



**O DIABO ANDINO:
A COMPANHIA DE
JESUS E AS
REPRESENTAÇÕES
DEMONOLÓGICAS NO
VICE-REINO DO PERU
NO SÉCULO XVI**

HELENO ARAUJO DA SILVA

Helena Araujo da Silva

**O diabo andino: As
representações demonológicas
e a Companhia de Jesus no
Vice-Reino do Peru no século
XVI**

1ª Edição

Belém-PA
Home Editora
2023

© 2023 Edição brasileira
by Home Editora

© 2023 Texto
by Autor

Todos os direitos reservados

Home Editora

CNPJ: 39.242.488/0002-80

www.homeeditora.com

contato@homeeditora.com

9198473-5110

Av. Augusto Montenegro, 4120 - Parque Verde, Belém - PA, 66635-110

Editor-Chefe

Prof. Dr. Ednilson Ramalho

Diagramação e capa

Autor

Revisão de texto

Autor

Produtor editorial

Laiane Borges

Bibliotecária

Janaina Ramos

Dados Internacionais de Catalogação na publicação (CIP)
Home Editora



D537

O diabo andino: as representações demonológicas e a Companhia de Jesus no Vice-Reino do Peru no século XVI/ Heleno Araujo da Silva.
– Belém: Home, 2023.

Livro em PDF

ISBN 978-65-85712-66-8

DOI 10.46898/home.9adf453d-1a96-4c25-b3f2-b8f56bb5e01c

1. O diabo andino. I. Silva, Heleno Araujo da. II. Título.

CDD 344.09

Índice para catálogo sistemático

I. Cultura e religião



Todo o conteúdo apresentado neste livro é de responsabilidade do(s) autor(es).
Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-SemDerivações 4.0 Internacional.

Conselho Editorial

Prof. Dr. Ednilson Sergio Ramalho de Souza - UFOPA
(Editor-Chefe)

Prof. Dr. Laecio Nobre de Macedo-UFMA

Prof. Dr. Aldrin Vianna de Santana-UNIFAP

Prof. Dr. Carlos Erick Brito de Sousa-UFMA

Prof^a. Dra. Renata Cristina Lopes Andrade-FURG

Prof. Dr. Clézio dos Santos-UFRRJ

Prof. Dr. Rodrigo Luiz Fabri-UFJF

Prof. Dr. Manoel dos Santos Costa-IEMA

Prof. Dr. Rodolfo Maduro Almeida-UFOPA

Prof. Dr. José Moraes Souto Filho-FIS

Prof. Dr. Deivid Alex dos Santos-UEL

Prof^a. Dra. Maria de Fatima Vilhena da Silva-UFPA

Profa. Dra. Dayse Marinho Martins-IEMA

Prof. Dr. Daniel Tarciso Martins Pereira-UFAM

Prof^a. Dra. Elane da Silva Barbosa-UERN

“Acreditamos que um mundo melhor se faz com a difusão do conhecimento científico”.

Equipe Home Editora

RESUMO

Nossa presente pesquisa tem o objetivo de investigar as relações entre os padres evangelizadores jesuítas e os nativos ameríndios no Vice-Reino do Peru durante o século XVI, compreendendo o discurso demonológico cristão como um elemento fundamental para entendê-las plenamente. A partir das abordagens relacionadas à História Cultural, buscamos compreender a demonologia como uma heterologia e, assim, investigar quais elementos da cultura ameríndia andina foram postos sob a égide demoníaca à luz da produção da literatura jesuíta de autores como José de Acosta. Além disso, procuramos entender de que forma a necessidade da extirpação das idolatrias nativas se justificou por meio da necessidade da destruição dessa mesma agência demoníaca sobre o povo ameríndio, fomentando a instituição de um forte aparato de evangelização que culminou nas resoluções do III Concílio de Lima (1582-1583) e em uma consequente mudança na educação provida pelos jesuítas aos indígenas.

Palavras-chave: Demonologia; Vice-Reino do Peru; Jesuítas; III Concílio de Lima; Ameríndios.

ABSTRACT

Our present research intends to investigate the relationships generated from the contact between the Jesuit evangelizing priests and the native Amerindians in the Viceroyalty of Peru during the 16th century, understanding the Christian demonological discourse as a fundamental element to entirely understand them. In this way, we use the prism of Cultural History to understand demonology as a heterology and thus investigate which elements of Amerindian culture were placed under the demonic aegis in light of the production of Jesuit literature by authors such as José de Acosta. In addition, we will try to understand how the need to extirpate native idolatries was justified through the need to destroy that same demonic agency over the Amerindian people, fostering the institution of a strong apparatus of evangelization that culminated in the resolutions of the Third Council of Lima (1582-1583) and a consequent change in the education provided by the Jesuits to the indigenous people.

Key-words: Demonology; Viceroyalty of Peru; Jesuits; Third Council of Lima; Amerindians.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1. A ELABORAÇÃO DE UM NOVO MODELO DE COLONIZAÇÃO E MISSIONAÇÃO SOB A ÓTICA DA OBRA DE PROCURANDA INDORUM SALUTE	15
1.1 - De procuranda indorum salute: A experiência missionária como horizonte e referência	15
1.2 - As incumbências da Coroa espanhola e dos encomenderos na formação de um novo projeto de evangelização	20
1.3 - Os predicados de um prelado ideal	34
CAPÍTULO 2. A CONSTRUÇÃO DE UMA ALTERIDADE DEMONOLÓGICA E IDOLÁTRICA NA LITERATURA JESUÍTA NO VICE-REINO DO PERU	49
2.1 - Alteridade e construção da concepção de unicidade de mundo na Historia natural y moral de las indias	49
2.2 - Demonolatria, demonologia e idolatria nas obras de José de Acosta	62
2.3 - As huacas como instrumento do demônio	73
2.4 - A profanação dos corpos nativos e as oferendas e sacrifícios em honraria às huacas	86
CAPÍTULO 3. O EMBATE CONTRA A IDOLATRIA À LUZ DA CONSTRUÇÃO NORMATIVA DO III CONCÍLIO DE LIMA (1582-1583)	100
3.1 - As tensões e dissensões na construção normativa no Vice-Reino do Peru da segunda metade do século XVI	100
3.2 - A normatização dos sacramentos como via soteriológica aos nativos	113
CONCLUSÃO	140
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	143

INTRODUÇÃO

A presente dissertação pretende desenvolver uma pesquisa acerca das representações demonológicas que permeiam os escritos dos missionários espanhóis atuantes no Vice-Reino do Peru, mais precisamente na segunda metade do século XVI, após a chegada dos jesuítas em 1568, tendo como destaque os escritos de José de Acosta. Estes homens, que cruzaram o Atlântico na intenção de encontrar o “Novo Mundo” e expandir a fé católica em sua premissa universalista, enxergavam no ultramar uma terra completamente apoderada pelo demônio, transplantando para o solo americano a constante batalha épica entre Céu e Inferno, conceitos próprios de seu imaginário¹ cristão, bem como a demonologia.² O substrato do “maravilhoso” europeu transpassa as fronteiras e chegava ao continente americano, inserindo em sua territorialidade elementos da lógica cristã, como elenca o autor Jean Delumeau ao afirmar que os europeus “(...) tiveram a convicção de tropeçar por toda a parte, na América no poder *Multiforme do Maligno*, mas não desconfiaram de que era seu próprio *Lúcifer* que haviam levado do Velho Mundo nos porões de seus navios”.³

Com a presença de diversos pressupostos cristãos propiciados por seu imaginário, as perspectivas idolátricas e desviantes da fé que deveriam ser combatidas também se faziam presentes não apenas para o clero regular e secular, mas para todos os envolvidos no empreendimento da colonização, como indica Delumeau, que salienta que a idolatria dos indígenas “justificou a colonização e suas pilhagens, e explicou até a destruição demográfica das populações índias”.⁴ Com os diversos interesses sobrepostos diante do contexto do Vice-Reino do Peru e a presença dos “selvagens” indígenas, diversas estratégias de ação evangelizadora foram tomadas por intermédio dos três Concílios de Lima. Dentre estas, destaco o III Concílio de Lima (1582-1583), responsável pela tentativa

¹ Cf. PESAVENTO, Sandra. Em busca de uma outra história : imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 15, n.29, 1995, p. 24.

² “(...) desde o século XIV o pensamento erudito europeu via-se às voltas com a ameaça de cortes demoníacas, formulando seus temores num corpo doutrinário que ficou conhecido como *demonologia*. Fundada por santo Agostinho, que deu estatuto concreto e multiforme ao demônio imaterial do Antigo Testamento, a demonologia se enriqueceu durante a Idade Média, sendo marcos nesta produção o *Formicarium*, de Nider, e o *Malleus malleficarum*, de Sprenger e Kramer. Nos séculos seguintes surgiram seus maiores expoentes: a *Démonomanie des sorciers* (1580), de Jean Bodin; a *Daemonologie* (1597), de Jaime VI Stuart, depois Jaime I da Inglaterra; o *Tableau de l'inconstance des mauvais anges et des démons* (1612), do juiz Pierre de Lancre”. SOUZA, Laura de Mello. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização – Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Cia. das Letras, 1993, p. 23.

³ DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente**: 1300- 1800, uma cidade sitiada. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 389.

⁴ *Ibidem*, p. 263.

de uniformizar as diretrizes de evangelização.⁵ Apesar da profusão de agentes sociais envolvidos no processo de assentamento da Coroa espanhola no Vice-Reino do Peru - como clero regular, secular e *encomenderos* -, pretendo deter a análise demonológica às práticas e proposições de apenas um grupo: os missionários da Companhia de Jesus, dado seu protagonismo no empreendimento salvacionista, sobretudo após o concílio supracitado.

As percepções sobre a temática demonológica e as práticas evangelizadoras se tornaram mais evidentes a partir da leitura das obras de José de Acosta, nas quais é nítida a presença de elementos que dificultam e separam os nativos andinos da plena evangelização, retratando as permanências das práticas idolátricas. As narrativas do autor supracitado são construídas elencando estes empecilhos e diluindo-os em diversas perspectivas que justificariam o fortalecimento do empreendimento catequético, como a figura diabólica e a agência dos indígenas em internalizar e reproduzir, ou não, as práticas católicas, bem como as próprias deficiências de organização de pessoal e efetivo da Companhia de Jesus. Na medida em que o autor ressalta as presenças, permanências e resistências dos cultos além de descrever artefatos e rituais indígenas, alguns destes elementos são prontamente condicionados, representados e justificados por meio de motivações e atuações demonológicas, mas, também, por razões concernentes às ineficazes estratégias de evangelização levadas a cabo pelos missionários. Nesse sentido, faz-se necessário neste trabalho investigar não apenas quais elementos eram tidos como próprios de uma agência demoníaca, bem como das ações missionárias em relação a estas, mas sobretudo as mudanças reformistas que preconizavam aperfeiçoar a abordagem e as qualificações dos próprios padres envolvidos na relação de aprendizado da doutrina cristã.

Ao longo dos três Concílios de Lima, acontecidos como parte do que uma fração da historiografia sobre o tema convencionou chamar de “extirpação de idolatrias” - a qual sua nomenclatura e delimitação temporal não vem ao caso nesta pesquisa -,⁶ diferentes estratégias foram traçadas. José de Acosta, um grande expoente jesuíta desta luta demonológica, escreveu diversas obras sobre a natureza indígena, sua inclinação ao cristianismo e como estes deveriam ser integrados às concepções cristãs. Entre estas vastas obras incluem-se “*De procuranda indorum salute*” (1588),⁷ escrita em 1576 - logo

⁵ LÓPEZ LAMERAIN, Constanza. El III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la provincia eclesiástica del Perú. *Intus-Legere Historia*, Santiago, v.5, n.2, p.51-68, oct. 2011.

⁶ Cf. DUVIOLS, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas: conquista y colonia*. Cidade do México: Univ. Nacional Autónoma de México, 1977, p.10.

⁷ Neste trabalho, utilizaremos a versão da obra traduzida para o inglês e comentada por G. Stewart McIntosh. MCINTOSH, G. Stewart. *De Procuranda Indorum Salute - José de Acosta S.J. 1540-1600: An english introduction and translation*. North Yorkshire: Pew Foundation, 2020.

censurada, até sua impressão. Esta tornou-se um ponto de partida para as decisões do III Concílio de Lima,⁸ sendo fruto da vida missionária que levou por diversas cidades da América - como Arequipa, La Paz e Cuzco -, relatando sua atuação como visitador dos colégios, nomeado pelo Vice-Rei Francisco de Toledo, e preconizando as orientações que deveriam ser seguidas. Dessa forma, o jesuíta relata todas as dificuldades que o cristianismo encontrou para se assentar em solo americano, ressaltando as incursões idolátricas às quais os indígenas eram submetidos nestas empreitadas, sofrendo juízos de valor sobre suas práticas e costumes, todos ressaltados por Acosta em seu trabalho como membro do clero regular.

O esforço de José de Acosta no III Concílio de Lima também ensejou a formação dos catecismos *Doctrina christiana y catecismo para instruccion de los indios* (1584)⁹ e *Tercero Cathecismo y exposicion de la doctrina christiana por sermones* (1585),¹⁰ amadurecendo nesta os pressupostos de conversão escritos na primeira fonte aqui retratada, emergindo como uma doutrina a ser seguida e ensinada. Diante de sua posição como homem proeminente da Ordem e reitor do colégio de Lima, bem como Provincial da mesma localidade - posteriormente -, elaborou diversas condutas para que a evangelização fosse melhor sucedida, além das diversas diretrizes que viriam a embasar as pautas do III Concílio de Lima - com Acosta como um de seus principais relatores -, sendo a própria *Doctrina Christiana* um fruto destas resoluções. Tanto as atas conciliares quanto os catecismos, então, revelam-se como normativas a fim de padronizar a evangelização realizada por toda a Companhia de Jesus em território do Vice-Reino do Peru, após esta assumir o protagonismo neste empreendimento. A grande e inovadora conduta deste tratado escrito pelo jesuíta residia na catequese em línguas nativas, tendo o *quéchuá* e o *aymará* como norteadoras desse processo, além das diretrizes para o recebimentos dos sacramentos, tendo como embasamento as percepções fomentadas pelo debate acerca da natureza, compreensão e livre-arbítrio indígena e sob quais condições a ação jesuítica tornaria esta evangelização efetiva.

Dada a crucial constatação acima e as diversas motivações e nuances que abarcavam o projeto salvacionista das almas nativas, bem como os empecilhos que envolviam o trabalho missionário, levanto o problema principal que norteia esta pesquisa: Sobre quais formas e aspectos da cultura nativa a demonologia se fazia presente nas obras

⁸ VARGAS UGARTE, Rubén. **Concilios Limenses (1551-1772). Tomo I.** Lima: Tipografía peruana, 1951.

⁹ DOCTRINA christiana, y catecismo para instruccion de los indios, y de las de mas personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta fé. Lima: Antonio Ricardo, 1585.

¹⁰ TERCERO Cathecismo y exposicion de la doctrina christiana por sermones. Lima: **Antonio Ricardo**, 1585.

jesuíticas redefinindo os pressupostos de idolatria e, dada a necessidade de extirpação do diabo, quais foram as estratégias protagonizadas pela Companhia de Jesus que visavam a destruição da figura demoníaca, sobretudo na redação das atas do III Concílio de Lima (1582-1583)? Assim, esta pesquisa procura investigar: (1) de que maneira o jesuíta José de Acosta representa a figura demoníaca em suas descrições dos mais diferentes aspectos da cultura nativa andina, sendo esta um alvo crucial das ações evangelizadoras e de extirpação destes missionários; (2) as diretrizes preconizadas por José de Acosta que propiciaram uma mudança de paradigma na evangelização, de maneira a diagnosticar todos os percalços que deveriam ser suplantados; e (3) quais medidas soteriológicas tomaram forma na literatura normativa ensejada por José de Acosta e pela Companhia de Jesus nas atas do III Concílio de Lima.

