

A Companhia de Jesus e Juan de Palafox: memórias dos conflitos entre os jesuítas e o bispo de Puebla em meados do século XVII

ANDERSON ROBERTI DOS REIS*

RESUMO

O presente trabalho pretende examinar algumas das visões construídas a respeito dos conflitos que opuseram os padres da Companhia de Jesus na Nova Espanha ao bispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, nas décadas de 1640 e 1650. Além dos documentos gerados pelas partes diretamente envolvidas na disputa (acusações, defesas, libelos), houve outros tantos relatos, avaliações e difamações que surgiram após os embates e foram usados ora para exaltar ora para detratar as ações e a memória da Companhia de Jesus e de Palafox. Partiremos da premissa de que tanto a história como a memória são construídas a partir de uma tensão latente entre o *tempo sobre o qual se escreve (lembra)* e o *tempo em que se escreve (lembra)*, a fim de se observar, principalmente, como se forjaram determinadas interpretações e memórias históricas sobre o referido conflito com base na obra do Pe. Andrés Pérez de Rivas (1576-1655).

INTRODUÇÃO

Entre meados de 2009 e o início de 2010 lia-se em alguns portais de notícias mexicanos e espanhóis que o Venerável Senhor Dom Juan de Palafox y Mendoza seria beatificado. Todas as congregações da Igreja chamadas a analisar o caso do bispo de Puebla e de Osma deram pareceres positivos acerca da cura do pároco Lucas Fernández de Pinedo, em novembro de 1766. O papa Bento XVI ratificou tais decisões e autorizou a beatificação de Palafox, que ocorreu em 5 de junho de 2011. No entanto, o interessante nas notícias era a trajetória desse processo e suas diversas fases desde a segunda metade do século XVII. Não era bem o longo tempo (cerca de 350 anos) desses trâmites que mais chamava a atenção, já que se sabe que esse tipo de análise nem sempre é rápida. Mas, sim, o fato de que as memórias sobre a vida de Palafox ainda estão em uma viva disputa, sobretudo no que se refere ao período de sua biografia marcado pelas contendas com a Companhia de Jesus, nas décadas de 1640 e 1650¹.

* Estudante de doutorado na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. O presente trabalho resulta da pesquisa “A Companhia de Jesus no México”, parcialmente financiada pela FAPESP, a quem agradecemos publicamente.

¹ Uma rápida consulta na internet permite apreender alguns posicionamentos a respeito dessa disputa. No Portal do grupo de comunicações mexicano “Milenio”, publicou-se, por exemplo, uma matéria onde o reitor da Universidad Iberoamericana de Puebla, um dos centros educacionais da Companhia de Jesus, afirmava que os jesuítas, principalmente os *poblanos*, festejariam a beatificação de Palafox. Desse modo, o reitor David Fernández Dávalos afastava a ideia de uma suposta oposição por parte de sua Ordem e da Ordem dos Pregadores (dominicanos), conforme se estava noticiando pelo restante do país: “A pesar de que la semana pasada se difundió a nivel nacional que la Compañía de Jesús (jesuitas) y la Orden de Santo Domingo de Guzmán (dominicos) solicitaron al papa Benedicto XVI

Juan de Palafox y Mendoza nasceu em 1600, em Fitero, Navarra, e morreu cinquenta e nove anos mais tarde, em Soria, como bispo da diocese de Osma. Este homem sentou-se em algumas das cadeiras mais importantes da estrutura administrativa espanhola e *novohispana* do século XVII. Nos anos 1620 foi fiscal de dois importantes Conselhos da monarquia: o de Guerra (1626) e o de Índias (1629). Ordenou-se sacerdote nesse período e tornou-se capelão-mor da irmã de Felipe IV, Maria de Áustria. A proximidade com a realeza lhe valeu a indicação do monarca para o bispado de Puebla, em 1639. No ano seguinte, Palafox desembarcou na Nova Espanha, assumiu a diocese *angelopolitana* e, desde então, inseriu-se na vida política e religiosa do vice-reinado.

Logo nos primeiros anos, o bispo de Puebla – que era também visitador geral² da Audiência Real – envolveu-se diretamente nos episódios que levaram à deposição do vice-rei, Diego López de Pacheco Cabrera y Bobadilla, Duque de Escalona. Atuando como visitador, Palafox suspendeu o vice-rei de seu ofício, em 1642, alegando que ele colaborava com um motim português contra a Coroa na Nova Espanha. Com partida do Duque de Escalona para Madri, onde deveria se explicar ante o rei, o bispo de Puebla assumiu interinamente o posto de vice-rei. No ano seguinte, o cabildo eclesiástico o elegeu arcebispo mexicano, aproveitando que a arquidiocese encontrava-se como *sede vacante*. Antes de morrer, em 1659, Palafox ocupou ainda o bispado de Osma.

que no prosiga con el proceso de canonización de Palafox y Mendoza, al exponer que no tiene elementos para ser considerado un santo, Fernández Dávalos aseguró que por lo menos en México no existe una postura de tal naturaleza, ‘y dudo que la cabeza internacional de los jesuitas haya presentado dicha solicitud’. No sé de dónde salió la versión, por lo menos aquí en el país me he comunicado con el provincial y nosotros no hemos tomado una posición al respecto; no sé si la Compañía de Jesús en Roma haya hecho alguna declaración, pero no hay ninguna fuente de cuándo se publicó esa información. De los dominicos no tengo idea’, expresó en entrevista Fernández Dávalos”. Disponível em: <http://impreso.milenio.com/node/8746234>. Acesso em: 27 jan. 2011. De modo mais incisivo, a versão *on-line* do Jornal Excélsior publicou matéria do jornalista Héctor Figueroa, em 01 de abril de 2010, onde se afirmou categoricamente que jesuítas e dominicanos pediram ao papa Bento XVI que não prosseguisse com o processo de canonização. Disponível em: http://e-consulta.com/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=48728&Itemid=187. Acesso em: 27 jan. 2011.

