacrifícios, desde grandes ocasiões a pequenas atividades diárias, tanto Ruiz de Alarcón quanto de la Serna revelaram uma insatisfação com o presente, período nebuloso de mudança social e reflexão desses religiosos em relação à sua doutrina e como aplicá-la em solo americano, além de retirarem os indígenas da posição de “ignorância” em relação às idolatrias. Se antes estavam diretamente atrelados ao projeto de conversão como integrantes passivos, a partir desse momento tinham agência². O que se encontra nas narrativas do início do século XVI é um doutrinador esperançoso com os rumos da evangelização, que poderia ter diversas imperfeições, mas possuía um objetivo maior do que os obstáculos que porventura encontravam. Durante o século XVII, contudo, a realidade da colonização e a resistência indígena promoveram outras reflexões. No aspecto religioso, a diferença principal era a consequência da escolha: se a idolatria era proibida e a conversão se realizava, escolher manter as raízes religiosas era uma reincidência e, segundo alguns dos autores, como o próprio Alarcón, deveriam ser punidos exemplarmente³.

O controle político e jurídico imposto pela metrópole é projetado, também, pela teatralidade e pelos rituais desempenhados em simulacro ao que ocorria na Europa. Os textos coloniais muitas vezes colocavam o indígena em um lugar de subordinação, como o faz Bartolomé de Las Casas (1474-1566), ainda que sua

² A percepção de mundo dos nativos, que vinculava o homem ao sobrenatural e ao metafísico, foi abalada com a conversão obrigatória, com a tomada das terras e a repartição entre espanhóis e alguns poucos apoiadores, além da alteração das tradições e costumes. A violência da repressão cultural impediu os nativos da livre manifestação e recordação da própria memória. É o que John Manuel Monteiro, em **Negros da terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo** (1994), e Manuela Carneiro da Cunha, com **Direito dos Índios** (1987) e **História dos Índios no Brasil** (1992), abordam em seus trabalhos ao enfatizarem que os povos indígenas são sujeitos de si, como foram no passado. Foi uma forma de proliferar a dominação colonial o silenciamento da memória e dos relatos indígenas, relegando à posteridade fragmentos de organizações e estruturas sociais dinâmicas e próprias. A proliferação de relatos coloniais conduzidos por europeus ou pela máquina institucional – da Igreja ou do Estado – foi amplamente analisada por historiadores desde o século XVIII, mas os povos indígenas conduziram procedimentos de conservação do seu passado e de construção da própria memória, como as resistências e revoltas contra o regime colonial. Foi a historiografia que os tratou de forma condescendente, algo que tem se modificado há poucas décadas, muito graças a aliança entre a História, a Antropologia, a Etnologia, a Filologia.

³ Alguns autores, como María Alba Pastor aborda em **Crisis y recomposición social: Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII** (1999), defendem que houve uma crise nas colônias e nas metrópoles entre os anos 1570 e 1630, época marcada pela reorganização política e das relações sociais e culturais. Foi o momento da consolidação do projeto colonial, ainda que permeado por profundas transformações advindas das necessidades locais, que se diferiam entre si. Houve um aumento na concentração demográfica em cidades chave para cada região, o desenvolvimento de projetos urbanos que traziam características europeias para as novas construções, ao mesmo tempo em que aproveitavam das estruturas pré-existente, no caso da América espanhola.

retórica tivesse um objetivo claro: a salvaguarda dos nativos. Já Bernardino de Sahagún, com a sua *Historia General de las cosas de la Nueva España* (1577), apresenta a heterogeneidade própria da tradição indígena, que se adaptou às práticas e princípios europeus, sejam relacionados à crença ou à política, perspectiva essa corroborada por meio da leitura da *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1615) de Felipe Guamán Poman de Ayala, por exemplo. A adaptação e a assimilação não foram passivas, como a historiografia colonial apontou por muito tempo, e a referência a Poman de Ayala questiona a noção lascasiana de destruição da cultura e sociedades indígenas. O que define a colônia, dessa forma, é o movimento diante das necessidades apresentadas no cotidiano.

O discurso “anti supersticioso” da doutrina cristã espanhola se preocupava especialmente com as tradições ritualísticas indígenas serem tão arraigadas, dificultando o processo idealizado de conversão das massas. Apesar de estarem supostamente evangelizadas, comunidades inteiras não tinham abandonado o estilo de vida construído a partir de décadas de história, anteriores à chegada europeia. Ou seja, “[...] hay que recordar que si el catolicismo tiene una fuerte y sólida consecución histórica, las fortalezas religiosas indígenas son equivalentes” (Ortiz, 2005, p. 327), e, mesmo estando ligadas a um período específico novohispano, as críticas relacionadas às superstições e as reflexões da Igreja sobre o assunto são abordadas desde o Concílio de Niceia, de 325 d.C.