No primeiro capítulo, analisaremos a obra *De procuranda indorum salute*, com base nas noções de “lugar social”¹¹ e de “experiência”.¹² Com estas, poderemos investigar o diagnóstico de algumas problemáticas feitas por José de Acosta com relação ao trabalho missionário que era feito no Novo Mundo no momento de sua chegada. Investigaremos como o prelado enxerga a composição de um novo modelo de evangelização e, assim, o papel dos *encomenderos* e dos próprios prelados neste contexto.

Um sistema integrativo e harmonioso de colonização deveria preconizar absolutamente a completa conversão dos nativos, premissa não observada por José de Acosta em sua obra. O capítulo se dedica a observar as problemáticas proporcionadas pelos próprios espanhóis, quais seriam os excessos recorrentemente cometidos pelos *encomenderos* e, também, quais as soluções encontradas pelo jesuíta com relação ao tratamento dispensado pelos conquistadores aos nativos. A participação plural do jesuíta proporcionou com que sua contribuição para a evangelização andino fosse muito além do âmbito teológico, estendendo-se à própria organização com relação ao trato com os nativos. Propomos uma análise que considere a atuação de José de Acosta como visitador, reitor do Colégio de Lima, provincial da mesma cidade, consultor inquisitório e, além disso, redator das atas conciliares e catecismos oriundos desta. Neste sentido, poderemos compreender os anseios do jesuíta em todas as esferas do processo.

Além da situação relativa aos *encomenderos* e a forma como lidavam com o

¹¹ CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 65.

¹² LUZ, Guilherme Amaral. Os passos da propagação da fé: o lugar da experiência em escritos jesuíticos sobre a América quinhentista. **Topoi, Revista de História da UFRJ**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 6, p. 106 - 127, jan./jul. 2003.

trabalho indígena, uma grande problemática referente ao próprio sistema de colonização também se referia aos padres missionários. Assim, o primeiro capítulo busca também elucidar como José de Acosta enxergava o papel dos missionários em seu novo modelo de evangelização, isto é, os requisitos morais, técnicos, doutrinários e intelectuais que deveriam ser levados em conta em um missionário ideal. Procuramos desvendar, então, a maneira como a ineficiência clerical prejudicava o empreendimento missionário e, sobretudo, quais soluções o provincial propunha para saná-las.

No segundo capítulo, as representações demonológicas ganharão especial destaque, sobretudo analisando com maior enfoque as páginas da *Historia natural y moral de las indias*.¹³ Nesta, poderemos apreender quais elementos culturais indígenas seriam remetidos como oriundos de uma pretensa agência demoníaca, bem como identificar as práticas ritualísticas atribuídas a esta. Sob a instrumentalização da noção de “heterologia” elaborada por Michel de Certeau, poderemos compreender como José de Acosta compreende a ação do diabo entre os elementos culturais nativos. Sob a lógica da “inversão”, realçada por Laura de Mello e Souza,¹⁴ poderemos compreender quais aspectos culturais indígenas são postos pelo jesuíta como resultado de uma distorção dos rituais católicos engendrada pelo demônio.

O segundo capítulo também prestará maior empenho em compreender a dinâmica das *huacas* e suas condicionantes. Procuraremos investigar a forma como José de Acosta e a Companhia de Jesus enxergavam as funcionalidades destas, analisando as principais características que lhe eram atribuídas. Tomando as proposições do padre, intentamos compreender de que maneira as *huacas* eram instrumentalizadas pelo próprio diabo a fim de distanciar os nativos da fé cristã, bem como as funções que lograram nos cultos andinos e as diferentes formas que poderiam conceber. Nesse sentido, examinaremos também as soluções encontradas pelo jesuíta em relação a elas, ou seja, como o padre enxergava a atuação missionária ideal na intenção de reprimir o culto cotidiano de tais artefatos e quais os desafios que os evangelizadores encontrariam neste processo.

No terceiro e último capítulo, analisaremos as atas do III Concílio de Lima. Ancorando-se nas proposições de Thomas Duve,¹⁵ compreendemos as referidas fontes como literaturas normativas, cuja formação se assenta na necessidade de prover aos

¹³ ACOSTA, José de. **Historia natural y moral de las Indias**. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. Disponível em: <<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc571b4>>. Acesso em: Nov. 2021.

¹⁴ SOUZA, Op. Cit., p. 33.

¹⁵ DUVE, Thomas. Literatura Normativa Pragmática e a Produção de Conhecimento Normativo nos Impérios Ibéricos do Início da Idade Moderna (Séculos XVI-XVII). **Revista da Faculdade de Direito da UFRGS**, Porto Alegre, n. 42, p. 3-44, abr. 2020.

missionários uma diretriz no processo evangelizador. Fruto de inúmeras tensões em todo o corpo doutrinário, as atas conciliares têm a pretensão de uniformizar suas ações, não apenas em termos teológicos, mas sobretudo da organização e do cotidiano dos prelados. Tendo José de Acosta como um dos principais redatores das atas e dos catecismos complementares destas, poderemos compreender que muitas das proposições conciliares já eram aventadas na própria *De procuranda indorum salute*, escrita poucos anos antes, o que nos permite compreender não apenas as correspondências entre ambas, mas um projeto de doutrina elaborado ao longo de anos de experiência missionária.

O terceiro capítulo se debruça acerca das propostas de soluções para o enfrentamento à figura demoníaca que ganharam contornos normativos nas atas conciliares, na medida em que, mesmo percebidas as fraturas decorridas da irresponsabilidade dos próprios missionários, o diabo continuava como uma força maligna a ser repreendida. Neste sentido, investigaremos como o III Concílio de Lima e a obra *De procuranda indorum salute* enxergavam a importância da reforma dos sacramentos no que diz respeito à salvação da alma nativa e do afastamento da idolatria. Faz-se necessário pesquisar as novas dinâmicas que comportam os sacramentos, investigando a configuração do batismo nos novos moldes de evangelização e seu alinhamento com os demais sacramentos. Nesse sentido, buscaremos compreender como estes serão introduzidos no cotidiano indígena de maneira a evitar a reincidência nos cultos diabólicos.

CAPÍTULO 1. A ELABORAÇÃO DE UM NOVO MODELO DE COLONIZAÇÃO E MISSIONAÇÃO SOB A ÓTICA DA OBRA *DE PROCURANDA INDORUM SALUTE*

1.1 - De procuranda indorum salute: A experiência missionária como horizonte e referência

Tanto em sua *Historia Natural y Moral* como em *De Procuranda Indorum Salute*, deparamo-nos com as numerosas assertivas do prelado acerca das culturas nativas em suas obras, bem como os percalços enfrentados pelos missionários no trabalho evangelizador. Neste sentido, possivelmente nos sentiríamos tentados a atribuir ao autor um ofício antropológico e etnográfico - no sentido contemporâneo que ambos conceitos assumem - que certamente não lhe cabe.

Consonante com as proposições de autores como David Solodkow, acreditamos que as atribuições realizadas por Acosta com relação às idolatrias - das quais falaremos no próximo capítulo - não se devem a uma pretensão etnográfica de compreensão da cultura nativa que se encerre em si mesma, mas sobretudo tem como claro horizonte facilitar o trabalho de conversão. As obras destes jesuítas se justificam, então, na esteira de balizar as estratégias de cristianização e evangelização que deveriam ser levadas a cabo, pois compreender as nuances culturais dos nativos tornaria possível romper com as replicações da idolatria, na medida em que esta atitude de reconhecimento por parte dos jesuítas permitiria uma maior instrução destes acerca das particularidades do culto empreendido às *huacas*. Dessa forma:

Nos equivocáramos si pensáramos que José de Acosta fue un hombre “moderno” y epistemológicamente “racionalista”. Tampoco fue Acosta un antropólogo en el sentido en que hoy definimos al término. Sin embargo, Acosta construyó un modelo etnográfico, evangélico y político para pensar la genealogía y la “diferencia” indígena—y organizó un plan para la tarea evangelizadora (...).¹⁶

Ao analisarmos as partes de cunho descritivo e etnográfico das obras realizadas por José de Acosta, podemos inferir que o próprio ato de reconhecimento das culturas nativas significa um ofício muito além do puro uso da Teologia e das Escrituras como norte para a missionação. Era necessário que se dominasse as prerrogativas do conceito elencado por Guilherme Amaral Luz, chamado de “experiência”, prezando por uma formação do prelado

¹⁶ SOLODKOW, David. Una etnografía en tensión: “Barbarie” y Evangelización en la Obra de José de Acosta. **Nuevo Mundo, Mundos Nuevos**, Paris, 2010. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/59113?lang=pt>> Acesso em: Set. 2022.

que abarcasse tanto o conhecimento da doutrina quanto das especificidades culturais nativas, compreendendo as problemáticas que circundavam a evangelização e impediam o seu sucesso. A estadia no Novo Mundo exigiria, então, novas demandas dos missionários, cujas capacidades estariam intimamente entrelaçadas com a maestria em deliberar diante das singularidades surgidas no seio do contato cultural. Estas prerrogativas seriam, então, propiciadas pela própria experiência gestada no tempo vivido no Novo Mundo.¹⁷

Segundo o próprio José de Acosta, o nível de idolatria alcançado pelos nativos só teria sido percebido justamente pelo longo trabalho missionário realizado, tornando possível compreender o quão longe estavam da Palavra Divina e por quanto tempo estariam incorrendo em pecado. Para Acosta, somente a missão e a experiência oriunda da mesma proporciona que os povos nativos finalmente enxergassem a luz da verdade:

The fact that our experience appears to show that this infinite number of barbarian Indians, through the results of their own wickedness, have been for fourteen hundred years far from the light of the Gospel and have gone on incurring more and more divine wrath, until, as the psalmist says: "The rays of the sun lighted the earth's globe" with the effect that in these the light of truth has blinded the minds of the unfaithful, so that they might not be enlightened by the Gospel of peace.¹⁸

Alocando os fatores supracitados que orbitam a obra de José de Acosta por inteiro, notamos particularidades que permeiam sua *De Procuranda Indorum Salute* com relação à *Historia Natural y Moral*. Ainda que ambas possuam passagens que permitam analisar as culturas nativas, sobretudo a segunda - como analisaremos no próximo capítulo desta pesquisa -, a grande intenção da primeira obra em questão se desvela como "um exemplar de conselho político prudente com base teológica e na observação experiente".¹⁹ Vislumbrando seus contornos práticos, entenderemos *De procuranda indorum salute* como um projeto de missão, cujas atribuições seriam as de configurar as diretrizes da Companhia de Jesus no âmbito evangelizador, expondo as problemáticas e os horizontes possíveis a fim do bom proveito do aparato da ordem por meio da dupla-chave de atuação salientada por Guilherme

¹⁷ "José de Acosta, por sua vez, defende, em seu *De procuranda Indorum Salute* (1588), que os novos assuntos do Novo Mundo requerem juízos para os quais não basta o bom domínio das Escrituras e da tradição, mas necessitam também do conhecimento das particularidades da terra, o que só se adquire pela experiência. No entanto, isso não significa que a Teologia seja desnecessária para a compreensão dos novos assuntos; pelo contrário, Acosta utiliza o argumento da necessidade da experiência para justificar sua tese de que é preciso haver teólogos eminentes na América mais do que em qualquer outra parte. Não é, portanto, o homem comum o encarregado de interpretar a novidade reconhecida no 'fazer', mas o sábio, mediante a experiência do novo". LUZ, Op. Cit., p. 108.

¹⁸ MCINTOSH, Op. Cit., p. 54. Todas as citações das fontes apresentadas no corpo do texto ou nas notas de rodapé seguirão estritamente a grafia do texto original.

¹⁹ LUZ, Op. Cit., p. 109.

Amaral Luz e comungando os elementos de formação teológicos juntamente às premissas experienciais e pragmáticas de ação.²⁰

A experiência surge, então, na esteira de construir uma pretensa legitimação do processo missionário a ser estruturado tendo em Acosta uma de suas principais influências na redação de seus pressupostos. Sendo assim, trata-se de um mecanismo de mão-dupla, na medida em que, assim como a experiência encontra sua razão de ser na justificação da missão, esta, por sua vez, também se ancora na primeira, pois desvela a necessidade do empreendimento da experiência para seu melhor proveito: *“O lugar da experiência, deste modo, é colocado como mecanismo legitimador da empresa missionária, assim como somente a empresa missionária justificaria a permanência e a experiência da Companhia de Jesus”*.²¹

A construção retórica de obras como a *De procuranda indorum salute* de José de Acosta perpassa a articulação dos fatores supracitados com a necessidade de exaltar os feitos e a importância da Companhia de Jesus para o alcance do objetivo de propagação da fé cristã. Com isso, podemos inferir que uma de suas principais características reside em seu caráter edificante, pois glorificar aos superiores e à sociedade cristã os pretensos avanços em cristianizar os nativos conferiria aos jesuítas uma forte legitimação da presença da Companhia de Jesus em solo autóctone e, além disso, imputava a esta um elemento fundamental para ampliar o efetivo da ordem e alargar as frentes de evangelização com mais adeptos.²²

A formação das obras costuma, no que diz respeito às suas intenções, orbitar no campo de um discurso legitimador e que, sobretudo, comunguem com os objetivos missionários da ordem, obedecendo a determinadas normativas de códigos condizentes com sua doutrina. O lugar da experiência, então, imiscui-se no campo do discurso, na medida em que aquela se autoriza e se legitima por meio deste na profusão das informações, autorizando-as como autênticas. A experiência, então, não se encerra em si mesma na missão, mas encontra sua importância no discurso perpassado pelas condições propostas pelos jesuítas: *“Assim, a experiência não pode ser entendida como o ponto inicial para o recolhimento de informações, mas como lugar, no discurso, de autorização das informações como fidedignas.”*²³

²⁰ “Aqui, sugere-se uma perfeita harmonia, expressa hierarquicamente, entre experiência e formação teológica para a realização da finalidade máxima da Companhia de Jesus na América”. Ibidem, p. 108.

²¹ Ibidem, p. 126.

²² “Textos desta natureza — escritos, muitas vezes, por meros coadjuvantes temporais e que circulavam sob o anonimato — forneciam informações úteis como “matéria-prima” para composição de obras de síntese de padres autorizados da Companhia, mais capazes de produzir um discurso edificante e que servisse como informação aos superiores para o recrutamento de missionários para terras além-mar”. Ibidem, p. 108.

²³ Ibidem, p. 123.