² As “visitas” eram um mecanismo de controle implantado pela Coroa para supervisionar “diretamente” a administração dos vice-reinados. Sempre que havia alguma denúncia de abusos ou corrupção contra os órgãos ou burocratas responsáveis pelo bom funcionamento administrativo da monarquia, instaurava-se um processo de visita, cujo resultado era informado por meio de relatórios às altas esferas dos Conselhos espanhóis. No caso de Palafox, as denúncias que deveriam ser averiguadas eram, entre outras, contra os *oidores* da Audiência Real no México e contra o *gobernador* de Durango, Luis de Valdés.

Como se pode supor, a atuação política e eclesiástica de Juan de Palafox foi intensa e, em vários momentos, conflituosa. Desde o episódio da suspensão do Duque de Escalona, passando pelo processo de secularização das paróquias indígenas até chegar aos atritos com as ordens religiosas em razão da cobrança de dízimos e da restrição de suas atividades pastorais, o bispo de Puebla esteve quase sempre envolvido em polêmicas. Quando Palafox morreu, “com odores de santidade”, as memórias dessas polêmicas foram frequentemente evocadas, não apenas com o fito de integrar a sua biografia, mas quase sempre para ou defender ou negar a construção da sua hagiografia.

Na disputa simbólica em torno da beatificação e das memórias do prelado, um grupo se tornou protagonista desde o século XVII: a Companhia de Jesus. De um modo ou de outro, a polêmica entre os jesuítas e o Palafox influenciou as decisões da Igreja acerca da beatificação. Dito de forma diferente: as memórias construídas a respeito dos embates entre as partes, recolocadas sob a perspectiva histórica e política do momento em que estavam sendo retomadas, balizaram as análises e juízos não apenas da Igreja, mas também de outros setores da sociedade interessados no tema. Nesse sentido, por exemplo, são expressivos os desdobramentos do processo de beatificação e de reconstrução da memória dos conflitos em meados do século XVIII, quando o rei Carlos III assumia deliberadamente o seu apoio à causa de Palafox ao mesmo tempo em que trabalhava para minar a influência dos jesuítas na sociedade espanhola e *hispanoamericana*. As últimas três décadas do século XVIII foram, certamente, o momento mais favorável à causa e à memória de Palafox, tanto no México como na Espanha, apesar dos esforços dos jesuítas em sentido contrário. Conquanto existisse disposição política, não houve avanços significativos nos trâmites, que ficaram parados até 1852, quando o papa Pio IX tentou, sem sucesso, reunir a Congregação Geral para analisar o caso. Dessa data até o final do século XX, o processo ficou praticamente estacionado, enquanto intelectuais e historiadores retomavam os eventos de meados do século XVII, colocando em movimento a história e a memória dos grupos envolvidos. Tomando esse conflito como *leitmotiv*, pretendemos, neste trabalho, analisar a construção de determinada memória acerca dos desencontros entre o Palafox e os jesuítas com base naquele que foi um dos primeiros relatos elaborados esse respeito: a crônica do Pe. Andrés Pérez de Rivas, religioso da Companhia que viveu no México em meados do século XVII.

SÚMULA DOS CONFLITOS

Os conflitos entre Palafox e os jesuítas se deram em dois momentos e em razão de dois tópicos específicos, sob um pano de fundo geral: as jurisdições dos dois cleros na Nova Espanha. O primeiro desencontro se iniciou em 1642, após Palafox cobrar os dízimos relativos às propriedades da Companhia de Jesus, que se negava a pagá-los, alegando isenção. O bispo de Puebla chegou a excomungar um *raconero* que doou suas terras aos jesuítas e não acatou a ordem de que fosse incluída na transferência a cláusula que o obrigava a pagar a décima parte do valor das propriedades à Igreja. Nos anos seguintes, até 1646, tanto Palafox como alguns padres da Companhia produziram documentos defendendo as suas posições em relação aos tributos. Embora os ânimos tivessem se exaltado em certas ocasiões, a harmonia entre as partes se mantinha, pelo menos aparentemente (Bartolomé, 1991: 21).

O ponto de inflexão na amizade entre Palafox e os jesuítas se deu na páscoa de 1647, quando teve início o segundo tempo dos conflitos. O bispo de Puebla suspendeu o “direito” de pregação e confissão dos padres da Ordem, em Puebla, e os proibiu de exercer tais tarefas até que lhe fossem apresentadas as respectivas licenças, conforme orientações do Concílio de Trento (1545-1563). Os jesuítas, que possuíam esses documentos, não os apresentaram a Palafox. Apesar de terem acatado a proibição de pregar em lugares públicos, os padres continuaram pregando em suas igrejas, como ocorreu na Sexta-Feira Santa daquele ano. Os dois anos seguintes foram marcados por ataques de ambos os lados, intervenções da Igreja e da Coroa³, excomunhões, represálias, manifestações sociais e púlpitos transformados em palanques. Em maio de 1649, após alguma aproximação entre as partes, Palafox regressou à Espanha. Porém, até 1653, ano em que foi firmada uma concórdia (pelo menos formal), o bispo e os padres estavam “tecnicamente” em desacordo. Nos seis anos seguintes, embora não tivesse desaparecido no horizonte, o conflito arrefecera, restando, doravante, as disputas em torno de sua memória estreitamente ligadas à postulação da causa da beatificação de Juan de Palafox y Mendoza.

³ Apenas em único mês, janeiro de 1648, o rei Felipe IV expediu catorze cédulas sobre as desavenças entre os jesuítas e Palafox.