As práticas dos indígenas e de um espanhol qualquer estavam muito mais relacionadas do que se podia (e queria) imaginar, mas o julgamento e consequências punitivas eram diferentes. Por exemplo, algumas enfermidades eram consideradas males oriundos do diabo para os europeus, já para os nativos seriam manifestações sobrenaturais, ou seja, não eram lidas sob o signo dicotômico de bem x mal ou até de culpabilização do enfermo. Ao longo dos tempos, pensamentos diferentes conviviam numa sociedade hierárquica e sistemática, organizada a partir de um eixo central, a moral cristã, e a narrativa que se sobressaía sem punição era a maniqueísta europeia. Dessa forma, o sentido de prática também pode ser discutido, já que para o indígena “[...] era inseparable de un conjunto de creencias, generalmente implícitas, en las que el ademán, las sustancias utilizadas o el conjuro se integraban y encontraban su

sentido y virtude operativa.” (Alberro, 1992, p. 101). Estavam intimamente ligadas à sua maneira de crer, assim como os rituais sacramentais estão para os católicos.

2 As manifestações idolátricas no *Manual de ministros de indios*

Jacinto de la Serna foi um doutor e teólogo, mas atuou desde muito cedo como ministro nas regiões de Xalatlaco, Tenancingo, Ocoyacac, Zumpahuacán, Zacualpan e Atenango del Valle, no que hoje é o Estado de México. Segundo Ana Silvia Valdes Borja (2006), existe uma dificuldade em se mapear a biografia do autor, mas é possível afirmar que foi beneficiado nos partidos de Xalatlaco e Tenancingo e se tornou reitor da Real y Pontificia Universidad de México, cargo que ocupou em três épocas distintas. Seu conhecimento sobre extirpação de idolatrias lhe trouxe prestígio diante da cúpula da Igreja colonial, sob jurisdição do Arcebispo Francisco Manso de Zúñiga, se tornou Visitador geral e censor de livros eclesiásticos⁴. Em conjunto com a proposta tridentina, escreveu o Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpacion de ellas, em 1656, com o objetivo de identificar os idólatras, que são vistos como “reincidentes”, para poder extirpá-los, caminho que passa pela educação dos religiosos que atuariam diretamente nos casos:

Para ningún fin es mas a proposito esta parabola, que para los indios, por que no ay mas que decir para conocer el estado, en que están oy en sus idolatrias, y supersticiones, para que los ministros los conoscan; ni mas al viuo, que proponer, para que los medicien, y curen de tan graue enfermedad epiritual, y remedien tan graue daño [...]. (De la Serna, 1900, p. 270)

A analogia da idolatria como enfermidade aparece no texto quando ele relata que as práticas indígenas se modificaram com os ensinamentos cristãos. Os ritos e sortilégios ganharam novos contornos, pois a população não era a mesma depois de mais de 100 anos de colonização e de trabalho missionário e é essa cultura nascente, típica das Américas e imersa nas especificidades locais, que confundia a própria ortodoxia. Adaptar-se às circunstâncias transformou a percepção sobre os indígenas e a preocupação do texto, portanto, é a de conhecer

⁴ Nuestro extirpador fue cura de indios, visitador general del arzobispado de México, e incluso en tres ocasiones rector de la Universidad de la capital antes de fallecer en 1681. Construyó su tratado basándose en gran parte en el examen de las persecuciones emprendidas por sus antecesores, en sus notas de campo cada vez que pudo tenerlas en sus manos, así como en informaciones que se precia de haber recogido personalmente (Bernand; Gruzinski, 1992, p. 132).

para extirpar, ou seja, facilitar o modus operandi dos ministros para solucionarem o problema.

Na segunda parte do Manual, de la Serna se dedica a destrinçar os exemplos idolátricos que surgiram da mescla de tradições e um exemplo disso foram celebrações sacramentais como o casamento. Observe a imagem:

Figura 1: “Ídolo”



Aqui está representado um ídolo formado com a junção de metade de uma águia e um tigre. Ao centro se encontra a figura do Santíssimo Sacramento; na parte de cima há uma cruz com uma bandeira, remetendo a São João Batista; e entre as pernas da criatura tem um carneiro pendurado. A águia apoia seu pé em pedras, enquanto o tigre tem sua pata sob um livro, o que autor interpretou como as horas de Nossa Senhora. Como dito na imagem, ela data de 1587 e possuía uma invocação nahuatl, traduzida pelos juízes licenciados D. Pedro Ponce de León e Diego Gutierrez de Vocanegra para a língua castelhana⁵.

⁵ Aqui se contiene y refiere lo que debe hazer, y creer el verdadero Christiano, para que obedesca, y entienda las palabras de Iesu Christo, y la intercession de la Virgen su bendita Madre; que son los que llaman Tigres y Aguilas plebeyos, y la gente inferior, y común, y los debilitados pobres tullidos, y los que se ocupan en el campo, y en los montes; para que merezcamos interceda por nosotros la Bienaventurada Virgen, y Madre de Dios, que está en los cielos á su bendito Hijo Iesu Christo, para que nos admita á su sancta gloria, los que siempre nos acordamos de las horas de Nuestra señora, que son las oraciones, psalmos, y Antiphonas, y todo lo que se contiene en las horas (De la Serna, 1987, p. 291).