Como ressaltado por Guilherme Amaral Luz, ainda que José de Acosta tenha tido uma posição extremamente proeminente como mentor do processo evangelizador, muitas das informações coletadas por ele e colocadas em suas obras não foram observadas pessoalmente pelo prelado, ainda que a disposição de seu discurso permita compreender dessa forma. Sendo assim, as informações são tuteladas pelo crivo da Companhia de Jesus, dada a posição crucial de autoridade que Acosta possuía.²⁴ A incerteza acerca da participação pessoal de José de Acosta é irrelevante, na medida em que aquilo que realmente importa em seu discurso é sua premissa legitimadora. Podemos compreender melhor esse percurso quando nos deparamos com as proposições de Michel de Certeau sobre a noção de “lugar social”. Os relatos apresentados encontram sua veracidade de autenticidade na condição de obedecer a determinados códigos e instruções, estando o discurso que os permeiam estritamente ligados a uma instituição que os legitima de acordo com seus interesses e normas culturais, autorizando o que deve ser dito, bem como a ausência por meio do não-dito. Devemos levar em consideração essas premissas pois “*é em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delinea uma topografia de interesses, que os documentos e questões, que lhe são propostas, se organizam*”.²⁵

Revisitando as trajetórias de vida missionária de José de Acosta estaremos aptos a compreender os percursos que moldaram sua experiência como evangelizador no Vice-Reino do Peru e, sobretudo, seu lugar social como prelado de destaque cuja obra fora legitimada e autorizada como pilar do processo em curso. Munido de sua premissa de autoridade diante desse contexto jesuíta de evangelização, todo o itinerário missionário do padre culminou na construção das importantes obras empreendidas pelo prelado, como é o caso da *Historia Natural y Moral* e de *De procuranda indorum salute*. Tendo chegado ao Vice-Reino do Peru em 1572 e posteriormente enviado para vistoriar os diversos colégios e os diversos assentamentos espalhados pelo território - como em Arequipa, Cuzco, La Paz e Potosí -, José de Acosta logrou importantes cargos, como o de reitor do Colégio de Lima em 1575, sendo também nomeado provincial do Peru no ano seguinte, cargo que ostentou até 1581.²⁶ Diante de seu vasto conhecimento do território em questão e da posição que ocupava, organizou no mesmo ano uma importante congregação provincial, cujos pressupostos viriam a balizar seu

²⁴ “Apesar de Acosta colocar-se como observador autopsial das informações que provê, ele não atuava como missionário junto aos índios e não é inverossímil pensar que muitas de suas informações (ou mesmo a sua maioria) tenham sido retiradas de fontes escritas anteriormente, como as crônicas e histórias da conquista do México”. Ibidem.

²⁵ CERTEAU, Op. Cit., p. 65.

²⁶ PINO DÍAZ, Fermín del. Vida y obra de José de Acosta, misionero jesuita y cronista indiano. **Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie**, Paris, 2019. Disponível em : <<https://www.berose.fr/article/749.html?lang=fr>> Acesso em: Set. 2022.

De procuranda indorum salute.²⁷ As próprias congregações provinciais convocadas por José de Acosta já indicavam os problemas conferidos à missão que seriam postulados em sua futura obra, como indicava Florencio Hubeňák ao enumerar os problemas discutidos no referido encontro, abarcando os mais diversos pressupostos que circundam a atuação no Vice-Reino de Peru:

Ya en la primera sesión, el 18 de enero, el padre Acosta planteó a los misioneros el grave problema de la salvación de los indios («procuranda indorum salute») y favoreció el debate sobre las espinosas cuestiones que preocupaban a los misioneros. Sabemos que se discutieron temas tales como el régimen de los doctrineros, las reducciones, los colegios para hijos de caciques, las necesidades de conocer los idiomas locales y la traducción de los libros religiosos, todos temas coincidentes con las reformas del virrey Toledo.²⁸

Assim como Hubeňák, Jérôme Thomas é um dos autores que também ressaltam as correspondências entre o conteúdo das obras de José de Acosta com o das congregações provinciais, ao trazer as considerações de León Lopetegui - um importante biógrafo do prelado em questão - e sublinhar o caráter experiencial e conjunto que permeia as diretrizes da ordem: “*Un de ses biographes, León Lopetegui a démontré l’interdépendance entre les actes de la première congrégation provinciale et le début de la rédaction du De procuranda, de sorte que le traité « est le résultat final d’un effort collectif d’expériences éprouvées »*”.²⁹

Dadas a experiência forjada pelo lugar social de Acosta e das análises que serão realizadas por nós acerca da *Historia Natural y Moral* no próximo capítulo, convém analisar neste momento a obra *De procuranda indorum salute*. Consideramos este como um percurso condizente com as naturezas de ambas as obras, tendo em vista que nesta segunda o autor procura não apenas elaborar soluções doutrinárias para os problemas descritos e diagnosticados acerca dos costumes e, mais precisamente, das idolatrias percebidas na primeira, mas sobretudo postula seus argumentos da legitimidade com relação à presença e a atuação real e missionária no Vice-Reino do Peru. Dessa forma, achamos importante ressaltar a ligação que

²⁷ “Su primer acto de gobierno es convocar una congregación provincial - la primera que se reunía en Perú - y que se celebró en Lima (del 16 al 27 de enero de 1576) y en el Cuzco (del 8 al 16 de octubre del mismo año). En muchas partes de las Actas de la Congregación se advierte la personalidad de Acosta y sus ideas que ya esbozan los contenidos de *De Procuranda Indorum Salute*”. SEQUEIROS, Leandro. “El padre José de Acosta (1540-1600) Misionero, Naturalista y Antropólogo en la América Hispana”. *Proyección*, XLVII, Granada, p. 63-74, 2000, p. 66.

²⁸ HUBEŇÁK, Florencio F. El “*De procuranda indorum salute*” como guía para la evangelización. In: *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*. Navarra, v.2, p. 1419 - 1433, 1990, p. 1424.

²⁹ THOMAS, Jérôme. *L’évangélisation des indiens selon le jésuite Acosta dans le De procuranda indorum salute (1588)*. *Cahiers d’études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, Montpellier, 2012. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/cerri/942>> Acesso em: Set. 2022.

ambas possuem, pois “*L’Histoire permet de mieux comprendre et de rendre plus intelligible le programme d’évangélisation compris dans le De procuranda*”.³⁰

Ainda que apreendamos a importância da *Historia Natural y Moral* para a descrição dos rituais e superstições nativas, foi a *De procuranda indorum salute* que despontou como uma grande diretriz evangelizadora na esteira do processo colonizador, dados seus contornos teóricos e também práticos, assumindo uma posição de destaque não apenas quanto ao trato que deveria ser despendido aos indígenas, mas sobretudo a própria postura ideal de um prelado ou de um burocrata real frente a este processo. Toda a experiência lograda pela Companhia de Jesus em solo ameríndio serviria para Acosta como uma referência acerca da reformulação das ações de toda a empresa colonizadora. Dessa forma, concordamos com Jérôme Thomas quando o autor afirma que a obra contemplaria o plano de evangelização em suas mais diferentes esferas.³¹

1.2 - As incumbências da Coroa espanhola e dos *encomenderos* na formação de um novo projeto de evangelização

Para além de abarcar somente as condutas missionárias frente aos nativos sob seus pressupostos práticos e teóricos, o autor León Lopetegui acrescenta e enfatiza que *De procuranda indorum salute* se desvelava como um amplo modelo referente às mais diversas instâncias que envolviam o aparato colonizador, extrapolando as competências e demandas circunscritas à Companhia de Jesus no continente, mas refletindo sobre toda a operação no continente americano e suas contendas.³²

Assim como determinados capítulos da *Historia Natural y Moral* sofreram resistência em meio aos protestantes - sobretudo as partes referentes à História Natural, como demonstramos no capítulo anterior -, de *De procuranda indorum salute* também não gozou de unanimidade no que diz respeito a seu recebimento em determinados séculos que tinham acesso à leitura da obra. É nesta esteira que Jérôme Thomas salienta o tempo levado desde a confecção da obra até sua publicação e divulgação final, período este que durou doze anos,

³⁰ Ibidem.

³¹ “eut une grande portée théorique et pratique pour tous les Ordres missionnaires qui s’implantèrent en Amérique et influa considérablement sur les futurs modes d’action de l’Église catholique aux Indes”. Ibidem.

³² “(...) se convertía dentro de su religión en Sudamérica en asunto de primer orden, de gran resonancia teórica y práctica para las múltiples materias de consulta que ocasionaba la implantación en América de la nueva Orden misionera, pero unida además de alguna manera al plan inmensamente más vasto y trascendental de la acción total de la Iglesia católica en Indias”. LOPETEGUI, León. **El padre José de Acosta y las misiones**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1942, p. 212.

devido aos numerosos trâmites pelos quais a obra deveria passar. Assim, ainda que tenha começado a ser redigida em 1576, apenas em 1586 sua impressão foi autorizada, após o rigoroso escrutínio tanto de superiores da própria ordem da Companhia de Jesus quanto da Coroa espanhola, tendo começado de fato a ser publicada em 1588.³³

Entender a razão da censura sofrida pela obra pelas instâncias superiores da Companhia de Jesus e da Coroa perpassa por compreender uma das principais características de *De procuranda indorum salute*, sendo esta o caráter indiciário que assumiu ao vislumbrar a crueldade dos ibéricos no que diz respeito ao tratamento conferido aos nativos. Todo este rigor com relação ao conteúdo da obra se deve à penetração que as teses de Bartolomé de Las Casas teria logrado nos escritos de José de Acosta, fato este que fez com que a primeira versão da obra fosse largamente censurada e suprimida em inúmeros trechos. A censura era, dessa forma, um meio comum de controle e coerção empreendido pela Coroa espanhola.

A aversão da Coroa espanhola às supostas influências dos escritos de Las Casas remonta a alguns anos anteriores à escrita de *De procuranda indorum salute*, como no próprio governo do Vice-Rei Francisco de Toledo, na ocasião sobretudo de sua “*visita general*” ao território recém-conquistado, “*au cours de laquelle il compte mener de front la détermination des tributs, les reducciones a pueblos, et la réactivation des mines de Potosí*”.³⁴ As preocupações giravam, como relatam Monique Mustapha, em torno da pretensa legitimidade não apenas da ocupação ibérica em território andino, mas sobretudo acerca dos métodos utilizados para tal, na medida em que as teses do frade dominicano iam de encontro à mesma, fato este que atrapalhava as ambições da Coroa espanhola.

As incertezas e contradições do processo colonizador ganharam maior profusão na ocasião da presença do Vice-Rei e receberam maior eco, sobretudo, em meio aos membros da Companhia de Jesus que já se encontravam no território, premissa esta que, como indica Mustapha, “*imputable selon Toledo à l’influence lascasienne*”.³⁵ A preocupação gerada em meio aos religiosos girava em torno de uma dupla-chave de contestação, sendo estas: (1) “*d’une part, un doute quant aux droits de la Couronne à dominer des Indes, étant donné les circonstances dans lesquelles s’est faite la conquête*”,³⁶ ou seja, a própria razão de ser do

³³ “Douze longues années s’écoulèrent encore avant sa publication. L’ouvrage subit un double examen par la Compagnie à Rome, puis à Alcalá avant d’être autorisé par les supérieurs de l’Ordre en janvier 1584. Il fut ensuite soumis à l’approbation des autorités espagnoles qui autorisèrent son impression le 22 juin 1586. Il fallut pourtant attendre encore deux années avant sa publication. Ainsi, l’ouvrage subit à la fois la censure de l’Ordre et de la Couronne”. THOMAS, Op. Cit.

³⁴ MUSTAPHA, Monique. L’après-lascasisme au Pérou chez les pères de la Compagnie de Jésus: Acosta. *Ibero-Amerikanisches Archiv*, Berlin, v.3, n. 11, p. 267-281, 1985, p. 268.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

empreendimento colonial e o pretensu direito que a Coroa possuía em se apoderar das terras americanas e instituir suas prerrogativas sobre os territórios nativos, como explica a carta do padre Juan de Plaza ao General Mercuriano, presente na Monumenta Peruana, cujas explicações revelam uma dúvida sobre a legitimidade das ações em vigor;³⁷ (2) *le problème des confessions d'encomenderos et de conquistadores, et des restitutions à exiger d'eux le cas échéant*,³⁸ sendo este segundo indício, então, referente à maneira como as penetrações das proposições lascasianas podem ser percebidas e, sobretudo, como residem nas penitências delegadas pelos jesuítas a estes homens ibéricos no momento do julgamento de seus atos perpetrados contra os nativos. É sob esta premissa que podemos, por exemplo, compreender o pragmatismo percebido nas recomendações de uma carta do padre Borgia direcionada a Portillo, em cujo conteúdo o autor “*invité les missionnaires à rester dans une prudente neutralité*”,³⁹ o que demonstrava um grande interesse interno em levar a cabo as determinações dos concílios de Lima e, com isso, sobrepor os interesses da ordem em detrimento das ambições da Coroa.

Uma análise das versões censuradas e modificadas da obra *De procuranda indorum salute* pode acabar por escamotear, invariavelmente, a eminente influência de Bartolomé de Las Casas nos escritos de José de Acosta. Sob este prisma, a autora Monique Mustapha vai além ao afirmar que “*dans sa version expurguée seule éditée jusqu'à ce jour, nous a habitué à remarques les points de divergences plutôt que les points de convergence avec Las Casas.*”⁴⁰ Empreendidas ao longo de quatro capítulos da obra, a censura realizada se expande, sobretudo, em torno de dois principais eixos, segundo a autora, um de cunho religioso/doutrinário e outro político e, além disso, ambas implicações incorrerem em uma censura que se desvelaria em suprimir o texto de duas maneiras:

stylistique, car les censeurs ont cherché à atténuer la virulence du ton e accentuer l'aspect théorique du texte; thématique surtout, grâce à un émondage systématique des exemples concrets et des références pouvaient accréditer l'image d'une société coloniale toute entière fondée sur la cupidité et la violence.⁴¹

Assim como Bartolomé de Las Casas, José de Acosta procurava denunciar as degradantes, violentas e humilhantes situações às quais os nativos eram submetidos e,

³⁷ EGAÑA, Antonio de. **Monumenta peruana I (1565-1575)**. Roma: Monumenta historica soc. iesu, 1954, p. 648.

³⁸ Ibidem, p. 269.

³⁹ MUSTAPHA, Op. Cit., p. 269.

⁴⁰ Ibidem, p. 270.

⁴¹ Ibidem, p. 271.

justamente por isso, a obra era incisivamente censurada exatamente naquelas que eram umas das mais importantes demandas da obra: acusar o mau tratamento delegado pelos espanhóis, alegando tamanha brutalidade no processo colonizador. Essa premissa fica mais clara quando nos deparamos com os trechos do exemplar original e inalterado de *De procuranda indorum salute* presente na biblioteca universitária de Salamanca e, sobretudo, quando o comparamos com as diversas denúncias contidas nas passagens da “Brevíssima Relação da Destruição das Índias”.⁴²

Na versão supracitada, uma das passagens relatadas por José de Acosta acerca do tratamento é notória quanto a seu caráter indiciário dos espanhóis e a estilística do discurso próprios da obra de Las Casas, como quando relata a execução arbitrária daqueles nativos que, no curso de seu trabalho compulsório, não acompanhavam o ritmo dos demais nativos quando marchavam acorrentados:

ls étaient ménés, attachés par des colliers de fer comme des bêtes féroces, et portaient un fardeau digne des bêtes de somme. Lorsque brisés par l'effort ou écrasés sous les poids du fardeau ils ne pouvaient pas suivre les autres, leur maîtres les décapitaient le plus souvent.⁴³

As censuras sofridas pelas obras eram uma constante no que diz respeito às ações da Coroa espanhola, consonantes a outros dispositivos de controle cujos mecanismos visavam cercear as liberdades dos nativos e dos próprios espanhóis, circunscrevendo-os em uma esfera de comportamento cristão, bem como a atuação do próprio Santo Ofício em sua prerrogativa de normatizar as atitudes sob a tutela dos cristãos.⁴⁴

Tomando consciência de todas as censuras sofridas pela obra, todo o caráter denunciatório da mesma terminou por ser escamoteado e suplantando por sua premissa de se desvelar mais como uma diretriz de evangelização que propriamente um meio de conhecer as crueldades dos espanhóis em solo americano, algo que, certamente não a torna menos importante, dado a centralidade de seu conteúdo. Tendo em vista esses fatores, concordamos com a proposição de Thomas de que, diante dos fatores supracitados, “*le texte censuré perd*

⁴² LAS CASAS, Frei Bartolomé de. **Brevíssima relação da destruição das índias**. O paraíso perdido. 4ª Ed. Porto Alegre: L&PM, 1985.

⁴³ ACOSTA, José de. **De procuranda indorum salute Libri six**. Bibliothèque Universitaire de Salamanque, 1576 apud MUSTAPHA, Op. Cit., p. 271.