AS DIVERGÊNCIAS NO CLERO E AS TENSÕES NA NOVA ESPANHA

Não se pode compreender a história e a memória dos conflitos entre Palafox e a Companhia de Jesus sem antes entender as divergências existentes entre as duas fatias do clero, a secular e a regular, e a sua inserção nos jogos políticos e sociais do vice-reinado na primeira metade do século XVII. Isso implica afirmar que, sob vários aspectos, os desencontros acima relatados iam além de minúcias eclesiásticas e pessoais. As tensões no clero *novohispano* remontam, em última instância, aos privilégios concedidos às ordens religiosas logo após a conquista do México. As bulas *Alias felice* (1521) e *Exponi nobis* (1522) permitiam que os regulares exercessem quase todas as funções episcopais na novas terras, à exceção da ordenação. Essa condição, somada ao pequeno número de seculares na Nova Espanha, contribuiu para que as ordens religiosas pioneiras tomassem a frente dos projetos de cristianização daquele vice-reino e atuassem com alguma independência em relação aos bispos. Então, conforme o número de franciscanos, dominicanos e agostinianos crescia, os regulares aumentavam sua influência sobre a sociedade que nascia, tanto na esfera estritamente eclesiástica como no âmbito civil.

Ao longo das três primeiras décadas, a ação dos mendicantes na capital do vice-reino foi praticamente absoluta: nas cidades ou junto aos *vecinos* das zonas rurais, nas missões com os indígenas e entre os espanhóis, nas escolas para crianças e nos estudos superiores, na hierarquia da Igreja e na administração da justiça. Enfim, as ordens estavam imersas – e interferiam – nos processos que começavam a dar forma à sociedade da Nova Espanha, e, em particular, à da sua capital, o México. Nas décadas de 1550 e 1560, entretanto, o brilho das atividades das ordens mendicantes pareceu diminuir gradualmente. As orientações que chegavam da Espanha de Felipe II, as notícias que vinham de Trento, a convocação dos dois primeiros sínodos mexicanos (1555 e 1565) e a realização de uma Junta Magna, em 1568, não indicavam boas novas aos regulares⁴.

⁴ A título de exemplo, podem-se observar algumas disposições do I Concílio Mexicano. Vários de seus decretos tratavam de restringir o poder das ordens religiosas: as ações dos frades deveriam estar todas submetidas e autorizadas pela autoridade episcopal. O decreto XXXV asseverava “que ninguno en nuestro arzobispado y provincia edifique iglesia, monasterio ni ermita sin la dicha nuestra licencia y autoridad; y mandamos so la dicha pena que ningún clérigo o religioso diga, ni celebre misa en ellas, y las iglesias que así se edificaren sin la dicha licencia las hagan derribar nuestros visitadores, no siendo tales y de tan bueno edificio y decencia y en tan buen lugar edificadas que no se deban derribar”. (*apud* Traslosheros, 2004: 27) O tom ameaçador dessa norma é representativo das tensões e disputas

Desde o último quarto do século XVI os embates entre as duas esferas não diminuíram. Pelo contrário, cresceram à medida que os seculares se encorpavam, espalhando-se por outras regiões do vice-reino. Além disso, nesse período de (tentativas de) centralização e ampliação do controle por parte da Coroa (cuja expressão pode ser vista na retomada do *Real Patronato*), um novo grupo entrou em cena na Nova Espanha a partir de 1572: a Companhia de Jesus. Diferentemente das circunstâncias em que se encontravam as ordens religiosas pioneiras, os jesuítas chegaram respaldados pelos representantes do poder civil (o vice-rei Martín Enríquez) e do eclesiástico (o arcebispo Pedro Moya de Contreras) no México. E, assim, a Companhia de Jesus se colocava sobre uma tênue linha que, à semelhança das cordas bambas, requeria muito equilíbrio para não pender demasiadamente nem para um lado nem para o outro. Até o início do século XVII, os jesuítas conseguiram se manter afastados de grandes polêmicas, estabelecendo alianças e contando com o apoio de homens como os já citados Enríquez e Moya de Contreras, além de Luis de Velasco, *el hijo*. Além disso, a Ordem amparava-se em dois elementos que lhe distinguiam dos demais membros do clero regular, inserindo-a num lugar menos sujeito, pelo menos em teoria, às vicissitudes da política local: a existência de um voto de obediência exclusiva ao Sumo Pontífice e a opção por não administrar paróquias.

Enquanto os jesuítas estabelecessem alianças e mantivessem evidentes aqueles elementos que os diferenciavam das demais ordens, eles transitariam nas diversas esferas sem participar diretamente das contendas que opunham regulares a seculares. Isso porque a conformação da política *novohispana* sinalizava para a possibilidade de, cedo ou tarde, haver divergências entre as duas cabeças que mandavam na Nova Espanha. A conta é simples: o vice-rei presidia a burocracia civil; o arcebispo comandava a Igreja e o clero secular, que pretendia se impor ao ramo dos regulares. Estes, ante as dificuldades, apelavam ao vice-rei, que tinha interesse em minar o poder dos bispos, evitando uma suposta concorrência no quesito “autoridade”. Os arcebispos

em jogo. Em outro capítulo, o IX, o tema do *derecho* era novamente colocado em evidência: “En el capítulo IX se negó a los sacerdotes el derecho de oír confesiones sin ‘licencia y aprobación que el Derecho requiere’. Esto quería decir que siendo sacerdotes no debían predicar ni confesar sin licencia del obispo; y siendo religiosos, ni aun con la licencia del superior de la orden, con excepción de la licencia del ordinario” (Piho, 1991: 19). Isto é: se afirmada e aceita, como parecia ocorrer no I Concílio, a tese de que o *derecho* – no caso, o canônico – deveria ser o princípio ordenador da Igreja *novohispana*, a autoridade dos seculares era incontestável e suas decisões nos sínodos irreversíveis.

se aproximavam, em geral, dos crioulos, aceitando vários deles como sacerdotes em suas dioceses. Isso ameaçava ao vice-rei e aos *guachupines*, que gozavam de privilégios na sociedade e ocupavam os principais postos da burocracia. Assim, à medida que aumentavam os conflitos entre seculares e regulares maiores eram as chances da equação política *novohispana* se desequilibrar. Na primeira metade do século XVII, dois períodos de instabilidades mobilizaram diversos setores da sociedade. O primeiro foi na década de 1620, quando o vice-rei, Marquês de Gelves, polemizou com o arcebispo Juan Pérez de la Serna, em razão do direito episcopal dos seculares, usurpados, segundo o diocesano, pelas ordens religiosas. O segundo foi justamente o que opôs Palafox aos jesuítas (Israel, 2005: 139-163; 220-249).