De la Serna descobriu que tal imagem era recorrente nas cerimônias de casamento, e faziam parte desse costume indígena de mesclar o catolicismo com as religiões pré-colombianas. Ela fazia parte da 16^a fiesta documentada pelo pároco no décimo capítulo do Manual, no qual o povo celebrava a honra dos deuses do matrimônio, que eram Mixcoatl e seu marido Chimalmatl, os pais de Quetzalcoalt. No período asteca, quando os reis se casavam, as honrarias eram direcionadas a deuses mais nobres, como o próprio Quetzalcoalt e Chalchihuilicue (De la Serna, 1987, p. 354). O relato do século XVII, por sua vez, aponta que as celebrações matrimoniais duravam dias, os noivos eram adornados com plumas, pedras preciosas e ornamentos, nada muito diferente do que acontece nas cerimônias cristãs, mas havia a prática de oferendas, que poderiam ser pescados, caças e até mesmo um rapaz, escolhido para ser o calpul e ser sacrificado. No âmbito político, as autoridades aproveitavam o ambiente celebratório para discursarem sobre os trabalhos no campo e nos repartimientos. Ou seja, a partir desses detalhes pode-se deduzir que, apesar do domínio espanhol, a elite indígena sobrevivente da conquista ainda tinha muita influência na população.

É nesse sentido que o Manual adquire o caráter didático e catequético, pois de la Serna acreditava que relatar os casos idolátricos traria o tipo de conhecimento necessário para a efetivação da conversão. Há uma disputa política interessante nesse caso dos casamentos devido a importância sacramental do mesmo para a prática e para a ortodoxia cristã. Não é apenas um indivíduo escondendo seu ídolo nos porões de casa ou mesmo performando rituais na surdina. Ele apresenta um exemplo de festa a céu aberto na qual a autoridade da Igreja e da coroa são contestadas. Porém, a solução vai além da punição expressa aos nativos, ela estaria enraizada no ato de conversão e de manutenção da fé, ou seja, na prática cotidiana. Ele discorre, desde o início de seu manual, sobre o comprometimento dos religiosos em relação ao processo de evangelização, que não deveria ser apenas repassar a doutrina aos nativos, e sim era ensinar um novo modo de vida de acordo com o padrão cristão. A tarefa era árdua e extensa, mas para ser um ministro empenhado todo o caminho deveria ser percorrido.

Desde o “Prólogo”, o autor discorre que os modos de se extirpar as

idolatrias deveriam tomar outra direção, pois a partir daquele momento o obstáculo residia no entrelaçamento das tradições cristãs e nativas. José Luis Martínez (2006, p. 92) pondera que os missionários e a hierarquia da Igreja passaram a focar no que ele chama de “[...] segunda ofensiva de conquista espiritual; pero esta vez se trata de una recristianización” (González Martínez, 2006, p. 92). Para de la Serna:

Y si esto tiene dificultad, y es honeroso con hombres capaces como los Españoles que están bien fundados en la Feé, y es fácil el instruirlos en buenas costumbres; qué carga y peso será el aver de tratar con los Neophitos Indios Naturales de este Reyno, que cada vno en particular necesita de vn Ministro que lo enseñe, siendo tantos; y aviendose de tener cuidado de tantas cosas como han menester de sus Pueblos, de sus Casas; es menester que el trata con ellos sea Medico que los encamine, y enseñe la salud corporal como Philosopho al conocimiento natural; sea como ethico que le enseñe el conocimiento moral; es menester enseñarle a Paz Domestica como el Economico, y como el Politico el modo de vivir en la paz publica, y regimen de la Republica: que de toda esa enseñanza necesitan estos miserables Indios, y en todo esto se ocupan los Ministros de Doctrina que los tienen á su cargo (De la Serna, 1987, p. 266).

Para uma melhor avaliação do estado em que se encontravam os caminhos da evangelização indígena, o autor procurou compreender o passado nativo, comparar com o presente e chegou à conclusão de que o Demônio se fazia constante naquela sociedade desde tempos remotos. A originalidade na obra de de La Serna está em apontar que os indígenas possuíam uma “interioridade”, isto é, a capacidade de decidirem por si as práticas e rituais que seguiriam, ou seja, ele atribuiu ao indígena um poder social que até então não se via. Crescia a ideia de uma população “maliciosa”, que “mesclava” as tradições de forma a confundir e ludibriar as autoridades eclesíásticas. O uso da palavra *mezcla*⁶ é interessante, pois tem um significado maleável de acordo com a agenda do interlocutor. Segundo Bernand e Gruzinski:

Para los extirpadores, esa ‘mezcla’ es intolerable. Por varias razones. La mezcla manifiesta concretamente el fracaso relativo de la evangelización. Intelectualmente, contradice el principio según el cual cristianismo e idolatría son completamente irreconciliables por ser contrarios e irreducibles (véase la red lascasiana). La mezcla es dilución, decadencia, es germen de muerte. [...] La mezcla prolifera sin ningún control por parte de la Iglesia. Los extirpadores descubren no sin horror que el fracaso en la transición de la idolatría a la latría engendra un monstruo, una perversión, la herejía idolátrica o la

⁶ [...] oy tienen mas capacidad, que quando los cathequizaron, y obran ou con mas malicia, pues pretenden mesclar sus supersticiones con los preceptos ecclesiasticos, y ceremonias de la Iglesia, que les enseñaron (De la Serna, 1987, p. 272).

superstición. Tal vez se pueda concebir o tolerar la diferencia, pero la mezcla es incalificable (Bernand; Gruzinski, 1992, p. 145).