⁴⁴ “A censura espanhola, um dos dispositivos mais explícitos desse poder de “fala”, controlava tudo o que podia ser publicado. Um de seus mais ativos e atuantes dispositivos institucionais, o Santo Ofício da Inquisição, desempenhou nesse contexto o papel de controle da sociedade, por meio da vigilância da leitura e publicação de obras”. OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. **Por uma história do possível: o feminino e o sagrado nos discursos dos cronistas e na historiografia sobre o Império Inca**. 2006. 232 f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós - graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2006, pp. 24 - 25.

une certaine virulence dans la dénonciation des méfaits espagnols, passant d'un texte sur « l'éthique coloniale » à un traité sur la « pédagogie missionnaire »”.⁴⁵

Assim como o debate acerca da condição indígena sob a égide da lei natural e sua abrangência aos nativos, a discussão em torno do “justo título” da Coroa espanhola sobre os territórios do Vice-Reino do Peru era constante. Dada a necessidade da legitimidade do processo de conquista, era objeto de consternação e preocupação em todos os níveis envolvidos no empreendimento colonizador, sobretudo no centro do debate entre Las Casas e Sepúlveda, contenda esta também abordada em *De procuranda indorum salute*, na medida em que, como ressalta Thomas, “*des conquêtes et des droits de la Couronne sur les colonies, débats qui inquiétaient les jésuites*”.⁴⁶ Portanto, eram assunto latentes e que o prelado deveria abarcar em sua obra, diante de toda a consternação que a contestação dos limites das ações reais tomava em dado momento, pois, como salientado por Hubeňák, a polêmica acerca dos justos títulos “*conmocionaba a la conciencia de los misioneros, frenando el avance de la evangelización, - fue - como vimos - también motivos de su análisis y allí se nota su formación con los maestros de Salamanca.*”⁴⁷

No terceiro capítulo do terceiro livro de sua obra, intitulado “*It is not our interest to invent false pretexts about the domination of the indians*”, Acosta divaga sobre os direitos de dominação da Coroa sob o território indígena e, apesar de não ser assertivo quanto à legitimidade do próprio *Tahuantinsuyo* - tendo em vista sua argumentação referente à maneira usurpadora e violenta com o qual foi construído, algo que, apesar de admitir a regularidade com que acontece, desaprova veementemente -, admite sua estabilidade e longevidade. Ainda assim, na conclusão desse capítulo, podemos perceber que, à parte de uma resolução empreendida por meio da violência, Acosta reitera a assertiva de que a autoridade da Igreja a ser exercida em solo americano se justifica e se encontra na razão de ser da premissa missionária, sendo esta a de evangelizar os nativos e, conseqüentemente, a eterna salvação dos mesmos. Os embates, as críticas e as rejeições do prelado com relação à colonização não convergem, então, a um caminho de contestação do empreendimento em si, mas sobretudo à maneira como é realizada. Como vimos anteriormente, Acosta é crítico às mazelas sofridas pelos indígenas, mas entende a ação colonizadora da Coroa como justificável sob a égide da evangelização e da salvação da alma nativa, algo que, por sua vez, lograria certa razoabilidade para o processo, sendo ambas as principais atribuições reais:

⁴⁵ THOMAS, Op. Cit.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ HUBEŇÁK, Op. Cit., p. 1428.

But when we come to justify it in a sure and general way then we need to return to the theme of the authority of the Church, the danger to the Faith, or the eternal salvation of the Indians, for these things give the Christian princes a really well thought out and absolutely just cause to govern. And that alone is more than enough. So then both reason and experience unite to persuade us to these things.⁴⁸

Ao longo dos primeiros livros de *De procuranda indorum salute* - sobretudo nos segundo e terceiro livros - é notória a maneira com a qual Acosta propõe que a mudança de tratamento da Coroa em relação aos nativos se estenda a outras esferas que não sejam circunscritas aos castigos e violências físicas sofridas por estes pelos espanhóis. A obra visava moldar e aconselhar também, por exemplo, a ação dos espanhóis quanto ao fisco e os tributos pagos pelos indígenas a estes e, sobretudo, sob qual medida e critério poderiam ser cobrados justamente. É neste sentido que o jesuíta discorre que ações empreendidas pelos europeus deveriam despende aos nativos o menor dano possível, de forma a ponderar suas ações e não autá-las de maneira coercitiva - mesmo que estejam sob o escrutínio de um governo tirano -, como quando afirma que:

What we might argue from natural law, militates rather in favour of the Indians. For a private individual would not have the right to impose penalties on another under natural law, nor use any sort of coercive force, people being by natural equals. (...) Not even if we gained the consent of the citizens can we, by force, reprimand the madness and the whims of other governance.⁴⁹

José de Acosta acrescenta, ainda, o rechaço de uma colonização cujos pressupostos não tivessem as pretensões evangelizadoras como horizonte principal:

That as in military affairs we do not conclude a conquest and the dominion of a province until a colony is established and a garrison is set up, in the same in the conversion of these unbelievers we cannot expect a sure profit until, with a purposeful attitude, we apply every endeavor, care and determination to correct them, instruct them and bring them to a state of perfection. For nothing suddenly matures overnight.⁵⁰

No capítulo “*By what right may Christians make incursions into the lands of the barbarians*”, José de Acosta reforça seus argumentos a favor das incursões missionárias nos perímetros nativos. Nesta esteira, o jesuíta propaga que não apenas as ordens católicas têm o

⁴⁸ MCINTOSH, Op. Cit., p. 205.

⁴⁹ Ibidem, p. 153.

⁵⁰ Ibidem, p. 176.

direito de transitarem em solo ameríndio, mas qualquer um que o faça pacificamente, já que “(...) *there is no right of exclusion from the land of God has made in common for all*”.⁵¹ A necessidade da difusão do cristianismo por meio de sua premissa universalista acaba por se tornar um dos argumentos mais pertinentes para o jesuíta, na medida em que possuíam a incumbência de ensinar aos jesuítas o caminho da retidão, não apenas instruindo moralmente ao afastamento do pecado, mas organizando-os em vida pública e civilizada:

(...) Yet there remains a very special motive for Christians , and a right that the Creator of all things gives them . This singular right permits them to teach what they have learned about God to the rest of mankind and their salvation which they ought to desire and try to obtain. (...) So the Barbarians ought to be warned and awakened by evangelical preaching (...).⁵²

O sucesso da evangelização e da salvação dos indígenas dependerá, dentre diversos fatores, de alinhar as atribuições soteriológicas da Companhia de Jesus com as incumbências temporais impostas pela Coroa espanhola. As ponderações da autora Sebastián Sánchez são muito elucidativas quanto às condições impostas por Acosta, sobretudo como estas perpassam, invariavelmente, os pressupostos da lei natural. Assim como é passível a ideia da elegibilidade dos nativos à condição de criações divinas, estes deveriam comungar das mesmas prerrogativas que os espanhóis no que diz respeito a um justo serviço remunerado por uma justa retribuição, bem como sob quais aspectos se dariam. Sendo também súditos da Coroa e sujeitos aos pressupostos do universalismo cristão, Acosta estabelece sua diretriz sobre o assunto, como ressalta Sánchez:

Otra cuestión, derivada de la reducción a la vida política, fue la de admitir la facultad de la Corona de imponer tributos, tanto para la administración temporal como para la espiritual. Acosta deduce de la libertad natural y legal reconocida del indio su estricto derecho a la retribución de su trabajo, como cualquier hombre libre y, aunque creyó al principio que a los paganos no se les podía imponer tributo, pronto cayó en la cuenta de que eran tan súbditos del Rey como los ya cristianos, con lo cual tenían que contribuir al erario. Por eso las cédulas mandan que se les haga trabajar, para que ganen su sustento y colaboren al bien común, aunque Acosta recomendaba que se rebajara el tributo cobrado a los indígenas (...).⁵³

No capítulo VI de seu terceiro livro, intitulado “*It is not and injustice for the indians to pay tribute to those who rule over them*”, como nos é sugestivo o nome, Acosta é muito claro

⁵¹ Ibidem, p. 178.

⁵² Ibidem, p. 180.

⁵³ SÁNCHEZ, Sebastián. La condición jurídica de los indígenas. La reducción a la vida política en José de Acosta. **1º Jornadas de Historia del Derecho 2021: Período Préhispano**, Buenos Aires, 2021, p. 11. Disponível em <<https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/12430/1/condicion-juridica-indigena.pdf>> Acesso em: Set. 2022.

ao embasar as proposições supracitadas nestes últimos parágrafos, salientando a própria importância da contribuição dos nativos e também de sua necessidade para o bom funcionamento da empresa colonizadora. Assim como utiliza os exemplos bíblicos no combate específico às idolatrias, o prelado faz uso do mesmo mecanismo para justificar um justo equilíbrio entre as tributações e, sobretudo, entre as relações engendradas pela Coroa quanto aos nativos. Sob os exemplos tanto de Paulo nas Cartas aos Romanos quanto no sermão de Jesus Cristo no livro de Mateus, Acosta conclui realizando a seguinte explanação: *“The he recommends the payment of tributes by giving a reason that is truly just - that is the fact that the public magistrates are servants of God and serve the common good, and so it is right that the subjects of that common weal should support them and honour them.”*⁵⁴

As contrapartidas e as condenações de Acosta quanto aos tributos pagos pelos indígenas ficam latentes no sétimo capítulo de seu terceiro livro, intitulado *“Three ways of setting tributs that we must reject”*. As intenções do prelado perpassam justamente pela legitimação das imposições sob a égide de três segmentos, principalmente: (1) A tributação e oneração aos indígenas - de qualquer natureza - não deve conceber como motivação última a própria arrecadação resultada de sua cobrança, sobretudo se realizada sob ameaças. Aqui, o prelado reitera a afirmação de que a violência não deveria ser usada contra os indígenas sob o pretexto da tributação pois, como argumento, não teriam sido conquistados pela premissa da guerra justa. Dessa maneira, Acosta assenta que o temor não poderia ser um estímulo e que *“Christians cannot make war on them or cause them to submit through force-of-arms, and neither as a result of war can they deprive them of liberty nor impose tribute as a type of punishment”*;⁵⁵ (2) A cobrança de tributos aos nativos não deve ser, sob qualquer circunstância, condicionada como condição para obter a salvação por meio da Palavra e, conseqüentemente, a Graça do Evangelho. Para Acosta, o Evangelho deveria ser uma Graça cuja valoração era alheia aos elementos tributários do fisco, concluindo que *“Nor can we tolerate in the least the concept that in setting tribute we consider what it costs to give them the Gospel, for Christ has commanded us to give freely what we have freely received”*;⁵⁶ (3) Os indígenas seriam isentos do pagamento de um determinado excedente de sua produção agrícola como tributo aos europeus, sobretudo caso os terrenos em questão pertencessem ainda aos nativos. Dessa maneira, Acosta salienta que este somente deveria ser cobrado caso as terras fossem de posse

⁵⁴ MCINTOSH, Op. Cit., p. 216.

⁵⁵ Ibidem, p. 219.

⁵⁶ Ibidem.

da Coroa, ou seja, apenas caso “*has received from a Republic or a prince*”,⁵⁷ ou também por “*royal decree*”.⁵⁸

As resoluções do jesuíta acerca das relações entre nativos e europeus na organização social - sobretudo com relação aos trabalhos, serviços e tributos que aqueles prestavam a estes - encontram um tom mais específico quando versa sobre o tratamento destinado aos ameríndios pelos *encomenderos*. A tripla chave concebida por este com relação às *encomiendas* deve ser estabelecida sob os seguintes critérios, como elenca Víctor Zorrilla:

*(1) recompensar a quienes habían ganado nuevas tierras para el rey; (2) asegurar la defensa y protección de esas nuevas tierras; y (3) facilitar la educación cristiana de los neófitos. Estos fines son legítimos en sí mismos, y es necesario proseguirlos para establecer y conservar un orden hispánico-cristiano en las Indias.*⁵⁹

No capítulo XVII do terceiro livro, intitulado “*About the personal service of the indians*”, as descrições de Acosta acerca dos ofícios levados à cabo pelos indígenas sob a tutela dos *encomenderos* - ou de outros espanhóis que requeressem os serviços nativos - devem respeitar aos princípios da lei natural e, sobretudo, contrários à escravidão, atribuindo mais uma vez aos nativos a dignidade que lhes é cabível, dada sua condição de filhos de deus e seu lugar no processo evangelizador. O direito ao conhecimento da Palavra e à dignidade no tratamento laboral se engendra a partir da necessidade da liberdade, alheio às instituições escravistas que poderiam incidir sobre os indígenas e independente do serviço realizado, “*Whether it be the one who tills the soil, or tend flocks, or who build houses, who carry wood or feedstuffs, or transport cargo, or carry letters, like the mail or the chasqui, or sit at the door watching the house (...)*”.⁶⁰ Ancorando-se principalmente nas sagradas escrituras, o prelado recorre ao livro de Levítico para sustentar sua tese de que os indígenas deveriam ser justa e dignamente remunerados pelos serviços prestados na *encomienda*, por exemplo, neste trecho que diz: “*Não oprimirás o teu próximo, nem o roubarás: o salário do operário não ficará contigo até a manhã seguinte.*”⁶¹ Partindo dessa premissa, o jesuíta reitera que é imperativo estabelecer uma relação de obrigação mútua no contato realizado pela necessidade entre o europeu e o nativo, preconizando que o indígena deveria receber justamente pelo trabalho realizado, perspectiva que reforça quando ressalta o pagamento indevido de

⁵⁷ Ibidem, p. 220.

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ ZORRILLA, Víctor. Economía, riqueza y ética en Bartolomé de las Casas y José de Acosta. **Revista Empresa y Humanismo**, Navarra. v. 9, n. 1, p. 135-148, out./nov. 2016, p. 144.

⁶⁰ MCINTOSH, Op. Cit., p. 255.

⁶¹ BÍBLIA: Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002, p. 83.

determinados serviços. Neste sentido, condena os pagamentos indevidos, inconsistentes e, sobretudo, obscenos realizados por parte dos *encomenderos* aos nativos, como alimentos ou roupas de má qualidade, preconizando um pagamento justo:

Now also please note carefully that the divine Word does not condemn those who altogether refuse to pay the wage, for this is so unusual and of such enormity that it passes over that case, but it is talking about those who are withholding it, or who are diminishing it, or in any way at all are defrauding the amount of wages for sweated labour or others. Don't anyone try it on saying that rancid supplies, or clothes that have been worn for a year now, or that little bit of ground that it left over will do for them. God sees it all, He is the just Judge, who will offer himself as a ready witness in favour of the poor man.⁶²

Este equilíbrio entre a necessidade da existência da *encomienda* para o bem comum da empresa colonizadora e a cristianização realizada de maneira ideal é reforçada no capítulo XII de seu terceiro livro, intitulado “*The encomenderos are charged to give their indians sufficient teaching in the faith and in its customs*”. Assim como lhe é conveniente receber um tributo de acordo com suas necessidades e digno do serviço realizado, é obrigação do *encomendero* ajudar diretamente no empreendimento de cristianização dos ameríndios. As recomendações feitas pelo padre quanto ao ofício destes homens partem das críticas de que estes não estariam cumprindo sua principal tarefa, como afirma no seguinte trecho do referido capítulo:

The first and most important charge that the *encomenderos* ought to carry out is to help the Indians who are now Christians in the doctrine of the Faith and its customs, and all other things that will lead towards their salvation. For they have given as godfathers, guardians and nannies to those who are weak and childlike in the Faith. (...) Under this law and principle the *encomienda* of the Indians is made by the prince, and the *encomenderos* discharge their conscience on this very point, as the normal words of the concession testify. But the *encomenderos* rarely seem to know about this charge.⁶³

Os *encomenderos* deveriam garantir de maneira integral o acesso dos indígenas à educação pastoral, de maneira a obedecer aos direitos e os deveres de cada um, na medida em que, assim como os europeus têm direito ao fruto do trabalho e da terra, os nativos o têm com relação ao recebimento da Palavra. Essa percepção é reforçada por autores como Anthony Pagden, cujas assertivas corroboram com a ideia de que os *encomenderos*, de maneira geral, negligenciavam a educação e o bem-estar nativos, relegando o aprendizado da doutrina e dos

⁶² MCINTOSH, Op. Cit., p. 256.