RETÓRICA E MEMÓRIA: LEITURAS DO CONFLITO

Para dar conta de nosso objetivo mais amplo – examinar as memórias elaboradas acerca do conflito entre o bispo de Puebla e os jesuítas –, nós optamos, neste trabalho, por estabelecer um recorte inicial baseado na crônica de Andrés Pérez de Rivas (1576-1655), especificamente nos capítulos dedicados à narrativa das tensões ocorridas na década de 1640. A escolha da *Corónica y Historia Religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España* (doravante, apenas *Corónica*) se justifica sob vários aspectos. De um lado, trata-se do primeiro relato organizado sobre o conflito – com começo, meio e fim –, escrito por alguém que vivenciara o ambiente do vice-reino no período em que se deram os embates. Nesse sentido, tomar o texto do Pe. Pérez de Rivas nos parece um bom ponto de partida para se analisarem as memórias daqueles eventos. De outro lado, trata-se de uma obra que serviu de fonte para boa parte dos historiadores jesuítas – entre os quais incluímos, a título de exemplo, os padres Francisco Javier Alegre (no século XVIII), Antonio Astrain (na virada do XIX para o século XX) e Mariano Cuevas (década de 1920), cujos trabalhos consideravam, invariavelmente, a *Corónica* como fonte primordial na compreensão dos motivos causaram os atritos por ter sido escrita por alguém que tinha “vivenciado” aqueles acontecimentos.

Andrés Pérez de Rivas foi um dos mais notáveis jesuítas da Nova Espanha na primeira metade do século XVII. Quando escrevia a sua crônica da Ordem, entre as décadas de 1640 e 1650, esse padre entrava na sua quarta década de missões no Novo

Mundo, tendo exercido algumas das principais funções na hierarquia da Companhia de Jesus. Além de missionário junto às populações indígenas, Pérez de Rivas foi reitor do Colégio Máximo no México, prepósito da Casa Professa e, nos anos 40, provincial da Nova Espanha e seu procurador na VIII Congregação Geral da Companhia, reunida em 1646 para a eleição do novo Geral, após a morte do Pe. Múcio Vitelleschi. Tão logo Vicente Carafa foi eleito, Pérez de Rivas retornou ao México e levou, na bagagem, a incumbência de escrever uma crônica da sua Ordem na Nova Espanha – tarefa à qual se dedicou entre 1648 e 1654.

O Pe. Pérez de Rivas dividiu a *Corónica* em dois tomos que agregam 11 livros. Nestes, o autor traçou a história da Companhia de Jesus na Nova Espanha, desde a sua instalação, em 1572, até o momento em que escrevia – seguindo um modelo de “crônica institucional” comum à época e à Companhia, que já conhecera pelo menos dois outros documentos semelhantes relativos aos jesuítas mexicanos: os textos do “cronista anônimo” (1602) e de Juan Sánchez Baquero (década de 1610). Valendo-se desses modelos, e das próprias instruções que conformavam a economia da escrita jesuítica disposta nas *Constituições*, Pérez de Rivas compôs a obra que teria como público-alvo tanto os integrantes da Ordem, nas diversas províncias espalhadas por quatro continentes, como outros possíveis leitores interessados nos sucessos da Companhia de Jesus na Nova Espanha. Como resultado, o cronista nos ofereceu um texto que trata das fundações e missões jesuíticas por boa parte do vice-reinado, ao mesmo tempo em que lança luz sobre as vidas (e virtudes) dos religiosos que por ali passaram. Entre uma sequência narrativa e outra, encontramos descrições (naturais e morais) de algumas cidades *novohispanas* e de outros eventos que não se enquadravam propriamente nos “lugares” mencionados acima.

O trecho que nos interessa aqui pode ser considerado uma espécie de “aparte”, já que interrompe o ritmo pautado no esquema “fundações-missões-homens virtuosos” que preside boa parte do texto. Trata-se do fragmento que se estende do capítulo XXII ao XXXV do Livro Quarto, Tomo I, dedicado à cidade de Puebla. São catorze capítulos que se propõem a abordar a “grande persecución y pleito” contra a Companhia de Jesus em Puebla. Como o próprio Pérez de Rivas sugeriu, esses capítulos são uma “pausa necessária no curso da história” que se estava contando para, em caráter de urgência, esclarecer os eventos que opuseram o bispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza, e os

jesuítas da província mexicana. É importante salientar, também, que essa “pausa de catorze capítulos” era uma espécie de resposta aos textos e *memoriales* que Palafox escrevia durante o processo (Palafox y Mendoza, 1649; 1652) – o que aponta para outros objetivos além do simples “esclarecer”. O fragmento composto por Pérez de Rivas era uma defesa dos jesuítas mexicanos.

Considerando o que foi afirmado acima a respeito da singularidade e relevância da *Corónica* e do trecho que nos interessa neste trabalho, pretendemos propor e responder a duas perguntas: em primeiro lugar, como Pérez de Rivas concebeu e narrou os episódios ocorridos em Puebla, nos anos 1640? Em seguida, quais características da narrativa sobre os conflitos – além de esta ter sido pioneira e resultado da *vivência* do autor – podem explicar a sua (da *Corónica*) permanência na base da memória jesuítica a respeito daquele período? Com base nessas perguntas, gostaríamos de testar uma hipótese: para defender a posição da Companhia de Jesus, Pérez de Rivas se apropriou de alguns recursos retóricos a fim de, por um lado, dar corpo e força a sua interpretação e, por outro lado, de constituir certa memória dos episódios – como resposta aos *memoriales* elaborados pelo bispo de Puebla⁵.