De la Serna enfatiza ao longo de toda obra a necessidade de se conhecer os hábitos daquela nova população que surgiu com a evangelização iniciada no século XVI, que tinha a capacidade de conectar tradições e, assim, criar outra, que não obedecia aos preceitos ortodoxos. Vale ressaltar que ele escreveu em um momento em que as denúncias de práticas idolátricas aumentavam em toda a colônia, e naquele momento se iniciava uma sistemática campanha de extirpação no Peru⁷. Mesmo que os casos mexicano e andino sejam diferentes, é importante destacar a criação de um aparato repressor e de uma infraestrutura teórica que embasasse o comportamento que os religiosos procuravam apresentar a partir daquele momento.

Evocando Paulo, o autor disse: *Pois mudaram a verdade de Deus em mentira e honraram e serviram a criatura e lugar do Criador* (De la Serna, 1987, p. 280, tradução nossa). A grande quantidade de deuses fazia com que aceitação de um Deus como soberano fosse complexa, o que eximia a condenação dos trabalhos dos ministros. Além desse detalhe, o tamanho do território também era um problema a ser considerado e, para melhor elucidar sua perspectiva, recorre à comparação com o processo de transição dos romanos do politeísmo para o monoteísmo cristão. Para o autor, os indígenas perceberiam o erro que cometiam em ser idólatras a partir do momento em que tivessem “consciência” do que lhes era ensinado, e essa ideia corrobora a visão de que os índios possuíam uma vontade própria, o que era demonstrada pela “mescla” de práticas religiosas.

Contudo, ao mesmo tempo em que define os indígenas como maliciosos e dissimulados, De la Serna não prega a utilização de punições severas, como as impostas pela Inquisição aos hereges na Europa. Ele enfatiza a necessidade de mudança na abordagem ministerial, para assim vencerem a tradição idolátrica. O Cristianismo passa por processos de transformação o desde a sua criação. O caso americano também teve suas complexidades que, mesmo já esperadas,

⁷ Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. **Del paganismo a la santidad**. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750. Lima: Institut Français d'Études Andines, 2015; Griffiths, Nicholas. **La cruz y la serpiente**: La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998; Duviols, Pierre. **La destrucción de las religiones andinas**. Conquista y colonia. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

trouxeram dificuldades no estabelecimento do projeto evangelizador e colonial. Um exemplo disso é o caso do povo de Cumpahuacan, terra natal de Pedro Ponce de León, “Hombre docto en sancta Theologia, y Noble de los conocidos deste Reyno: y lo que mas es, que era hombre de conocida virtud, gran lengua Mexicana, y gran Predicador en ella [...]” (De la Serna, 1987, p. 288). Com sua ancestralidade indígena, o autor da *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad* (1892) ensinava o evangelho com um maior didatismo, já que tinha conhecimento da língua nativa. Isso demonstra como a amplitude territorial era um problema sério, pois cada local tinha sua especificidade cultural, dessa forma, a heterogeneidade da população dificultava o processo de adaptação do discurso evangelizador (Schroeder; Poole, 2007, p. 526).

Ponce de León sofreu com a falta de confiança de uma população que possuía um *Maestro*, um sacerdote que supria qualquer necessidade religiosa, medicinal, aconselhamento que eventualmente poderiam ter.⁸ A solução foi a chegada dos padres Juan de Tobar e Antonio del Rincón, da Companhia de Jesus, que passaram a trabalhar diretamente com os indígenas. Eles foram logo aceitos pela população, mas não significa que as práticas idolátricas tenham desaparecido. Estas só sumiriam, para de la Serna, a partir do momento em que adquirissem outro signo e se a comunicação se mantivesse precária, isso seria improvável. O autor reitera:

Lugar, que á la letra se entende de la idolatria (y sin repugnância se puede entender destes indios) por el que qual Dios castigó á su Pueblo con la captividad, y transmigración de Babilonia, y castiga Dios á esta nación con tantas miserias, y trabajos; y servidumbres como tienen, y ellos en si son tan enfermisos en la feé, que á cada passo tienen recaydas, y tan variables en su naturaleza, que siempre están tropezando en el mal antiguo [...]” (De la Serna, 1987, p. 270).