⁶³ Ibidem, p. 238.

costumes cristãos a uma posição secundária com relação aos interesses pessoais de lograr bens e serviços.⁶⁴

Sendo encarregados de desempenhar um importante papel na garantia do provimento de todo o aparato necessário à evangelização, o não cumprimento dessas obrigações era passível de punição aos *encomenderos*. Como afirma José de Acosta, a permissão da atuação em torno da *encomienda* deve respeitar os princípios de bom tratamento aos indígenas e, sobretudo, a observância do ensinamento da doutrina católica. Dessa maneira, aqueles que violassem tais ponderações deveriam ser, invariavelmente, penalizados sob o esteio de duas operações. A primeira delas seria a de ressarcir os pagamentos recebidos como fruto do trabalho indevido:

So in the first instance it follows that those who not fulfill this obligation, are not only committing a grave sin and make themselves liable for eternal damnation, because they are doing the work of God in a fraudulent manner (1), but also they are obliged to make restitution, for they have received tribute without having fulfilled the office for which the *encomiendas* were constituted. They not only therefore militate against Christian charity but against social justice.⁶⁵

Aqueles *encomenderos* que não reparassem os próprios delitos e tornassem em reincidir nestes deveriam ser, invariavelmente, afastados de suas *encomiendas* e, assim, substituídos por outros:

It follows then the second instance, that if the *encomenderos* were excessively negligent and careless, and they did not mend their ways or repair the damage done, they ought to be and they will be removed from their *encomiendas* and substituted by others.⁶⁶

Assim como os espanhóis deveriam ponderar suas ações ao lidar com os nativos controlados, estes, por sua vez, também deveriam colocar em prática seus deveres com relação a uma convivência harmoniosa e profícua na evangelização. Nesta esteira, Acosta recorre a uma retórica que coloca os nativos em um lugar de passividade diante da urgência

⁶⁴ “Los encomenderos no estaban muy preocupados por el bienestar espiritual de su mano de obra. La mayoría de ellos provenían de un estrato de la sociedad donde la violencia era endémica y donde las creencias religiosas frecuentemente tomaban formas muy poco ortodoxas, en las que las explosiones de frustración podían expresarse fácilmente en ataques físicos a imágenes sagradas. Y tales personas eran poco aptas para cumplir el papel de «civilizadores». En muchas partes del nuevo mundo también había problemas prácticos insuperables para cualquier tipo de desarraigo forzoso. Como demostraron las Leyes de Burgos, los indios huían a las montañas si se les presionaba demasiado. Y aunque la Iglesia persistía en sus intentos de obligar a los encomenderos a cumplir con sus obligaciones, amenazándoles con la excomunión, acusándoles de herejía o negándoles la absolución, parece que sus esfuerzos tuvieron poco efecto real.” PAGDEN, Anthony. **La caída del hombre natural: el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa**. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 63.

⁶⁵ MCINTOSH, Op. Cit., p. 238.

⁶⁶ Ibidem.

do trabalho da colonização e da própria atribuição destes dentro do processo, destacando sua ociosidade. Então, depender da proatividade dos indígenas colocaria em risco o próprio bem-estar dos mesmos, já que a razão de ser de todo este aparato a ser erigido tinha como objetivo a salvação da alma nativa:

But then again on the other hand there is a lot of weight behind the argument that if we had to depend on the condition and the will of the Barbarians no work would ever get done, nothing would never get finished for because they are steeped in idleness. They just hang about, and not even for their own benefits do they do anything.⁶⁷

A contraposição e os conflitos de interesses, vontade e afazeres de europeus e autóctones concebe uma particular atenção por Acosta dentro deste mesmo capítulo. Ao continuar tratando dos serviços pessoais prestados por um nativo a um espanhol, o jesuíta discorre sobre algumas das motivações que viriam a corromper a relação que deveria ser estruturada entre ambos. Assim como a figura diabólica adquire profundo protagonismo no que diz respeito ao culto aos elementos idólatricos, ela também pode se fazer presente em uma pretensa recusa dos nativos na realização de determinados ofícios, deveres ou favores prestados aos *encomenderos*, motivando a rejeição do cumprimento das tarefas de acordo com as mediações diabólicas que dificultam o assentamento do cristianismo em solo autóctone. Dados esses fatores ditos acima, José de Acosta afirma:

As a result of this sort of thing that has gone on to such an extent that our people call the Indians' reaction 'being persuaded by their Zupay', that is to say the devil, that they ought to give nothing to the Christians freely, but only when forced through violence or being harmed.⁶⁸

Também engendrada pelo diabo, a recusa por parte dos indígenas em cumprir o que era devido para o bom funcionamento da harmonia entre estes e os espanhóis poderia gerar, inclusive, a ira por parte desses. Um desses exemplos se dá quando Acosta descreve uma hipotética, enérgica e violenta reação de um *encomendero* frente à negativa de um nativo que, possivelmente motivado pelo diabo, rejeitaria a realização não apenas de um suposto trabalho, mas de qualquer dever que deveria ser prestado: “*At this point, the Spaniard loses control, and rage mounts within him and he grabs the Indian by the hair and starts kicking him at which point the Indian provides him with all he needs and to spare*”.⁶⁹

⁶⁷ Ibidem, p. 258.

⁶⁸ Ibidem, p. 260.

⁶⁹ Ibidem, p. 261.

Da mesma maneira que a inferência diabólica poderia incidir sobre os nativos, de uma maneira geral, também poderia se fazer presente, mais especificamente, nos próprios chefes desses indígenas. Influenciados pela ira demoníaca, estes comandantes tenderiam a manejar suas prerrogativas e sua autoridade vigente a fim de dificultar a propagação da fé cristã entre o povo sob sua jurisdição. As próprias modificações das leis perpetradas pelos chefes nativos poderiam servir a estes propósitos de meandros diabólicos, como afirma Acosta ao citar que:

It is extremely rare and almost an impossibility for Barbarian lords not to cause harm, do despite or infiltrate the old-fashioned religion of their forebears, thus causing the majority of the new laws to be changed, in short, to try by all means to exterminate the new religion, being the devil that is enraged and who causes unrest through his own. So it ought to be kept as a common rule and an inviolable canon that in these sort of circumstances, all nations that would like to embrace the Faith ought to pass under the care and the administration of our kings.⁷⁰

A constituição da Igreja e sua pretensa legitimidade se constrói em concomitância com a própria validade atestada do monarca espanhol sob o território em questão. A exigência quanto à ingerência do poder temporal deveria seguir, como já demonstramos, as condições quanto à proposição do Evangelho e, sobretudo, no respeito à pétrea lei natural, resguardando o respeito aos nativos. Não se trata de terem sua liberdade cerceada, já que sua integridade deveria ser resguardada, pois *“los neófitos caen bajo la administración real, pero sólo para su defensa, sin violencias de ningún género”*.⁷¹ Dados esses pressupostos, os nativos deveriam ser protegidos contra todos os malefícios que poderiam vir a conspurcar a construção de um harmonia ideal entre esses e os espanhóis e, principalmente, àqueles percalços que se colocariam frente a um pleno entendimento da fé cristã, como da própria ação diabólica e sua ingerência no governo temporal autóctone, como vimos acima. Dessa forma, como afirma Sánchez, *“Gobernar fue entonces amparar y tutelar”*.⁷²

As finalidades da resolução dos nativos em vida política e na república ideal deveriam comungar os seguintes objetivos elencados por Castaño:

La comunidad política está imperada por la ley natural para la acabada perfección intramundana del hombre, por ella la vida política es natural, entendiendo el término en el doble sentido de a) objeto de una tendencia ínsita en la naturaleza humana y de b) necesaria para la consecución de un fin humano debido (en este caso, el fin participable de máximo rango en el plano mundanal: el bien común político).⁷³

⁷⁰ Ibidem, p. 203.

⁷¹ SÁNCHEZ, Op. Cit., p. 6.

⁷² Ibidem.

⁷³ CASTAÑO, Sergio. **Dios y la ciudad**: Estudios de teología política. Tucumán: Unsta., 2019, p. 48.

Os esforços de concentração espacial do povo nativo em virtude de sua administração temporal ganharam projeção justamente no período experienciado por José de Acosta em suas viagens pela vasta extensão do Vice-Reino do Peru, sob a tutela e o reinado do Vice-Rei Francisco de Toledo. Em sua *Visita*, como assinala Sánchez, dentre as regulamentações demonstradas brevemente acima quanto ao tratamento dados aos nativos, era perceptível que a política das “*reducciones*” já entrava em curso como uma das principais medidas dos espanhóis.⁷⁴ Operavam no sentido de concentrar os esforços em tornar o trato com os autóctones um pouco mais palatável e, sobretudo, manejá-los de acordo com o nível de “civilidade” que fosse um tanto quanto mais aprazível aos europeus. Esta modalidade de atividade “*fue sólo el primer paso para la efectiva condición de politicidad de los naturales, pues una vez civilizados -es decir, afectos al vivir en comunidad política- el siguiente paso sería la unidad con los españoles en una sola comunidad.*”⁷⁵ Neste sentido, concordamos com Márcio Pimentel Rocha quando salienta que as *reducciones* atuavam no esforço de normatizar os indígenas no que diz respeito às replicações dos costumes e das crenças cristãs, sendo um ambiente no qual os nativos poderiam imergir na Palavra.⁷⁶

Uma organização espacial e temporal em função do cercamento dos indígenas nestas mesmas “*reducciones*” é enxergada pelo Coroa e pelos missionários como um fator primordial e, como vimos, primários, a fim de extirpar os vícios e as imbricações diabólicas. Estes eram elementos imperativos para lograr o bem comum, segundo os envolvidos no empreendimento colonizatório e que possuíam como horizonte, segundo Acosta, uma pretensa unidade no que diz respeito ao tratamento e leis aplicadas dentro de seus domínios. Essa unicidade era engendrada em torno daquilo que Sánchez categoriza como “*una misma república indiana*”,⁷⁷ dentro da qual os preceitos do bem comum e da lei natural - dada a indissociabilidade dos mesmos - prevaleceriam e, além disso, tornaria possível que esta mesma união fosse forjada não na suplantação dos elementos políticos dos nativos em detrimento daqueles devidos aos europeus, mas na coexistência de ambos em dado contexto:

⁷⁴ SÁNCHEZ, Op. Cit.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 12.

⁷⁶ “Facilitando a coleta de tributos, a redução também organizava a assembleia indígena no esforço evangelizador: os filhos dos índios da redução deveriam ir às igrejas pela manhã para serem catequizados, sendo os padres auxiliados por índios convertidos e possuidores de conhecimento satisfatório da doutrina católica. Proibidos de se ordenarem padres, este era um dos pontos mais próximos do sacerdócio que os índios poderiam acessar no século XVI e XVII, além do auxílio em missas, procissões, festividades, etc”. ROCHA, Márcio Pimentel. **O demônio renitente: demonologia e colonização no vice-reinado do Peru, séculos XVI e XVII.** 2010. 103 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós - graduação em História, UNESP, Franca, 2010, p. 70. .

⁷⁷ SÁNCHEZ, Op. Cit., p. 12.

So, then, the many Indians and the Spaniards now form one Republic only, not two separate ones, all have the same King and all are subject to the same laws, the same tribunal judges and there is not a right for one and a different right for another, but for all is this the same.⁷⁸

Diferentemente de Bartolomeu de Las Casas, como citado anteriormente neste capítulo, o jesuíta Acosta adota uma postura condescendente com a estruturação das *encomiendas* e da retenção e supervisão dos indígenas nas *reducciones*, bem como das relações entre nativos e a Coroa, não contestando sua existência, mas seus meios. Tornaria razoável, então, a união dos interesses e esforços entre ambos, já que “*Por su carácter acomodaticio, la postura de Acosta parece a primera vista más realista, practicable, y, por lo mismo, conveniente*”⁷⁹ e, não obstante, pondera a vaidade dos próprios espanhóis pois “*Entiende que el mal no está en la institución misma sino en la avaricia y crueldad de los encomenderos*”.⁸⁰

1.3 - Os predicados de um prelado ideal

O empreendimento da evangelização poderia ser enxergado como um organismo cuja composição depende do funcionamento e da interligação de determinados fatores. Assim como os *encomenderos* e os burocratas reais deveriam ter como norte a evangelização dos indígenas e o bem-comum, assim também deveria ser o contato instituído entre missionários e ameríndios.

Os interesses pessoais com relação à ambição das riquezas que poderiam ser proporcionadas pela exploração do trabalho dos nativos e dos recursos materiais de suas terras deveriam ser suplantados por uma abordagem que respeitasse a lei natural. Assim como se deveria manter a observância com relação à maneira com que os *encomenderos* impunham aos nativos determinados tributos e trabalhos, aos missionários também era devida a inclinação à probidade e o comprometimento com a soteriologia indígena.

Consonante aos objetivos de conversão, de bem-comum e respeito à lei natural, o papel do missionário se institui como uma autoridade cujas competências se assentam na

⁷⁸ MCINTOSH, Op. Cit., p. 260.

⁷⁹ ZORRILLA, Op. Cit., p. 145.

⁸⁰ Ibidem, p. 144.

premissa de que era necessário muito além do conhecimento teológico das Divinas Escrituras. Além deste, inerente à condição missionária, era necessário que os prelados se mantivessem alheios às tentações e ambições proporcionadas pelas possibilidades de aquisição de posses e bens materiais providos pela condição da Conquista. Os missionários, em sua incumbência catequética e universalista, deveriam espelhar os predicados cristãos preconizados pelo cristianismo na Bíblia. Deveriam reunir determinadas características que contemplassem um pretenso virtuosismo com relação à capacidade de enunciar o evangelho aos nativos, na medida em que a ausência de tais predicados faria com que se tornassem mais suscetíveis aos perigos e desvios terrenos, como afirma José de Acosta ao afirmar que:

(...) it has never been more necessary nor have we ever needed to demand more excellency from those that take upon themselves the task of preaching the Word of God and winning the souls of the unfaithful and even more so if we are talking about Indians, among whom the means of help are so few, and the hindrances so many. And the bigger the business the bigger the risks of losing oneself whilst searching for others, or even worse to lose both them or ourselves.⁸¹

Assim como acontecia em relação aos *encomenderos*, Acosta acrescenta ainda que a empresa missionária também era passível de se conspurcar com prelados mal-intencionados e desalinhados com os objetivos concernentes à catequese e à salvação das almas nativas. Tornava-se recorrente a presença de missionários pouco engajados e comprometidos, já que *“For there are evil and fraudulent workers who serve their own ends rather than God. They call themselves ‘pastors’ but really they are disguised wolves that have destroyed the vineyard of the Lord of Hosts, by trafficking with the word of God”*.⁸²

A idoneidade e probidade dos prelados em missão apostólica eram valores inegociáveis segundo Acosta, como afirma Lúcio Álvaro Marques ao ressaltar que *“(...) o ministério pensado por Acosta alicerça-se, principalmente, na retidão de caráter do ministro, na busca da verdadeira sabedoria e no reto conhecimento”*.⁸³ O exercício da missão deveria ser concebido por aqueles que vivessem em retidão com os princípios cristãos e que verdadeiramente o levassem a cabo, preconizando uma exemplaridade prática em detrimento de missionários que apenas proferissem o Evangelho sem vivê-lo empiricamente, como indica o jesuíta ao afirmar que *“For the Kingdom of God is not about words, but about virtue. Having a pure life will move and do more for other people than all your elegant words”*.⁸⁴ O

⁸¹ MCINTOSH, Op. Cit., p. 296.