O sentido da história de Pérez de Rivas

Desde as primeiras linhas já sabemos qual é o sentido da história contada pelo Pe. Pérez de Rivas. Trata-se de uma narrativa teleológica, cujo fim é anunciado antes mesmo de se iniciarem os relatos sobre os eventos. E como o cronista faz isso? Ele enuncia uma tópica clássica da tradição cristã para evidenciar a sua perspectiva do conflito: o que será contado nos capítulos seguintes é a *história de uma perseguição* – ou melhor, de uma grande perseguição. Eis a primeira, e basilar, estratégia retórica do autor da *Corónica*. Tendo em vista o *auditório* ao qual se dirigia Pérez de Rivas, composto por cristãos – fossem eles sacerdotes, religiosos ou leigos –, a escolha desse

⁵ Em diversas partes, Andrés Pérez de Rivas se refere aos “escritos e memoriales” publicados por seus opositores. Logo no primeiro capítulo que analisamos, o XXII, o religioso escreveu o seguinte: “Lo tercero que se ha de suponer es que á los que han publicado tales memoriales y escritos, no puede valer por excusa decir que hablaron y escribieron de lo que pasó en una sola Provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España, como en alguna ocasión lo alegó el Obispo de Puebla” (Pérez de Rivas, 1896: 150). Em outro lugar, o cronista afirma: “Con este libro memorial se adelantó y dió principio á la persecución que movió contra la Compañía el Ilmo. D. Juan de Palafox y Mendoza, no contentándose de haber publicado el dicho libro en las Indias, sino que lo remitió á la Corte de Madrid, y se repartió á los señores del Real Consejo” (Pérez de Rivas, 1896: 153). Este fragmento aponta, com clareza, para a preocupação do jesuíta com aquilo que Palafox escrevera e publicara.

modelo definia desde o princípio a trajetória da narrativa, que seria pautada pela abordagem bíblica – e, sobretudo, neotestamentária – do tema perseguição. Não nos custa lembrar que um dos elementos centrais da história cristã é a perseguição sofrida por Jesus (e seus seguidores) e os ensinamentos que dela derivaram.

Vale mencionar alguns deles, tais como a lição oferecida no Sermão do Monte (Mateus, 5.10-12), em que Jesus pregava:

Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça, porque deles é o reino dos céus. Bem-aventurados sois quando, por minha causa, vos injuriarem, e vos perseguirem, e, mentindo, disserem todo mal contra vós. Regozijai-vos e exultai, porque é grande o vosso galardão nos céus; pois assim perseguiram os profetas que viveram antes de vós.

Ou então no complemento da parábola da videira (João, 15.20), no qual se lê: “Lembraivos da palavra que eu vos disse: não é o servo maior do que seu senhor. Se me perseguiram a mim, também perseguirão a vós outros; se guardaram a minha palavra, também guardarão a vossa”. O núcleo desse versículo é citado por Pérez de Rivas logo no início de seu relato – *Si me persecuti sunt, et vos persequentur* –, ao qual se segue a interpretação do cronista: “en lo que quiso decir que tuviesen por señal de ser sus verdaderos discípulos el ser perseguidos” (Pérez de Rivas, 1896: 148). Faz-se necessário observar o uso do qualificativo *verdaderos* pelo autor da *Corónica*, sugerindo, implicitamente, a existência de outros discípulos que não eram *os verdaderos*. Voltaremos a esse fragmento adiante.

Essas passagens bíblicas, entre outras, apresentam um sentido: todos aqueles que forem perseguidos por causa da justiça ou em razão de sua fé serão bem-aventurados e recompensados com o reino dos céus. Ou, de outro modo, a fé cristã e a defesa da justiça podem motivar perseguições, que deverão ser enfrentadas pelo fiel tendo em vista o seu galardão nos céus. Adaptando a sua história a esse modelo, o Pe. Pérez de Rivas constroi sua narrativa em, se podemos assim colocar, quatro grandes atos⁶: i) paz em Puebla e relações amistosas entre Palafox e os jesuítas; ii) início da

⁶ Os “quatro grandes atos”, conforme os estamos denominando aqui, equivalem em linhas gerais às seis partes do discurso estabelecidas pela retórica clássica, principalmente na formulação de Cícero na obra *Retórica a Herênio* (2005: 57 e ss), que dialoga em grande medida com os pressupostos aristotélicos expostos na *Retórica* (2009). As partes que estruturam o discurso são: o Exórdio (equivalente ao capítulo XXII da *Corónica*, em que se inicia o relato com a tentativa de “captar a benevolência” do leitor a partir da imagem dos perseguidos); a Narração (a partir do capítulo XXIII, em que o Pe. Pérez de Rivas expõe os fatos “como ocorreram”); a Divisão, a Confirmação e a

perseguição por parte do diocesano em razão da decisão injusta de cobrar dízimos da Companhia e de exigir dos padres licenças para confessar e pregar; iii) aumento da perseguição e do antagonismo entre o perseguidor e os perseguidos: o violento, calculista e intempestivo Palafox se opunha aos pacíficos, obedientes e mansos jesuítas; iv) resistência à perseguição (as reações são sempre motivadas pelas ações) e superação por parte dos padres que, no fim da história – metaforizada por Pérez de Rivas como uma “tempestade furiosa” –, mantêm seus privilégios e assistem ao retorno de Palafox à Espanha. Como na tradição cristã, o drama da perseguição termina com a redenção e a bem-aventurança dos perseguidos. Após a tempestade, a bonança: segundo o cronista, depois da viagem do bispo rumo à Europa,

[...] los gobernadores que al presente administran el Obispado de los Angeles, á los de la Compañía, que de nuevo se han presentado para ejercitar los ministerios de confesar y predicar (lo cual nunca rehusaron), les han dado plenas licencias para estos ministerios, y las antiguas que otros tenían las han confirmado, lo que ha sido de singular alegría en aquella ciudad y república de los Angeles. (Pérez de Rivas, 1896: 205).