De la Serna descreve uma denúncia de um índio sobre um conjurador que lhe prometeu uma boa colheita, o que não se concretizou, despertando a ira do requerente. Ao investigar, descobriu outras situações semelhantes na região, também com espanhóis envolvidos. Os prejudicados confrontaram o tido sacerdote em busca de justiça, mas ficaram temerosos de alguma represália, seja

⁸ [...] y segun el mismo Licenciado Don Pedro Ponce de León me comunicó á voca con ocasion de tragineros auian salido de algunos Pueblos del Marquesado estos Maestros por toda esta tierra, y por el Valle de Toluca, á infestarla, y á refrescar la memoria de todos para que ni se olvidassen de sus dioses, ni de las ceremonias conque los auian de honrar, y consultar en sus trabajos, y necesidades [...]” (De la Serna, 1987, p. 288).

ela física ou mesmo sobrenatural:

Sr. Don Fray Garcia Guerra de gloriosa memoria, auia castigado á los tales conjuradores em Tenango; y que por esta causa, y el miedo que tenian todos, no se atreuián á hazer los conjuros, que acostumbraban. De que se puede sacar quan prouechoso seria perseguir los que tales, ó semejantes casos, y delitos cometen; y como el miedo del castigo les dispondría la enmienda (De la Serna, 1987, p. 290).

Os indígenas nasciam condenados e só o conhecimento da doutrina cristã os salvaria, ainda que o caminho para esse objetivo fosse tortuoso. Apesar de não advogar a favor da punição generalizada, ele acreditava que existiam culpados diretos para a persistência do pensamento idólatra, os sacerdotes e maestros que manipulavam a população. Assim, ele propunha a busca dos conjuradores que, além de serem idólatras, auxiliavam a perdição dos outros. O autor relata que essas figuras se ofereciam para ajudar nas atividades do cotidiano, seja trazendo chuva para a lavoura, aumentando as riquezas materiais e até proferindo encantamentos para fim dos inimigos. Existiam casos de espanhóis que procuraram tais autoridades populares, praticavam os rituais e mantiveram o comportamento supersticioso.

A Igreja não veio à América para promover o diálogo ou para compreender o outro. A intenção era cristianizar, portanto, todos os caminhos tomados até então tinham essa finalidade específica. Mesmo Bartolomé de las Casas, ao denunciar os abusos cometidos aos índios, não questionava se a evangelização em si não seria uma forma de opressão. Quando perceberam a falta de efetividade do modelo europeu de conversão na realidade americana, mudanças institucionais se tornaram urgentes. Por isso essa quantidade de Tratados, Manuais, relatos sobre idolatrias provenientes do século XVII, período de ajuste da colonização e de reflexão religiosa.

3 O olhar de Ruiz de Alarcón para as idolatrias

No *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que ou viven entre los indios naturales desta Nueva España*, Ruiz de Alarcón, assim como de la Serna, pretendia auxiliar na correção dos costumes indígenas e relata uma série de casos que exemplificam o arraigamento da idolatria na Nova Espanha. Destaca, em seus diversos tratados e capítulos, a utilização de conjuros e

encantamentos para qualquer ação cotidiana, desde o nascer do sol, até trabalhos domésticos, caças, alimentação, nascimento etc. Com isso, o autor analisou quase toda ação rotineira e qualquer menção a uma divindade ou “prática supersticiosa” que eram condenadas como uma tradição demoníaca a ser extirpada.

Hernando Ruiz de Alarcón, irmão do dramaturgo Juan Ruiz de Alarcón, foi cura em Atenango, atual estado de Guerrero e dedicou um capítulo da sua obra aos “bruxos” mexicas, o que deixa a entender no próprio título que o problema plantado por essa classe de feiticeiros precisa ser estudado a fundo. Como ministro de índios, percorreu os estados de Guerrerros, Morelos e Puebla e registrou as práticas consideradas supersticiosas que presenciou ali. O Arcebispo do México, em 1624, Francisco Manso de Zuñiga, pediu-lhe, por meio de uma carta, que fizesse o registro dos costumes nativos com base em um questionário enviado por ele. Cinco anos depois, seus dados se tornaram o *Tratado de las supersticiones*. O interessante deste documento é que Zuñiga solicita dos religiosos informação sobre as práticas supersticiosas dos espanhóis,

[...] y al mismo tiempo una representación de esa institución para poder juzgarlas y reprimirlas. Esto nos señala en cierta manera, que trataba de tener un control sobre la población no indígena que quedaba al margen de su poder, por ser sólo ministro de indios. (Quezada, 1980, p. 324)

Ruiz de Alarcón retratou casos de *criollos*, mestiços e nativos, o que, dessa maneira, demonstra que a preocupação da Igreja já não se limitava à esfera indígena, alcançava toda a população. Um caso emblemático foi o do espanhol Simón Gómez, que, em um determinado dia, matou um jacaré (cayman) que perseguia seu filho na beira do rio. Ao mesmo tempo, mas em outro local, uma índia anciã desfalecia, conclamando para todos ao redor, inclusive para a esposa do espanhol, que ele havia a matado. A história logo se espalhou pelo povoado e aqueles próximos à idosa se queixaram à autoridade local, no caso o alcade mayor de Acapulco, que mandou prender o suposto assassino. O desfecho foi simples: ele disse que matou o animal e não a mulher, o que lhe rendeu a liberdade (Ruiz de Alarcón, 1900, p. 132).