⁸² Ibidem, p. 298.

⁸³ MARQUES, Lúcio Álvaro. José de Acosta e a fundamentação da Lei Natural. **Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**. Porto, v. 32, p. 79 - 94, jan. 2016, p. 87.

⁸⁴ MCINTOSH, Op. Cit., p. 340.

exemplo como espelho para a conduta indígena fica explícita na *De procuranda* quando o autor afirma que os ameríndios replicaram os hábitos europeus, ao afirmar que “*But, they learn what they see. if they see an upright and robust Faith, then they believe in the same way, but if they see bad customs, they would also adopt them*”.⁸⁵ Tendo em vista os fatores supracitados, concordamos com Marques quando o mesmo salienta que, para Acosta “(...) o ministro só se torna verdadeiramente digno à medida que sua vida, iluminada pelo Senhor, ilumina os demais no caminho de santidade”.⁸⁶ É desta maneira que o jesuíta condena os vícios e os perigos com os quais o missionário se deparava no Vice-Reino do Peru, atestando que a vida em dignidade não se restringe como exemplo apenas aos nativos, mas entre os próprios ministros, na medida em que a vida em conjunto possibilitaria que vivessem em santidade na manutenção de seus hábitos cristãos, formando uma rede de apoio: “(...) *for a colleague incites us through his example, encourages us through his words, instructs us with his counsel, help us along through his prayers (...)*”.⁸⁷

Para muito além das obstruções percebidas no contato entre nativos e europeus, dadas as diferenças culturais, a percepção de Acosta acerca das condições missionárias e dos predicados requeridos para a função sacerdotal o leva a postular uma perspectiva que indica o fracasso e a dificuldade da evangelização como um sintoma da inépcia dos próprios padres. A inaptidão seria fruto de uma pregação insuficiente do evangelho que era levada à cabo no momento de sua chegada ao Vice-Reino do Peru, questionando o ineficaz método de abordagem aos nativos. Além de uma reputação ilibada, a virtuosidade de um ministro também pressupunha o conhecimento profundo dos costumes e culturas nativas em sua integralidade, a fim de traçar um panorama específico que abarcasse, assim, as demandas daqueles ameríndios e os afastasse paulatinamente das interferências diabólicas. Além das instruções teológicas e das normativas conciliares, era necessário que fincasse raízes em seus espaços de atuação apostólica, no anseio de traçar um verdadeiro diagnóstico das problemáticas de cada localidade e, dessa maneira, traçar metodologias de evangelização. É nesse sentido que o jesuíta exclama a inconstância do ofício nos vilarejos, retratando com pesar a sazonalidade e intermitência do trabalho missionário:

(...) the measure that is normally required is that the priest know the way that the catechism must be kept, the order that has to be followed in the sacraments, how much should be permitted in the way of absolution, what are private sins, what are the privileges afforded to novices by the Pontiffs and others affairs that are to be

⁸⁵ Ibidem, p. 311.

⁸⁶ MARQUES, Op. Cit., p. 88.

⁸⁷ MCINTOSH, Op. Cit., p. 88.

found in the in the publications of the Concilio Provincial Limense. The rites of the Indians, their traditional customs, the superstitions and how to deal with them can only be learned through long experience. And as the effectiveness of the sacerdotal ministry among the Indians hangs on this, it causes me much pain that it is a rare fact to find a pároco who stays longer than three years in a parish that was assigned to him. Either they get tired of their parishioners, or ambition or other interests take them hither and thither looking for other congregations, always on the move, and never content. As a result they have little to show for it in the way of fruit.⁸⁸

Difundir o Evangelho pressupunha não apenas ter conhecimento dos meandros diabólicos e dos mecanismos rituais dos nativos, mas sobretudo que os missionários conseguissem efetivamente estabelecer uma relação social de entendimento com seus tutelados. A necessidade da mediação de um bom canal de linguagem e comunicação entre nativos e europeus é muito latente no contexto do Vice-Reino do Peru, sobretudo na obra de José de Acosta, sendo para o jesuíta uma habilidade primordial na formação de um ministro ideal - cujos pressupostos estão presentes, inclusive, nas literaturas normativas produzidas pelos jesuítas a serem estudadas no próximo tópico. A dificuldade de compreensão do outro influía necessariamente na dificuldade de transpassar a mensagem da fé cristã, tendo em vista que não apenas a ausência de escrita era um fator que tornava o processo mais complicado, mas a própria diferença de idioma também se desenhava como um grande empecilho que demandava uma atenção compatível dos jesuítas. No segundo capítulo do primeiro livro da obra de José de Acosta, o jesuíta ressalta o sofrimento dos padres envolvidos na evangelização, cujos serviços seriam totalmente descartáveis caso não tivessem um profundo conhecimento do idioma nativo, na medida em que, na impossibilidade de serem entendidos, seria como se a Palavra sagrada fosse divulgada e proferida em vão, já que, para ele, seria o equivalente a se dirigir a um surdo:

On this point, they say, those who take upon themselves the charge of instructing the Barbarians suffer such difficulties that they might as well be smiting stones or smashing marble as declaring the high and difficult mysteries of the Gospel without the mastery of the language and be speaking, as it were, to deaf.⁸⁹

A premissa do conhecimento do idioma nativo como um meio de estabelecer uma proficua comunicação se reforçava, segundo Acosta, pela capacidade ameríndia de transpor a barreira imposta pela limitação de seus costumes atrasados e incivilizados. É sob esta égide que o prelado isenta os indígenas de culpa, já que, com relação à capacidade e a inteligência dos indígenas, *“both these capacities belong to the inscrutable councils of God, which as we*

⁸⁸ Ibidem, p. 332.

⁸⁹ Ibidem, p. 57.

cannot penetrate them, so we should neither condemn or blame the Indians”.⁹⁰ Ainda que tais barreiras se fizessem presentes, a predisposição dos autóctones - aliada ao esforço missionário - poderia render bons frutos no que diz respeito ao avanço da evangelização, como afirma Acosta ao ressaltar que:

And when it comes to the Indians, those who work among them well know that they are not that short of capabilities, when they want to make use of them, for they can give us examples of their amazing capacity and understanding.⁹¹

Estes fatores supracitados ajudam a compreender as influências tomistas do jesuíta e a desnudar algumas nuances acerca da maneira como enxerga a possível aceção da fé cristã por parte dos nativos:

El principio fundamental del tomismo de Acosta consiste en la unidad del género humano. En segundo lugar, la capacidad de los seres humanos para superar las limitaciones del entorno físico y seguir la doctrina del evangelio. En tercer lugar, la importancia otorgada a la razón y a la experiencia como un método objetivo para el conocimiento de los hechos históricos.⁹²

Essa percepção do jesuíta sobre a capacidade dos indígenas permite aclarar a epistemologia construída por ele em relação às idolatrias, por exemplo, já que a experiência provida pela doutrina cristã poderia ser construída e absorvida pela razão demonstrada e exercitada pelos jesuítas. Assim como na percepção tomista e de Las Casas, José de Acosta estipula a natural inclinação do nativo para buscar o conhecimento da Palavra, na medida em que:

Esta postura conducía claramente a un proto-relativismo cultural y hacía posible la superación del “estado” presente de los indígenas, lo cual implicaba que los mismos se comportaban del modo en el que lo hacían debido a la sensualidad del clima, por no conocer los evangelios, por la falta de instrucción y cultura, etc.⁹³

A superação das dificuldades quanto à conversão dos nativos se funda justamente na percepção demonstrada por Acosta de que, ainda que o trabalho fosse árduo e espinhoso, seria possível exercitar a natural e inata capacidade dos indígenas à ascese. Seria necessário, dessa maneira, suplantar as condições degradantes na qual viviam, sobretudo no que tange a seus

⁹⁰ Ibidem, p. 56.

⁹¹ Ibidem, p. 82.

⁹² COELLO DE LA ROSA, Alexandre. Más allá del incario: Imperialismo y historia en José de Acosta, SJ (1540 - 1600). *Colonial Latin American Review*, Londres, v. 14, n. 1, p. 55 - 81, jun. 2005, p. 71.

⁹³ SOLODKOW, Op. Cit.

costumes. A figura diabólica, ainda que influenciasse e proporcionasse uma gama de inversões - das quais demonstramos no capítulo anterior -, não se demonstrava como o único inimigo frente à realização do trabalho da Companhia de Jesus. Isso permite, como demonstra Saladkow, uma determinada separação realizada pelo prelado quanto às referências entre os meandros diabólicos e as condições provenientes de seus hábitos e costumes, já que o *"estado' presente de los indígenas, lo cual implicaba que los mismos se comportaban del modo en el que lo hacían debido a la sensualidad del clima, por no conocer los evangelios, por la falta de instrucción y cultura"*.⁹⁴ Essa fratura percebida nos comportamentos dos indígenas e as consequentes subversões e idolatrias apresentadas pelos mesmos se explicariam para Acosta, como afirma Cervantes:

en la premisa de que todas las mentes humanas eran en esencia iguales, de que todos los hombres eran innatamente susceptibles a la formación moral, y de que cualquier análisis de las diferencias culturales había de basarse en una explicación histórica.⁹⁵

Não apenas a diferença entre os idiomas nativos e o falado pelos espanhóis era notada como um grande empecilho à difusão da evangelização, mas sobretudo a variedade linguística percebida na região. Como afirma Pagden, os missionários relatam que inúmeros idiomas diferentes eram utilizados pelos nativos como meio de comunicação.⁹⁶ Acosta demonstra sua surpresa com a profusão de diferentes idiomas nativos em sua *De procuranda indorum salute*, também em seu segundo capítulo do primeiro livro. Até sua chegada à América, a percepção comportada pelo imaginário do jesuíta era de que a variedade de idiomas falados no mundo, até então, era de setenta e dois. Essa ideia acaba por ser suplantada com o conhecimento de que, apenas no Vice-Reino do Peru, o número de línguas faladas pelos autóctones era de, segundo ele, setecentas:

It is said that formerly that the confusion of language of the human race was limited to seventy-two tongues. But these Barbarians here have at least seven hundred! In fact there is no valley that has a reasonable population that does not have its own language.⁹⁷

⁹⁴ Ibidem.

⁹⁵ CERVANTES, Fernando. **El diablo en el Nuevo Mundo**: el impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica. Barcelona: Herder, 1996, p. 53.

⁹⁶ "Las lenguas indias no sólo eran evidentemente muy complejas y en muchos aspectos completamente distintas de las que se hablaban en Europa, también eran muy numerosas. (...) Un lugar donde tribus separadas por sólo unos kilómetros hablaban lenguas distintas y mutuamente ininteligibles". PAGDEN, Op. Cit., p. 241.

⁹⁷ MCINTOSH, Op. Cit., p. 57.

Não apenas a variedade linguística impressionava Acosta, mas sobretudo como esta pluralidade se desvelava em um pequeno recorte territorial, como ressalta Francismar Alex Lopes de Carvalho, ao afirmar que o jesuíta “*ênfatizou como era surpreendente que alguns grupos, separados por apenas alguns quilômetros, falavam línguas não apenas distintas, como mutuamente ininteligíveis*”.⁹⁸ É sob esta esteira que o prelado comenta o exemplo acerca do idioma instituído pelo rei Guinacapa do Império Inca, na medida em que inúmeros idiomas diversos eram falados dentro do mesmo território que estava sobre o comando do mesmo, excluindo uma possibilidade de coesão linguística entre os próprios indígenas:

For even though throughout all the great empire of the Ingas which extend from Quito on the equator of the immense province of Chile for about 40 degrees south, a lingua-franca is used that is used that was introduced by the king Guinacapa nevertheless there are innumerable Indians outside this empire, and even those within it that are not all that accustomed to use it as the common language.⁹⁹

A grande variedade de idiomas percebida também era, por vezes, atribuída às artimanhas do demônio. A estrutura proto-relativista de José de Acosta pressupõe que, na inversão da ordem natural encontrada no Novo Mundo, a profusão de diferentes idiomas encontrados também é fruto da influência diabólica, cuja ação tende a ser o resultado de sua tentativa de confundir a comunicação e o sucesso da evangelização.¹⁰⁰ Eram partidários, portanto, da mesma percepção de Eusébio de Cesareia que, como afirma Pagden, “*hablaba a los hombres «en una serie de ruidos y sonidos bárbaros e ininteligibles» y se sabía que los egipcios habían invocado a sus terribles dioses en lenguas similares*”.¹⁰¹

Acosta compreendia a dificuldade na comunicação de nativos e missionários, não apenas com relação ao aprendizado do espanhol pelos primeiros, mas também do aprendizado dos idiomas nativos por estes segundos. Tratava-se, portanto, de um percalço mútuo, como afirma o jesuíta ao dizer que os próprios europeus apresentavam dificuldade de se distanciar de sua língua materna a fim de se aprofundar nos idiomas autóctones:

For one or two Spaniards in a foreign land cannot forget their own language and learn another, being such excellent geniuses and seeing themselves to be people who need to be understood, what sort of idiot thinks that innumerable people will forget

⁹⁸ CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. “Una verdadera selva de idiomas”: jesuítas política, linguística e tradução cultural nas missões da Amazônia espanhola (séc. XVII e XVIII). *História Unisinos*. São Leopoldo, v. 21, n. 3, p. 392 - 410, set./dez. 2017, p. 395.

⁹⁹ MCINTOSH, Op. Cit., p. 58.

¹⁰⁰ “A empresa jesuítica, ao se colocar como um de seus objetivos o de vencer as dificuldades idiomáticas, inseria-se em um combate mais amplo contra o demônio, causador da confusão e do desentendimento entre os homens”. CARVALHO, Op. Cit., p. 395.

¹⁰¹ PAGDEN, Op. Cit., p. 244.

their own language in their own land and will use only a foreign language that they only hear from time to time and especially when that language disgusts them anyway?¹⁰²

A percepção da comunicação como um grande empecilho fez de José de Acosta um dos grandes e principais entusiastas da ideia de que o aprendizado das línguas nativas seria um grande aliado da evangelização. O ensejo do jesuíta reitera uma concepção que já era, então, recorrentemente considerada pelo alto escalão da Companhia de Jesus, como do quinto superior geral da ordem Claudio Acquaviva que, diante de suas atribuições como maior autoridade da mesma, insiste e recomenda veementemente que: “*Por lo mismo conviene que todos los que van de Europa aprendan las lenguas, si son sacerdotes luego como llegan, y los scholares al fin de sus studios antes de ordenarse*”.¹⁰³ Essa premissa fica ainda mais latente na lida de seu capítulo seguinte, no qual já deixa subentendido seu conselho aos pregadores, intitulado “*It is good for preachers who come new to the indies to learn the native language diligently*”. Nele, o prelado deixa clara a sua posição quanto à importância da imersão nos idiomas nativos, exaltando o empreendimento como uma atividade heroica e trabalhosa, cujos percalços poderiam ser suplantados somente pelo afincamento à atividade missionária e o amor à Cristo empregado na mesma. Esta é, portanto, a única saída enxergada por Acosta para estabelecer um bom canal de comunicação, como já o salienta logo no início do capítulo supracitado:

The only answer to all this problem of language is that the ministers of the Gospel work studiously and patiently in order to make full use of it. It is difficult and laborious, but is not impossible. We see people born and brought up in Spain, some of them in the Compañía, theologians, who were not entirely unknown, who having come to these lands in obedience, moved by love which stirs us to heroic effort, set themselves to diligently learn the native language so that they now preach in the language of the Ingas equally as well as they would in their own language of Castille.¹⁰⁴

Dentre todas as dificuldades encontradas nesse processo, sobretudo especificamente quanto à problemática linguística, o prelado destaca que nenhuma delas seria maior que aquelas relativas à predisposição e à inclinação dos próprios efetivos da ordem em se debruçar com o devido afincamento no que diz respeito ao conhecimento da cultura nativa. É necessário que os missionários se dispensem da vaidade com relação a um eventual menosprezo ao idioma do

¹⁰² MCINTOSH, Op. Cit., p. 322.