Gênero de causas

Quando nos propomos a examinar as relações entre a retórica e a memória, estamos pensando na definição aristotélica daquela, que, de modo geral, pode ser caracterizada como a arte de considerar em cada caso aquilo que pode ser convincente (Aristóteles, 2009: 52 [1355b]). Diferentemente dos sofistas ou de Platão, no *Górgias*, Aristóteles entendia que o caráter convincente da retórica não se restringia à “ação dos afetos”, mas repousava, sobretudo, em um “núcleo racional” do discurso: as provas (Ginzburg, 2002: 49). Voltaremos às “provas” no próximo item. Por enquanto, queremos fixar que a retórica refere-se, portanto, sempre ao que é *provável* e *verossímil*, e que ela se descola da dialética – embora lhe seja análoga, pois ambas são “faculdades para procurar razones” (Aristóteles, 2009: 55 [1356a]) – e de seu método, já que a demonstração retórica opera pela *exposição* e não pela dedução lógica baseada nos silogismos. Dito isso, retornemos ao tema em tela.

Refutação (presentes nos capítulos intermediários, elas formam o cerne da argumentação e possibilitam ao cronista estabelecer a controvérsia – principalmente sobre os dízimos e as licenças dos religiosos para pregar – e defender o seu ponto de vista em detrimento do ataque de seu oponente); e a Conclusão (correspondente ao último capítulo, onde o jesuíta arremata a história/discurso assinalando por que sua posição era mais correta e mais justa).

Pérez de Rivas conhecia bem as matérias da retórica, estudadas (com a gramática e com as humanidades) minuciosamente durante o primeiro ciclo da formação jesuítica, as “classes inferiores”⁷, tanto nos colégios da Península Ibérica como nos da Nova Espanha. Aristóteles e Cícero, além de outros “pagãos clássicos” eram alguns dos autores “sugeridos” na *Ratio Studiorum* para os estudos inferiores. Justamente por conhecer a matéria, o autor da *Corónica* podia utilizá-la habilmente.

Logo após estabelecer o sentido geral da sua narrativa que se valia da tópica bíblica do perseguido, o cronista precisava definir o “gênero de causas” que o movia a argumentar. São três os gêneros (ou tipos) retóricos clássicos: o deliberativo (marcado pela discussão e pela necessidade de aconselhar, desaconselhar), o demonstrativo (dedicado ao elogio ou vitupério de alguém) e o judiciário (destinado a defender ou acusar ante um juiz) (Aristóteles, 2009: 63 e ss [1358b]; Cícero, 2005: 55). Para saber qual seria o tipo retórico adequado, Pérez de Rivas deveria explicitar as causas que o impulsionavam. E ele o fez ainda na primeira parte da obra, quando afirmou que

referir en historia ofensas, descréditos y daños que sin razón ha recibido una religión que por su profesión está dedicada al bien y ayuda espiritual de todo el mundo, cual es la Compañía de Jesús, y volver por su crédito, opinión y buen nombre, eso es de tanta importancia cuanto es el fruto que en todas las repúblicas del mundo con su doctrina y ejemplo puede hacer. Porque el día que se desacredita el buen nombre y opinión de una religiosa familia, quién de ella ni de su doctrina ni ejemplo se podrá fiar? (Pérez de Rivas, 1896: 149).

O autor escrevia, portanto, motivado pela necessidade de restabelecer o crédito, a imagem (*opinión*) e o bom nome de sua Ordem, que teriam sido minados pela perseguição movida por Palafox. Pois, caso nada fosse feito, pergunta-se retoricamente Pérez de Rivas, quem poderia “se fiar” nela? Assim, o jesuíta considerava que houvera prejuízos (*daños*) que deveriam ser reparados. Parece-nos, diante desse cenário de acusações e defesas, que o tipo retórico adequado seria o judiciário, cujos juízes seriam os leitores pertencentes ao seu “auditório”. Contudo, Pérez de Rivas não assume explicitamente essa postura, afirmando, pelo contrário, que sua narrativa não é nem uma apologia (demonstrativo) nem uma alegação jurídica (judiciário) (Pérez de Rivas, 1896:

⁷ Para se tornar um professo de 4 votos, o aspirante deveria cursar doze classes (cada uma equivalente, quase sempre, a um ano): cinco inferiores (gramática, retórica e humanidades) e sete superiores (filosofia, casos de consciência, teologia, hebraico e sagradas escrituras).

150;154). De que tipo de discurso se tratava, então? Segundo o autor da *Corónica*, sua narrativa era do âmbito da *historia*, entendida como “una narración de casos y sucesos que pasaron cuanto al hecho” (Pérez de Rivas, 1896: 154).

Era justamente o pleno domínio do tema que permitia ao padre jesuíta negar aquilo que se colocava a fazer, já que sua argumentação era atravessada pelos dois tipos retóricos por ele “recusados”. A história, tal como reivindicada pelo autor, era apenas umas das possibilidades da Narração, a segunda parte do discurso – onde se poderiam encontrar também a fábula ou o argumento (Cícero, 2005: 57 e ss), mas não compreendia toda a peça elaborada e espalhada pelos catorze capítulos dedicados aos conflitos com Palafox. Por que, então, apontar a história como matriz organizadora de sua narrativa? Porque ela trata dos casos e processos que ocorreram “quanto ao fato”, e, portanto, sem interferências exteriores. A noção “quanto ao fato” só se tornou plausível na argumentação de Pérez de Rivas porque o *tempo em que se escrevia* se sobrepunha ao *tempo sobre o qual se escrevia*. Nesse sentido, a história permitiria uma economia de argumentos já que os próprios fatos em si, vivenciados e narrados como desdobramentos do modelo cristão dos perseguidos, seriam elucidativos. Contudo, os fatos em si não bastavam à defesa proposta pelo jesuíta, como podemos notar pela apresentação de outras “provas” ao longo do texto.