A morte dupla do bicho e da senhora indígena foi imediatamente interpretada a partir de referências do nahualismo, já que houve a prisão do suspeito que claramente não participou da cena com a anciã. A não ser que fosse

algo premeditado, e Ruiz de Alarcón afirma que não foi, ninguém viu Gómez atacar a mulher. Contudo, o sequestro do sujeito pelas autoridades demonstra o conhecimento da crença (incorporação de um animal) e seu peso naquela sociedade. Da morte da senhora até a soltura do espanhol, a pressão popular teve peso na ação, ou seja, pode-se conjecturar que tal situação teria reincidência em outro contexto, mas é certo que essas pessoas partilhavam do significado daquela crença. Mesmo assim, o caso não foi julgado a partir do referencial supersticioso autóctone, por isso a liberdade de Gómez.

Em outro caso significativo, e que também envolve animais, o relato começa com a menção ao padre Andres Ximenez, da Ordem de Santo Domingo, e mais dois padres da mesma ordem que estavam em um aposento à noite quando entrou pela janela um morcego. Eles o golpearam e o espantaram para fora. Na manhã seguinte, havia uma indígena idosa nos portões do seminário chamando um dos religiosos com a acusação de terem querido matá-la. A afirmação foi questionada e o padre a chamou de louca, pois tal tentativa seria impossível, haja vista eles terem passado a noite dentro do aposento, juntos e sem possibilidade de terem saído. Ruiz de Alarcón continua:

Respondio ella preguntando, si era verdad que la noche antes, el y otro Religioso avian maltratado, y tirado muchos golpes a vn morcielago que avia entrado em la celda por vna ventana? Y diziendole el Religioso ser assi? Dijo la india: ‘pues el morcielago era yo, y quede mui cansada’. Oyendo esto el Religioso con admiracion quiso llamar al compañero para que conosciesse la india, y para detenerla le dixo se esperasse, que entraba a sacarle alguna limosna. Entro, y voluiendo con el compañero, ni hallo a la india, ni pudo saber quien fuesse (Ruiz de Alarcón, 1987, p. 132).

A relação animal-homem não estava restrita a apenas um caso, como demonstrado pelo autor. Os “bruxos” nahualli estavam ligados aos rituais com animais e um dos mais comuns eram aqueles similares ao conceito cristão de “batismo”. Essa relação, segundo Ruiz de Alarcón, existia desde o parto, momento no qual os sacerdotes dedicavam o recém-nascido a um animal, o seu nahual, mas que para os párocos era um pacto com o Diabo. A partir dessa narrativa, as mães estariam ligadas ao demônio e sujeitavam seus filhos ao mesmo caminho:

Lo cierto es que las mas o casi todas las adoraciones actuales, o acciones idolátricas, que aora hallamos, y a lo que podemos juzgar, son las

mesmas que acostumbraban sus antepasados, tienen su rays y fundamento formal en tener ellos fe que las nubes son Angeles y dioses, capaces de adoracion, y lo mesmo juzgan de los ventos, por lo qual creen que em todas las partes de la tierra habitan como en las lomas, montes, valles, y quebradas (Ruiz de Alarcón, 1987, p. 131).

As qualificações dos processos como demoníacos, influenciados por Satanás, demonstram a sua insatisfação e ojeriza às superstições indígenas, mais ainda a sua manutenção numa época em que o catolicismo estava sendo ensinado há mais de um século. Segundo o autor, o local onde ocorria o nascimento recebia uma fogueira que ali permaneceria até ficar em brasas, caso contrário o nascituro poderia ficar cego “porque creen que si antes sacassen del fuego algunas brasas, le nacerian al recién nacido algunas nubes em los ojos” (Ruiz de Alarcón, 1987, p. 132). No quarto dia, pegavam as cinzas e passavam circularmente ao redor da cabeça da criança, completando quatro voltas, duas no sentido horário, e duas no anti-horário. A partir do calendário seguido que o nome era escolhido e compartilhavam o dia com algum animal ou coisas inanimadas, como a água, o vento etc. Desde então, seus destinos estavam entrelaçados por toda a vida. As práticas, contudo, se modificavam de acordo com a região, e Ruiz de Alarcón encontrou algumas que se aproximavam do batismo cristão, pois utilizavam a água como elemento sagrado.

O cura não apenas descreve a crença da conexão do destino humano ao de um animal, mas admite sua existência e atuação na sociedade, sempre por via diabólica. Ao mesmo tempo, esse julgamento da superstição alheia também demonstra a insatisfação e perturbação desses fenômenos serem ainda tão vivos na sociedade, a ponto de serem pautas de reclamação e reivindicações criminais. A demonização estava disfarçada debaixo da aparência do “animal” e, nesses relatos, ele deixa clara sua posição ao tentar definir o *nahualli*, pois vai pela via que lhe era cognoscível, o disfarce do demônio pela aparência. Ruiz de Alarcón transcreveu e traduziu os escritos que leu, as cerimônias que presenciou e, ao analisá-los, percebe-se a necessidade em trazer para uma língua conhecida o sentido daquelas palavras.⁹

Esses são exemplos da percepção do cura sobre a idolatria, esta sendo um

⁹ “He aquí lo que creemos percibir en la tentativa, infructuosa según sabemos de los de Alarcón, De la Serna, etc., qué trataron no sólo de desenmascarar al paganismo oculto y vivo de los indígenas, sino también de afirmar sus propias certezas al oponerlas al error idólatrico, para finalmente sin duda conjurar sus propias dudas” (Alberro, 1992, p. 109).

processo ancestral, tradicional e que passava por gerações, desde o nascimento. Para ele, contudo, caracterizava-se como um pacto demoníaco cristalizado pela inclinação indígena de manter-se crente, fomentando esse tipo de herança, o que dificultaria a extirpação. Isso os fazia diferentes das bruxarias encontradas na Europa, pois “De todos los casos que he tenido noticia deste genero de brujos nahualles que son diferentes de los que son las brujas de España” (Ruiz de Alarcón, 1987, p. 133).