¹⁰³ EGAÑA, Antonio de. **Monumenta peruana III (1581-1585)**. Roma: Monumenta historica soc. iesu, 1961, pp. 383 - 384.

¹⁰⁴ MCINTOSH, Op. Cit., p. 325.

povo autóctone, deixando de lado a tentação de impô-lo como inferior e indigno de conceber a atenção necessária e, assim, aprendê-lo adequadamente:

There is no difficulty quite as big as the aversion of the will. For ordinary people carry on without any love for the language of the people here, nor are they interest in maintaining it, in fact they despise it, and they feel it to be beneath their dignity to speak to the Indians in their own language.¹⁰⁵

Os prelados engajados no empreendimento missionário - e, sobretudo - no aprendizado dos idiomas nativos, deveriam , invariavelmente, suplantar as características bárbaras inerentes à condição dos nativos, sendo estas, especificamente, relativas à rudeza que a fonética de seus idiomas imprimiam aos europeus. Segundo o jesuíta, a língua gutural e desagradável aos ouvidos europeus contrastava com a suavidade do idioma materno, o que tornava o ofício penoso e requerente de bastante coragem por parte dos missionários:

The difficult of the pronunciation of the native language with the insertion and placing of so many syllables in a word which makes it go and on, will obviously offend the ear of those accustomed to the smoothness of our mother tongue, and what is more difficult is understanding the Indians when they appear to be gargling in their throats rather than talking.¹⁰⁶

Os inúmeros percalços no caminho para a salvação não deveriam esmorecer os missionários. Ao tratar dos eventuais insucessos sofridos ao longo do processo, Acosta não apenas demonstra a perseverança necessária no ofício, mas sobretudo ressalta em suas explicações a possibilidade latente da partida em missão de padres despreparados e desprovidos de notórias habilidades no campo linguístico, já que “*Tous les missionnaires, loin s'en faut, n'ont pas cette connaissance intime des langues et des cultures indigènes*”.¹⁰⁷ O prelado, então, propõe soluções que acredita serem cabíveis neste tipo de situação:

But if someone, through urgent business or lesser ability, cannot achieve that goal, he ought no to think about abandoning God's work and pass his life away in silence, for he still can help a great deal even if his faculties are limited. If he is wise and has proved himself to be virtuous, let him take a colleague who knows the language well, and instruct him what he ought to say and how to say it and use him.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Ibidem, p. 328.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 327.

¹⁰⁷ CASTELNAU-L'ESTOILE., Charlotte de. et al. (org.) **Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVIe-XVIIIe siècle**. Madri.: Casa de Velázquez, 2011, p. 17.

¹⁰⁸ MCINTOSH, Op. Cit., p. 329.

A lascividade dos costumes autóctones e, por conseguinte, a lacuna de conhecimento causada pela ausência da civilidade diante de sua condição inerente de “bárbaro” - como anteriormente demonstrado por nós ao retirar o proto-relativismo de José de Acosta ao postular as diferenças entre chineses/japoneses e os nativos americanos -, tendiam a fazer com que o jesuíta reconhecesse que o melhor método versado sobre o âmbito linguístico da missão fosse o menos complexo possível. Delineia que os métodos mais bem sucedidos já empregados pelos pregadores no contexto das missões levassem em conta a limitada capacidade de comunicação imposta pela condição presente dos autóctones. Fazendo uso do conhecimento construído anteriormente por outros padres da ordem no âmbito das missões, exemplifica a experiência de Francisco Xavier, cujas explicações da doutrina deveriam ser postuladas da maneira mais simples possível pelo agente missionário, rechaçando complexas articulações no que tange à comunicação estabelecida. A condição limitada dos autóctones em virtude de seu entorno se torna subsequente a uma também limitada prática missionária, sendo esta, por sua vez, circunscrita a uma pregação simples, repetitiva - ainda que se tornasse exaustiva - e de fácil absorção. Nesta esteira, o jesuíta adota um tom pragmático da prática linguística, admitindo seu uso em público, a fim de alcançar um bom número de ouvintes e, sobretudo, pautar a pregação por simples e curtos sermões, a fim de facilitar sua reprodução pelos nativos:

Nor should be frightened of boring them by repetition, for these poor people do not require great and flowery explanations, rather they see more reason in a few simple things well suited to themselves, even if repeated over and over again. It was said of that great and glorious preacher, Francisco [de Assis] that he taught his most simple friars in this way and our Master Francisco [Xavier] among the Malabars made the most of this method in the conversion of the Gentiles there. And while I was on a mission the thought came to me that it would be of great help to the Indians and extremely easy for us to move around repeating the same sort of doctrine in every place, teaching the milk of the Gospel as to young children. These preachers could also read it in public, declaiming with a certain sort of intonation sermons about Christian religion that had been written by serious and eloquent people, instructing the Indians and exciting their attention.¹⁰⁹

Ainda que conserve suas dificuldades e ponderações, uma evangelização útil e profícua, segundo Acosta, deveria transpor as barreiras da comunicação. Essa não era, contudo, uma perspectiva necessariamente nova no que diz respeito à evangelização, sendo uma prática já colocada em ação antes mesmo da redação de *De procuranda indorum salute* ou da *Historia natural y moral de las Indias*. O jesuíta reforça uma prática já vista com bons olhos e colocada em vigor por membros de outras ordens missionárias, como o dominicano

¹⁰⁹ Ibidem.

Domingo de Santo Tomás, cujo *Lexicón, Vocabulario de la lengua general del Perú* (1560) já assumia uma grande importância para os missionários posteriores no Vice-Reino do Peru, ao demonstrarmos a tradução do frei dominicano ao termo “huaca” e sua subsequente referência à concepção da idolatria.

Tomando também a experiência de Santo Tomás como missionário e, sobretudo, sua condição de homem douto e arguto na resolução da questão linguística dos nativos, José de Acosta evoca mais uma vez suas argumentações acerca da necessidade e da importância da mediação linguística. O jesuíta defende tal metodologia não apenas no âmbito pragmático da comunicação, mas sobretudo elabora uma argumentação calcada na premissa do Providencialismo.

Da mesma maneira que, ao momento de sua chegada, Acosta descreve os aspectos naturais do continente americano - na parte relativa à sua História natural - e a condição de “barbárie” dos nativos sob premissa de que o “Novo mundo” estava, necessariamente, delegado aos nativos por vontade inerente de Deus, o mesmo acontece com relação ao aprendizado e ao conhecimento dos idiomas nativos.

Considerando o esforço necessário a se fazer diante de um idioma completamente desconhecido e novo ao prelado, o jesuíta argumenta, a nível de comparação, que as línguas nativas se encontram em um grau de dificuldade menor que aquele oferecido pelo grego e pelo latim. Sobre as línguas nativas, argumenta que:

(...) they are much more simple and have very few grammatical inflexions which can be reduced to a few precepts. Once you have the idea of the infixes and the suffixes, which is the main difference from Greek and Latin or Spanish, and here is where, the Hebrew affixes help us, everything else is a question of sewing it up and beginning to sing!¹¹⁰

O estabelecimento da mediação por meio da comunicação seria facilitado, segundo Acosta, pois o encontro das línguas nativas e do idioma dos europeus seria estabelecido sob a premissa de uma pretensa complementaridade existente entre elas. Nesta esteira, diversas palavras em espanhol seriam úteis para expressar conceitos até então inexistentes para os nativos, bem como a condição contrária também se aplica no cerne deste contato:

On the other hand, when it comes to spiritual matters and philosophical issues they have a great lack of suitable words, for being Barbarians they lack knowledge of these concepts. But usage has introduced into the native language Spanish loan-words where necessary. Well, for example, things like horses, oxen, wheat, oil and other things that they did not know about, they received from the Spaniards not

¹¹⁰ Ibidem, Op. Cit., p. 326.

only the things themselves, but also their nomenclature, in the same that we have taken from them names of others animals and fruit unknown in Europe (...)¹¹¹

A necessidade da prática de uma comunicação fluida e sem ruídos iria além de transmitir a Palavra. Compreender as línguas nativas permitiria um bom emprego dos sacramentos aos novos convertidos, pois assim os pecados proferidos no confissão pelos autóctones poderiam ser plenamente entendidos pelos padres: *“But all that only demonstrate the need for skill in the Indian language, for we cannot know about about the crimes of the penitente, nor what sort of remedies to use, if we do not have the use of the language”*.¹¹² Esse tipo de contenda abordada por José de Acosta desvela um grande impasse centrado no próprio desenrolar da prática, na medida em que, na impossibilidade de entender a língua nativa, a confissão somente seria realizada com a presença de uma terceira pessoa, um intérprete. Ainda que reconheça a plausibilidade dessa situação sob condições extraordinárias, sobretudo em virtude de uma comunicação defasada ou mal mediada, ressalta o possível constrangimento do pecador relator diante da evocação de sua falha perante um indivíduo alheio ao sacramento. O embasamento teológico da confissão sob a observação de um intérprete não impede o jesuíta de prezar por uma abordagem tradicional:

And although it is legitimately established among theologians that we can hear confession through interpretes, yet it is more usual to observe that no divine or ecclesiastical law obliges people to enter into that sort of confession, for as God's law is sweet and equal for all, it does not therefore oblige the sinner to participate in such a bothersome experience. Shame and wondering that others will think, is always present when a third person or a witness is around.¹¹³

Os ruídos de comunicação seriam uma problemática prontamente suplantada com o conhecimento de uma língua em comum. Promoveria ao missionário o recebimento de uma mensagem fidedigna sobre os mais variados assuntos que cercam o labor evangelizador, sobretudo em caso de má fé por parte daqueles que agiriam como intérprete, deturpando não apenas as confissões, mas tudo aquilo que pudesse ser passível de questionamento ao objeto da catequese, como afirmam Durand e Durand-Forest.¹¹⁴

¹¹¹ Ibidem.

¹¹² Ibidem, p. 487.

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ “(...) approfondie des langues indigènes était indispensable, tant pour échapper aux incommodités et dangers d'un truchement plus ou moins fidèle, que pour «disputer» ou transmettre avec précision et rigueur le message évangélique et sa traduction dogmatique, voire pour mieux entendre les «fables païennes», ou les errements des Infidèles”. DURAND, E. J.; DURANT-FOREST, J. de. Humanisme et renaissance en Nouvelle-Espagne dans la perspective des missionnaires du XVIe siècle. *Histoire, économie et société*, Paris, v. 12, n. 3, p. 381 - 402, 1993, p. 387.

As condições de um ideal ministro da fé sagrada contemplam, então, o zelo e o ardor missionário, características que se confundem com a insistência em não esmorecer diante dos percalços do labor missionário. É sob esta condição que Acosta reitera que, ao longo de sua experiência, teve conhecimento dos diversos problemas relativos à moralidade dos próprios prelados, relatando não apenas a falta de escrúpulos de alguns missionários interessados apenas em suas aspirações e objetivos, mas a lascividade com que tratavam sua estadia no Novo mundo, assim como o mesmo acontecia com os *encomenderos*.

Aqueles missionários endereçados ao Novo Mundo deveriam convergir para uma realização plena da missionação, munidos de uma inata vocação para o ofício. É sob esta premissa que Acosta tece duras críticas especificamente aos padres enviados para as missões, na medida em que a vaidade dos mesmos seria totalmente incongruente e contraproducente para o empreendimento missionário. Além disso, o jesuíta ainda salienta preferir eleger um menor número de clérigos empenhados e virtuosos em detrimento de um grande número de ministros inócuos e despossuídos de bons predicados:

Finally, it is important that all these religious people who, through the abundant faith and liberality of our kings, have come in such numbers to these lands, do not come without due thought nor out of evil desire, but be brought here motivated by celestial vocation. Just how important this is we cannot express fully in words, for there is nothing that damages this more than this huge crowd of mercenaries who have come to look out for their own ends. And what are these people, who are like animals and have little evidence of His spirit, going to do here for God? It would be better to have just a virtuous few in numbers who would promote the work of God. Now, as long as the auxiliaries from the religious orders that are sent to these regions do not come with a divine calling, they will neither preach, nor will they be heard, in a fruitful manner, if we are to believe the Apostle. But any who come and are above all things humble sorts, lovers of souls, with the aim to imitate Christ and carry His cross and mortification in their body, this sort will most certainly gain celestial treasure and joys above and beyond all that they might imagine.¹¹⁵

A grande lacuna quanto à moralidade dos sacerdotes chegados ao Vice-Reino do Peru é também ressaltada por Xavier Albó, na medida em que o autor historiciza a presença dos mais diversos missionários ao local desde o início da colonização e demonstra os graves problemas enfrentados na missionação peruana em suas primeiras décadas, sobretudo no momento da chegada da Companhia de Jesus. Segundo o autor, o êxito missionário no século XVI era maior no México, dados os esforços despendidos pela Coroa espanhola e seu grande investimento financeiro e uma maior organização política.¹¹⁶

¹¹⁵ MCINTOSH, Op. Cit., p. 513.

¹¹⁶ “El fuerte apoyo financiero, político y planificador de la Corona había contribuido enormemente al resultado. Sin embargo, el éxito era más superficial que en México. Pueden enumerarse entre otras, las siguientes causas: las guerras civiles entre españoles; el brillo de la plata; y quizás el hecho de haber sido algo posterior el descubrimiento y conquista del Perú, por lo que las órdenes que ya habían enviado personal a México, enviaron

Essas condições de defasagem da presença de clérigos qualificados - bem como do deslocamento de recursos - encontradas no Vice-Reino do Peru se refletem, inclusive, na carta do próprio Vice-Rei Francisco de Toledo em primeiro de março de 1572, na qual relata que em *"La Nueva España, como primogénita, se llevó a los principios la nata, lo cual no se acertó tanto para este Reino"*.¹¹⁷

A alarmante falta de prelados com qualidades condizentes com o ofício, sobretudo no que diz respeito àqueles versados no saber do idioma indígena, é retratada por Albó quando o mesmo traz a equiparação realizada por ele acerca da produção de obras nas línguas indígenas tanto no México quanto no Peru, num dado recorte de cinquenta anos após o começo da colonização em cada um dos dois locais. Percebe-se, então, uma disparidade enorme do primeiro com relação ao segundo.¹¹⁸

A lacuna deixada pela ausência de prelados qualificados se somava a outra dificuldade latente no contexto andino: a magnitude do território do Vice-Reino do Peru, cuja extensão precisava ser suficientemente abarcada e suprida pela Coroa espanhola, como afirma Albó: *"(...) el campo era inmenso y los sacerdotes pocos, en su mayoría inutilizados por el desconocimiento de la lengua"*.¹¹⁹ Acosta também relaciona a extensão territorial como uma grande dificuldade para alçar a evangelização, sobretudo com a já mencionada escassez de prelados competentes. Não apenas a distância a ser percorrida era relatada, mas os inúmeros perigos que envolviam até mesmo a própria integridade dos missionários, na medida em que muitos lugares eram remotos e inacessíveis, pois muitos viviam em cavernas afastadas de grupos maiores da população. Todas essas inferências propalavam a necessidade de homens dispostos a enfrentar todas estas percalços:

Along with the difficulty of the language we have also to add that of the places themselves, which are no less of a problem. Even if we do not take into account the very long voyage full of upsets and dangers, the locations themselves where the Indians live are almost inaccessible, so that too would almost exclude them from the way of salvation. The vast majority live like wild animals, not in towns or cities but in rock shelters or caves, not in groups, but spread out and changing their dwelling place from time to time. Their roads are like hind or buck tracks.¹²⁰

gente de inferior calidad al Perú". ALBÓ, Xavier. Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación. Primera Parte. **América Indígena**. Cidade do México, v. 26, n. 3, p. 251 - 309, 1966, pp. 256 - 257.