As provas

Como provar que a postura dos jesuítas durante o conflito era correta e que, por isso, as atitudes de Palafox configuravam uma perseguição injusta? Conforme explicitamos acima, Aristóteles situava nas provas (*logos*) um “núcleo racional” da retórica – e não apenas nos sentimentos (*pathos*) e no caráter do orador (*ethos*). Os modos de comprovação se dividem, na retórica aristotélica, em dois: as provas “técnicas” e as “não técnicas” (Ginzburg, 2002: 49; Aristóteles, 2009: 48-50 [1355a]). Estas podem ser testemunhos, documentos escritos, leis, juramentos, confissões e outros artefatos dessa natureza; aquelas são de dois tipos: os entimemas⁸ e os exemplos.

⁸ Pode-se definir o entimema, de modo simplificado, como o correspondente retórico do silogismo – ou apenas como um silogismo inacabado. No lugar de apresentar claramente as duas premissas – de modo a produzir uma conclusão necessária, a estrutura entimemática oculta uma das premissas, embora apresente uma conclusão, forçando o ouvinte ou o leitor a, ele próprio, deduzir a premissa omitida. Desse modo, o entimema, qual o exemplo, pressupõe que os envolvidos na discussão sobre determinada matéria partilhem a mesma “bagagem cultural”, saberes equivalentes, para que se torne

Embora argumentasse escrever uma *historia*, cujos fatos seriam em si mesmos “comprovadores” da justa conduta de seus irmãos e da perseguição por parte do bispo, Pérez de Rivas usou fartamente dos diversos tipos de provas – conforme estas lhe eram convenientes – tal como identificadas na *Retórica* de Aristóteles. Entre as provas “não técnicas”, há longos trechos em que o cronista recorre a “uma ou outra razão de autoridade canônica” para sustentar seu ponto de vista (Pérez de Rivas, 1896: 154). Referindo-se ao Concílio de Vienne (1311-1312), por exemplo, Pérez de Rivas cita textualmente as decisões do papa Clemente V para “remediar los excesos que algunos Prelados cometían contra regulares exentos [...]” (Idem: 156), atualizando para o seu discurso um evento do século XIV. No capítulo XXVIII, ao se referir a um *edicto* aprovado pelo cabildo eclesiástico de Puebla, que autorizava a pregação e confissão por parte dos padres, Pérez de Rivas decide citar o documento integralmente “porque en este edicto se vea claramente la honorífica calificación que en este mismo tiempo en que eran perseguidos los de la Compañía, dió de ellos un Cabildo tan grave, docto y de tanta autoridad, cual es el de la Iglesia de los Angeles [...]” (Idem: 174). Essa atitude de “provar” aquilo que é narrado valendo-se de documentos se repete em outros capítulos (como no XXXI, XXXIII, XXXIV) e é complementada pela catalogação de testemunhos (XXXV), “en prueba de esta nuestra defensa” (Idem: 204).

No âmbito das provas “técnicas”, os exemplos são as soluções mais evidentes ao longo da narrativa para dar força à argumentação. Para ilustrar, devemos lembrar o modo pelo qual Pérez de Rivas justifica a sua defesa da Companhia de Jesus ao tomar como *paradeigma* a atitude de homens “santísimos” tais quais Tomás de Aquino, Boaventura e Jerônimo – que se puseram a defender a honra e nome de suas ordens religiosas quando estas sofreram injúrias (Pérez de Rivas, 1896: 149). Ou então, podemos retomar a prova apresentada pelo autor da *Corónica*, no capítulo XXVI, para evidenciar quão correta tinha sido a decisão da Companhia de Jesus de nomear “juízes conservadores” na disputa com Palafox: o exemplo de São Boaventura, que, diante da perseguição sofrida pelos franciscanos no século XIII, optou por nomear os tais juízes (Idem: 165-166).

Os entimemas, por seu lado, são menos aparentes, embora constituam a principal das provas “técnicas” (Ginzburg, 2002: 50). A fim de evitar uma listagem das

possível a “dedução” do elemento oculto.

ocasiões em que o Pe. Pérez de Rivas recorre aos entimemas como eixo da argumentação, o que se tornaria cansativo e inviável aqui, nós gostaríamos de analisar aquele que consideramos ser o ponto central desse tipo de prova na *Corónica*: a noção de perseguição, que informa toda a narrativa. Retomando o que afirmamos no início desta parte: segundo Pérez de Rivas, os jesuítas foram perseguidos injustamente – e é isso que o autor quer provar. Para tanto, de modo amplo, o raciocínio do cronista pressupõe essa sequência lógica: i) Todos os perseguidos por causa da justiça ou do nome de Jesus terão o reino dos céus (premissa maior de matriz bíblica); ii) Os jesuítas, agindo justamente e em nome de Jesus, foram perseguidos (premissa menor); iii) Logo, os jesuítas terão o reino dos céus (conclusão). Um exemplo clássico de silogismo. Porém, de todas as etapas, a única enunciada por Pérez de Rivas explicitamente é: os jesuítas sofreram uma perseguição. A premissa maior e a conclusão – que será anunciada no final da narrativa, no último capítulo da peça – são pressupostas porque conhecidas por seu “auditório”. Se todos os perseguidos injustamente terão o reino dos céus (conforme reza a tradição cristã), basta ao autor argumentar em favor da premissa de que os jesuítas estavam nessa situação para que a conclusão seja favorável à postura dos padres e não de seus perseguidores. E, neste ponto, retornamos ao sentido teleológico da história estabelecido pelo cronista.