Conclusão

O III Concílio Provincial Mexicano foi um dos fatos que indicavam as transformações na colônia. Desde a criação da Província Eclesiástica Mexicana, em 1542, juntas e concílios foram convocados, mas não resultaram em um *corpus* legislativo para a província. Isso só ocorreu em 1585 com a terceira assembleia conciliar, convocada pelo Arcebispo e Vice-Rei Pedro Moya de Contreras e que tinha como objetivo adaptar a legislação de Trento na América. Absorveu, também, os decretos do I e II Concílios Provinciais, de 1555 e 1565, além do Sínodo de Granada (1572), do III Concílio Provincial Limense (1582-1583); do Concílio de Toledo (1565-1566 e 1582-1583) e do Sínodo de Toledo (1580). E abrangeu dois pontos principais, além de Trento: a discussão sobre a evangelização e a reforma do clero e do povo. Apesar de ter sido publicado apenas em 1622, o teor dos decretos nos mostra o pensamentos dos bispos em relação a esses problemas da Igreja novohispana. As principais questões circunscreviam a evangelização indígena, se utilizando das denúncias de idolatrias como exemplos da ineficiência da doutrinação. Ou seja, após décadas de conversão, já sendo cristãos, as superstições e ritos pagãos continuavam.

Mesmo entre aqueles que pediam medidas punitivas, o assunto mais tratado foi a conversão, que deveria ser modificada, adequada aos novos tempos. Se na Europa a Igreja vivia tempos difíceis com a consolidação do Protestantismo, na América a idolatria dominava. As modificações no poder eclesiástico atingiram as ordens mendicantes, e o milenarismo dos franciscanos perdeu espaço nesse novo momento religioso na Nova Espanha. Sai o batismo, entra a confissão como sacramento fundamental para a agora “manutenção” da fé cristã entre a população. Um dos documentos mais importantes produzidos pelo III Concílio

Provincial Mexicano foi justamente o *Directorio de confesores*, encomendado pelo próprio Moya de Contreras, que consistia em instrumentos pastorais destinados aos ministros de índios e confesores, apresentando em um texto que primava pelo didatismo, cada ponto a ser trabalhado para o aperfeiçoamento da evangelização. Mesmo que não tenha sido publicado, ele é uma parte do pensamento institucional acerca das diretrizes que o catolicismo novohispano deveria seguir. E, novamente, a punição severa aos indígenas, como as que aconteciam na Espanha aos hereges, não foi promulgada.

A abundância de denúncias de idolatria significava que houve uma assimilação do sentido da mesma, pois sendo uma ideia europeia imposta a uma religiosidade indígena, muitos poderiam não saber seu significado logo no início da conversão. A compreensão de que os antigos rituais ainda vigoravam no cotidiano dos nativos trouxe questionamentos por parte dos religiosos do porquê da continuidade das crenças. Não passava pelas suas mentes de que a assimilação do catolicismo não foi completa da maneira como desejavam, pois haveria sempre reverberações de toda uma tradição que foi vivida e praticada antes da chegada dos espanhóis. As crônicas religiosas, como as de Jacinto de la Serna e Hernán Ruiz de Alarcón, passaram a mostrar um tom de decepção não só com a evangelização, mas, também com a população indígena. Os missionários organizaram expedições, adaptaram a catequese europeia para o contexto americano, aprenderam línguas nativas, e ainda assim as idolatrias persistiram. A conclusão em que chegaram foi: a catequese não está ocorrendo da maneira como deveria, portanto era necessária uma reestruturação.

Além disso, esses autores imprimiram nos indígenas uma interioridade que a instituição não enxergava. Ao notarem as “mesclas” religiosas de práticas cristãs e pagãs, e pedirem punições mais severas, eles concedem à figura do nativo uma individualidade, mesmo sendo negativa. Percebe-se, portanto, uma desconexão existente entre as necessidades apresentadas pelos autores e as ações jurídicas eclesiásticas. E isso devido a uma questão interpretativa. A partir do momento em que o índio é visto pela Igreja como um “parvo”, como diz Gerónimo de Mendieta, as soluções para os problemas sempre virão de cima para baixo, da própria instituição à sociedade. Isso significa uma manutenção do *status quo*,

sem considerarem o outro. Partindo da premissa que as denúncias idolátricas no século XVII cresceram e os métodos doutrinários foram os que mais sofreram alterações, é possível observar na leitura do *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que ou viven entre los indios naturales desta Nueva España* e do *Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpacion de ellas*, é de que houve sim uma mudança no discurso eclesiástico e na prática cristã, que se tornava cada vez mais “americana”.