Cabe sublinhar, por fim, que Pérez de Rivas acrescentou um dado a esse raciocínio que tornava sua argumentação contra Palafox particularmente provocativa e incisiva. Ao interpretar a sentença “*Si me persecuti sunt, et vos persequentur*”, extraída do Evangelho de João (15.20), o autor da *Corónica* afirmava que sofrer perseguições era o sinal dos *verdadeiros* discípulos. Logo, os jesuítas eram os verdadeiros discípulos e teriam, pois, o seu galardão, enquanto Palafox – perseguidor, embora cristão e, a rigor, discípulo – não se enquadrava entre os *verdadeiros*. Não importa, nesse caso, que o versículo citado não diferencie “verdadeiros discípulos”, que uma das premissas esteja implícita ou que a argumentação não respeite fielmente os cânones do silogismo, pois se trata de retórica e não de lógica. Interessa, sim, observar que a estrutura entimemática “obriga” o leitor a decodificar mentalmente a argumentação com base nos dados culturais partilhados com aquele que discursa, provocando uma imersão do auditório na narrativa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retórica e memória se ligam íntima e mutuamente. Esta serve àquela em sentido amplo. A memória é uma das qualidades exigidas do bom orador, tanto em sua positividade, quando quem fala ou escreve deve se lembrar de algo, como em chave inversa, quando é necessário esquecer algo. Afinal de contas, a retórica é a faculdade de considerar *em cada caso o que pode ser convincente*. Se for assim, não é necessário considerar tudo o que concerne a determinada matéria, mas apenas aquilo que poderá ser convincente naquela circunstância. Isso provavelmente explica por que Pérez de Rivas omite em sua narrativa, por exemplo, a carta enviada pelo Pe. Geral Vicente Carafa, em 1648, advertindo os jesuítas da Nova Espanha por conta do erro de não terem apresentado as licenças ao bispo e, assim, evitado as controvérsias. É improvável que Pérez de Rivas, um dos mais iminentes padres do vice-reino, desconhecesse tal documento à época ou não tivesse notícias dele quando escrevia a *Corónica*. Porém, convinha à sua narrativa a omissão de tal advertência e a caracterização de Palafox como irascível e calculista, pois exigira as licenças e não dera tempo suficiente para que elas fossem apresentadas.

Nesse sentido, a “ausência de memória pretérita” no interior da narrativa – os esquecimentos que geram lacunas – constitui uma das matérias-primas para outras memórias, aquelas futuras, que serão forjadas valendo-se daqueles artefatos. E este é o outro lado da moeda, já que a retórica – ao preencher lacunas, cuidar do que é persuasivo em cada situação e buscar seus fundamentos em saberes acumulados e partilhados por determinados grupos – também informa a memória. Afinal de contas, tendemos a lembrar mais facilmente de discursos com forma e conteúdos que nos são familiares. Talvez essa percepção seja uma das janelas para se observar a força da memória jesuítica a respeito dos conflitos entre os religiosos e o bispo de Puebla, Juan de Palafox.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Retórica*. 1a. ed. 8a. reimp. Madrid: Alianza Editorial, 2009.

ASTRAIN, Pe. Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*. Madrid: Est. Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra. Tomo II, 1914. Tomo III, 1909. Tomo IV, 1913. Tomo V, 1916.

- BARTOLOMÉ, Gregorio. *Jaque mate al obispo virrey. Siglo y medio de sátiras y libelos contra don Juan de Palafox y Mendoza*. México: FCE, 1991.
- CARREÑO, Alberto María. *Cedulario de los siglos XVI y XVII. El Obispo Don Juan Palafox y Mendoza y el conflicto con la Compañía de Jesús*. México DF: Ediciones Victoria, 1947.
- CÍCERO, Marco Tulio. *Retórica a Herênio*. São Paulo: Hedra, 2005.
- CHINCHILLA PAWLING, Perla de los Ángeles. *Palafox y América*. México DF: Univ. Iberoamericana, 1992.
- _____. & MENDIOLA MEJÍA, Alfonso. “La construcción retórica de la realidad como una ‘teoría de la modernidad’. La enseñanza de la retórica en los colegios de la Compañía de Jesús en la Nueva España”. In: ETCHEGARAY, Leonor Correa et al. *La construcción retórica de la realidad: la Compañía de Jesús*. México DF: Univ. Iberoamericana, 2006, pp. 13-55.
- CUEVAS, Mariano. *Historia de la Iglesia en México*. México DF: Porrúa, 1992. 2 vols.
- GARCÍA, Genaro. “Don Juan de Palafox y Mendoza. Su virreinato en la Nueva España, sus contiendas con los PP. Jesuítas, sus partidarios en Puebla, sus apariciones, sus escritos escogidos, etc., etc.”. In: *Documentos inéditos ó muy raros para la historia de México*. México DF, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, Tomo VII, 1906.
- GINZBURG, Carlo. *Relações de Força: História, Retórica, Prova*. São Paulo: Cia. das Letras, 2002.
- ISRAEL, Jonathan I. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial (1610-1670)*. 4ª. reimp. México: FCE, 2005.
- PALAFox Y MENDOZA, Juan de. *Cargos y Satisfacciones de Gobierno*, 1649. Disponível em: <<http://www.biblioteca-antologica.org/?p=326>>. Acesso em: 12 jan. 2011.
- _____. *Carta al Rey, Nuestro Señor, con la ‘satisfacción al memorial de los religiosos de la Compañía del nombre de Jesús, de la Nueva España’*, 1652. Disponível em: <<http://www.biblioteca-antologica.org/?p=326>>. Acesso em: 12 jan. 2011.
- _____. *Idéias Políticas*. 2ª. ed. México DF: UNAM, 1994.
- _____. *Manual de Estados y Profesiones de la Naturaleza del Índio*. México DF: Miguel Angel Porrúa, 1986.
- _____. *Memorial al Rey Felipe IV en petición de volver a México*, s/d. Disponível em: <<http://www.biblioteca-antologica.org/?p=326>>. Acesso em: 12 jan. 2011.
- PÉREZ DE RIVAS, Pe. Andres. *Corónica y historia religiosa de la Provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España*. México: Imp. del Sagrado Corazón de Jesús, 1896.
- PIHO, Virve. “La organización eclesiástica de la Nueva España durante los siglos XVI y XVII”. In: *Estudios de Historia Novohispana*. México DF, n. 10, jan. 1991, pp. 11-30.
- TRASLOSHEROS, Jorge E. *Iglesia, Justicia y Sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México 1528-1668*. México DF: Porrúa/Univ. Iberoamericana, 2004.