REFERÊNCIAS

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

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

ÁVILA ÁVILA, Victor Manuel e LÓPEZ RIDAURA, Cecilia. Idolatría en el *Manual de ministros de indios* de Jacinto de la Serna. **Estudios de Historia Novohispana**. Ciudad de México, n. 66, p. 185-222, 2021. Disponível em: <https://novohispana.historicas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/77697>. Acesso em: 15 dez. 2021

AYALA, Felipe Guaman Poma de. **Nueva crónica y buen gobierno**. Ed. de John Murra, Rolena Adorno & Jorge L. Urioste. México: Siglo XXI, 1987.

BAUDOT, Georges. **Utopía y Historia en México**: los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569). Madrid: Espasa-Calpe, 1983.

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **De la idolatría**: una arqueología de las ciencias religiosas. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

BURRUS, Ernest J. The Author of the Mexican Council Catechism. **The Americas**, Cambridge, v.15, n.2, p. 171-178, 1958. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/americas/article/abs/author-of-the-mexican-council-catechisms/D42C08E499409A1AC6D2E7F3438C40EF>. Acesso em: 15 dez. 2021.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Os Direitos dos Índios**: ensaios e documentos. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP, 1992.

DE LA SERNA, Jacinto. Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpacion de ellas. *In*: **Anales del Museo Nacional de México**. Tomo VI. México: Imprenta del Museo Nacional, 1900.

DE LA SERNA, Jacinto. Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrias, y extirpacion de ellas. *In*: BENÍTEZ, Fernando (ed.). **El Alma Encantada**:

Anales del Museo Nacional de México. México: FCE/ Instituto Nacional Indigenista, 1987, p. 261-480.

DUVIOLS, Pierre. **La destrucción de las religiones andinas**: Conquista y colonia. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. **Del paganismo a la santidad**. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750. Lima: Institut Français d'Études Andines, 2015.

GONZÁLEZ MARTÍNEZ, José Luiz. Sincretismo e identidades emergentes: El Manual de Jacinto de la Serna (1630). **Dimensión Antropológica**, Ciudad de México, v. 38, p. 87-113, 2006. Disponível em: <https://www.dimensionantropologica.inah.gov.mx/?p=437>. Acesso em: 15 dez. 2021.

GRIFFITHS, Nicholas. **La cruz y la serpiente**: La represión y el resurgimiento religioso en el Perú colonial. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

LIBER CONCORDIE NOVI AC VETERIS TESTAMENTI. 1ª edição. Veneza: Venice de Luere, 1519.

MONTEIRO. John Manuel. **Negros da terra**: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

ORTIZ, Alberto. La tradición del discurso antisupersticioso en Nueva España, La Relación Auténtica de las Idolatrías, Supersticiones y Vanas Observaciones de los indios del Obispado de Oaxaca, de Gonzalo de Balsalobre *In*: Memoria XVIII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano/ Universidad Autónoma de San Luis Potosí. **Estudios del Pensamiento Novohispano**. San Luis de Potosí, p. 326-334, 2005. Disponível em: https://www.iifilologicas.unam.mx/pnovohispano/uploads/memoxviii/05_art_37.pdf. Acesso: 15 dez. 2021.

PONCE DE LEÓN, Pedro. **Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad**. *In*: Anales del Museo Nacional de México. Tomo VI. México: Imprenta del Museo Nacional, 1892, pp. 3-11.

POOLE, Stafford. **Pedro Moya de Contreras**: Reforma católica y poder real en la Nueva España 1571-1591. Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2012.

QUEZADA, Noemí. Hernando Ruiz de Alarcón y su persecución de idolatrías. **Tlalocan**, Ciudad de México, v.8, p. 323-354, 1980. Disponível em: <https://revistas-filologicas.unam.mx/tlalocan/index.php/tl/article/download/234/233/235>. Acesso em: 15 dez. 2021.

RICARD, Robert. **La Conquista Espiritual de México**: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las ordenes mendicantes em la Nueva España de 1523-1524 a 1572. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando. Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuem entre los indios naturales desta Nueva España. *In*: **Anales del Museo Nacional de México**. Tomo VI. México: Imprenta del Museo Nacional, 1900, p. 123-224.

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando. Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuem entre los indios naturales desta Nueva España. In: BENÍTEZ, Fernando (ed.). **El Alma Encantada**: Anales del Museo Nacional de México. México: FCE/ Instituto Nacional Indigenista, 1987, p. 124-223.

SAHAGÚN, Bernardino de. **Historia general de las cosas de la Nueva España**. México: Porrúa, 2006.

SCHROEDER, Susan; POOLE, Stafford. **Religion in New Spain**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2007.

VALDES BORJA, Ana Silvia. **Jacinto de la Serna**: aspectos de su vida y obra. 2006. Tese de Licenciatura (história) – Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad de México, 2006. Disponível em: <https://repositorio.unam.mx/contenidos/138542>. Acesso em: 15 dez. 2021.