¹¹⁷ TOLEDO, Francisco de. Carta a S. M., Cuzco 1 de março de 1572 apud ALBÓ, Op. Cit., p. 257.

¹¹⁸ "Confróntense los datos de Ricard (La Conquista. ... Apéndice, p. 505-10) y Rivet (I, 1-22, y apéndice al fin de t. IV) en sus respectivos inventarios de obras en lenguas indígenas. Ricard recensionia 109 escritas entre 1521 y 1572 (Conquista de México, 1521); Rivet sólo halla 5 más alguna otra de fecha imprecisa, escritas entre 1533 y 1584 (Conquista del Cuzco, 1533)". Ibidem, p. 257.

¹¹⁹ Ibidem.

¹²⁰ MCINTOSH, Op. Cit., p. 58.

Uma das medidas mais adotadas no Vice-Reino do Peru, dado este contexto, era a do batismo em massa, prática largamente reproduzida pelos primeiros missionários. O sacramento era deliberadamente distribuído entre os nativos sem qualquer instrução prévia ao mesmo acerca da doutrina, por muitas vezes praticado e outorgado por desqualificados, cuja função exerciam na ausência de homens devidamente letrados e bem intencionados, como afirma Albó: *“Para asegurar al menos el bautismo, se alquilaban a veces doctrineros o simples aventureros más interesados en el cobro que en la salvación”*¹²¹. Tendo em vista o insucesso do batismo em massa, medidas mais assertivas deveriam ser tomadas pelos missionários no empreendimento da evangelização. É nesta esteira que Acosta elabora, em sua *De Procuranda Indorum Salute*, não apenas um novo método de conversão dos nativos, mas sobretudo de novas deliberações acerca da celebração dos sacramentos, cujas diretrizes serão centrais para a formação das literaturas normativas gestadas pelo III Concílio de Lima, em 1582-1583.

¹²¹ ALBÓ, Op. Cit., p. 257.

CAPÍTULO 2. A CONSTRUÇÃO DE UMA ALTERIDADE DEMONOLÓGICA E IDOLÁTRICA NA LITERATURA JESUÍTA NO VICE-REINO DO PERU

2.1 - Alteridade e construção da concepção de unicidade de mundo na *Historia natural y moral de las indias*

As crônicas acabaram por se desvelar como um modelo de escrita que extrapolou os séculos referentes ao baixo medievo, tornando comum a sua utilização na Idade Moderna em grande profusão, sobretudo nos séculos XVI e XVII. Além de sua extensão com relação a sua dimensão temporal, as mesmas se tornaram um lugar comum no escopo das diversas conquistas, descobrimentos, espoliações e evangelizações ocorridas no então desconhecido continente que, mais tarde, seria chamado de América.

Apesar de um modelo textual comum no referido recorte temporal, a confecção das crônicas era de suma importância no que diz respeito aos interesses daqueles que ordenavam e encomendavam sua escrita. Apenas desembarcar pela extensão da costa americana e adentrar seu território não era suficiente, era necessário descrevê-lo em todos os seus detalhes. Desde elementos meramente descritivos da vegetação, do solo, do clima e das condições de assentamento em um território hostil, até observações sobre costumes, rituais e linguagem eram pontos comuns a serem encontrados nestes tipos de escritos.

A grandiosidade dos relatos e, por conseguinte, sua relevância, podem ser atestados ao analisarmos e atentarmos para aqueles que os tutelavam e reivindicavam. Por muitas vezes eram realizadas por meio de mandatos da Coroa ou de um superior de uma determinada ordem, por exemplo - como o caso das *Cartas Annuas*, referentes aos jesuítas. Esse fator era tão significativo que a redação da mesma e, além disso, seu discurso, deveriam ambos serem postos sob a responsabilidade de um homem letrado de confiança da Coroa ou de Ordem, como funcionários reais ou clérigos, respectivamente. No caso destes primeiros, geralmente se costumava levar aquele que se chamava de *Veedor*.¹²² Apesar disso, nem sempre eram realizadas em condições ideais e, por isso, por vezes acabaram sendo escritas por soldados ou capitães cuja destreza literária não era a mais adequada possível. As investidas ibéricas no âmbito da conquista eram diretamente apoiadas e exigidas pelas instituições monárquicas, se tratando muito além de uma mera atividade realizada como um pretenso costume dos colonizadores mas, além disso, institucionalmente tutelada pela Coroa, cuja autoridade se fazia necessária de provação e justificativa, sobretudo em um território hostil, desconhecido e

¹²² OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. As crônicas espanholas do século XVI e a produção de narrativas históricas acerca da América e seus habitantes. **Em tempo de Histórias**. Brasília: v. 5, n. 5, p. 7 - 28, 2001.

ainda recém-descoberto. Dessa maneira, os documentos reais seguiam estritamente essa premissa, ratificando a necessidade do empreendimento colonial e das descrições que o permeariam, como bem pode ser percebido no seguinte trecho da Cédula Real de 1573 elaborada por Felipe II:

Por medio de las dichas lenguas (...) hablen con los de la tierra, y tengan pláticas y conversación con ellos, procurando entender las costumbres, calidades y manera de vivir de la gente de la tierra y comarcas, informándose de la religión que tienen, ydolos que adoran, con qué sacrificios y manera de culto, si hay entre ellos alguna doctrina o género de letras, cómo se rigen y gobiernan, si tiene reyes, y si éstos son por elección de sangre, y si se gobiernan como república, o por linages; que rentas y tributos dan y pagan, y de que manera y a que personas y que cosas son las que ellos mas precian que son las que hay en la tierra, y cuales traen de otras partes que ellos tengan en estimación; si en la tierra hay metales y de que calidad; si hay especiería, alguna manera de drogas y cosas aromáticas, para lo cual lleven algunos géneros de especias así como pimienta, clavos, canela, gengibre, nuez moscada y otras cosas por muestra para mostrárselo y preguntarles por ellos; y así mismo sepan si hay algún género de piedras, cosas preciosas de las que en Nuestros Reynos se estiman; y se informen de la calidad de los animales domésticos y salvajes, de la calidad de las plantas y árboles cultivados e incultos que hubiere en la tierra, y de los aprovechamientos que de ellas se tiene; y finalmente de todas las cosas contenidas en el título de las discreciones.¹²³

As crônicas coloniais passam por diversas mudanças no que tange sua constituição, formas e temas em questão. Diferenciavam-se, com o tempo, do *ethos* heroico largamente praticado na península ibérica imperial e, por conseguinte, dos próprios modelos que, como salienta Ana Pizarro, eram os responsáveis por delegar legitimidade ao documento. A complexidade das relações sociais gestadas e a forma como são transpassadas para os próprios documentos tornam sua interpretação alvo de diversos modelos de análise e uma interseção de diversas áreas do conhecimento, como a semiologia, história cultural, antropologia, etc. O registro colonial, segundo Pizarro, carrega as particularidades de serem concebidas no seio de uma gama de encontros culturais que forjam múltiplas possibilidades, demonstrando a pluralidade de simbolismos que podem ser apreendidos a partir desta realidade de contato.¹²⁴

O estudo do discurso das crônicas coloniais nos traz a dimensão de como os antagonismos dos atores sociais são sobrepostos em condição de integração ou recusa, sobretudo por se tratar de uma literatura forjada em uma situação de contato/conflito, aquilo que Pizarro costuma chamar de “espaço de alteridade”. Este mesmo espaço marcaria uma posição de transparência de informação e descrição que, ainda que não fosse a pretensão

¹²³ FILIPE II. Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias dadas por Felipe II, el 13 de julio de 1573, en el bosque de Segovia apud TORRE VILLAR, Ernesto de la. **Textos imprescindibles (1917-2009)**. Cidade do México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019, p. 824-825.

¹²⁴ PIZARRO, Ana. Palabra, literatura y cultura en las formaciones discursivas coloniales. In: PIZARRO, Ana (Org.) **América Latina: Palavra, literatura e cultura**. Campinas: UNICAMP, 1993. v. 1.

velada do autor, as marcas identitárias e simbólicas presentes no texto ressaltam suas perspectivas de representação e imaginário sobre um povo desconhecido. Portanto, ainda que estivessem situadas na “órbita do pragmatismo” e alheias às pretensões estéticas, como situado por Pizarro, as crônicas nos brindam com perspectivas de análise muito vastas, indo além da função que concebiam no ato da escrita e sua posterior circulação.

A crônica é um gênero textual que, por muitas vezes, era circulado com as intitulações de “História”. Como elencado por Walter Mignolo, recorrentemente e, sobretudo na América Hispânica, ambos vocábulos eram recorrentemente atribuídos para designar longos textos que relatavam a estadia dos ibéricos no “Novo Mundo”.¹²⁵ Com o tempo, os termos acabaram por convergir. Inicialmente, o termo “História” - como em Heródoto - era usado para refletir apenas os testemunhos obtidos por meio da escuta e das indagações, destituído de uma perspectiva temporal com relação ao passado. Perseguindo o significado e o sentido do termo “crônica” em sua origem, também é possível inferir um uso descolado do concebido na América hispânica ao longo dos séculos XVI e XVII. Nesse sentido, as crônicas eram organizadas de acordo com os eventos e suas respectivas datas, de maneira sequencial e, além disso, retratando não apenas o presente mas, sobretudo, também o passado. Com o passar do tempo, tanto o gênero textual das “crônicas” quanto das “histórias” passaram a apresentar ambas características, assumindo uma condição tanto de descrição temporal dos acontecimentos de maneira sequencial do primeiro tipo quanto de um discurso mais elaborado e rebuscado próprio do segundo e, dessa forma, passaram a desembocar em um único gênero intitulado “história”.

Estas breves colocações são de suma importância para entender a estrutura argumentativa e as proposições da “*Historia natural y moral de las Indias*”, cuja análise será realizada neste capítulo. A tradição literária do século XVI e XVII, sobretudo no escopo das Conquistas, era permeada por obras que possuíam uma constituição narrativa em dupla chave, sendo compostas, por exemplo, de uma “História natural” e uma “História moral”, além dos traços que fariam parte de uma “*Historia general*”. Com a obra de José de Acosta não é diferente, a obra faz parte desta tradição de descrever um território hostil e fazê-lo por meio de ambos eixos narrativos. Lançada em Sevilha no ano de 1590 em espanhol e posteriormente traduzida em diversos outros idiomas, a supracitada obra se tornou um dos mais importantes compêndios etnográficos e naturalistas do e sobre o século XVI. Apesar da decadência em

¹²⁵ MIGÑOLO, Walter D. Cartas, crônicas y relaciones del descubrimiento y de la conquista. In : MADRIGAL, Iñigo (ed). **Historia de la literatura hispanoamericana** (Época colonial). Madrid: Cátedra, 1982, p. 57-116.

anos subsequentes, foi resgatada e alçada novamente pelos ilustrados bourbônicos a um patamar de relevância, sobretudo após sua republicação no ano de 1792.

Situados em uma dupla chave, as descrições de Acosta se apoiam, em um primeiro momento, sobre as questões relativas à natureza, sobretudo nos quatro primeiros livros da obra. Acosta, logo em seu prólogo, deixa claro de antemão seus objetivos, estranheza e. além disso, a necessidade de compreender o “Novo Mundo” diante de seus olhos:

Del Nuevo Mundo e Indias Occidentales han escrito muchos autores diversos libros y relaciones en que dan noticia de las cosas nuevas y extrañas que en aquellas partes se ha descubierto, y de los hechos y sucesos de los españoles que las han conquistado y poblado. Mas hasta agora no he visto autor que trate de declarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de naturaleza, ni que haga discurso e inquisición en esta parte; ni tampoco he topado libro cuyo argumento sea los hechos y historia de los mismos indios, antiguos y naturales habitantes del nuevo orbe.¹²⁶

Como pode ser constatado no extrato da obra, Acosta é um homem versado em compreender, sobretudo, as causas dos pressupostos naturais que rondam o continente americano. Tomado por esses anseios, o autor estrutura sua argumentação por meio da escolástica e das concepções aristotélicas quadripartites de explicações causais para explicar determinados fenômenos. A obra de Acosta era destinada, como se percebe, não somente a meramente descrever aos destinatários as características deste hostil continente, mas a de argumentar e entender as razões de determinadas diferenças, como salienta Kathrin Herz ao afirmar que *“no sólo quiere informar auténticamente de las ‘novedades’ sino también pretende discutir y explicar fenómenos geográficos, físicos y culturales”*.¹²⁷ Justamente por meio desse fator será possível entender como Acosta impõe justificativas - demonológicas ou não - não apenas para a cultura andina, mas para todos os elementos perceptíveis, inclusive da natureza que o circunda. Dessa forma, é importante compreender como um todo a forma como o clérigo percebe esses aspectos externos.

Dividido por livros, a obra de Acosta tem em seus quatro primeiros a já mencionada “História natural”, cuja descrição dos mesmos, segundo o próprio autor, em seus dois primeiros *“se trata lo que toca al cielo y temperamento y habitación de aquel orbe [...] En los otros dos libros siguientes se trata lo que de elementos y mixtos naturales —que son metales, plantas y animales— parece notable en Indias”*.¹²⁸

¹²⁶ ACOSTA, Op. Cit.

¹²⁷ HERZ, Kathrin. **Un análisis textual de “La Historia natural y moral de las Indias” por José de Acosta**. Norderstedt: Grin, 2007, p. 5.

¹²⁸ Ibidem.

Os livros concernentes às descrições geográficas, físicas e geológicas são extremamente importantes para entendermos a cosmovisão de Acosta em sua estadia no continente americano em seus mais diferentes aspectos. Não se tratava de uma obra cuja pretensão era estabelecer leis universais e pressupostos científicos sobre os diferentes fenômenos, mas sobretudo de inscrever esses mesmos eventos de maneira a compreendê-los racionalmente de acordo com sua visão de mundo. As crônicas versadas sobre a “História natural”, dessa forma, não nos elucidam sobre o entendimento acerca das mais diferentes áreas de conhecimento como compreendemos na contemporaneidade, mas “(...) *En realidad nos habla de otra cosa. Nos habla de la formación intelectual del filósofo naturalista. También nos ayuda a entender cómo se escribía la ciencia en el Siglo de Oro*”.¹²⁹

As descrições físico-geográficas da América, compreendendo seu lugar não apenas como um simples local hostil, mas como uma *Civitas Dei*, como já mencionado, eram concernentes com a complexidade do empreendimento colonial ultramarino e deveriam, por isso, destacar as características que viriam a facilitar ou dificultar o processo de exploração. A colonização suscitava na literatura da época não apenas as certezas que poderiam colaborar, mas as dúvidas que a cercavam e que, por isso, trazia à tona as buscas pelas justificativas e causas dos eventos, desvelando a filosofia natural de Acosta. Dentre todas as descrições realizadas pelo autor na “História natural”, as reflexões sobre os céus, ventos e a própria terra - e por consequência os argumentos acerca de seu formato - se constituíam como elementos de destaque na chamada “Filosofia natural” de José de Acosta, ainda que tenha sido gestada na órbita de um pragmatismo colonial e exploratório.

As obras de origem hispânica acerca do Novo Mundo, de uma forma geral, recorrentemente inspiravam pouca confiança e credibilidade em seus relatos. A percepção da tendência historiográfica da Legenda Negra e a circunscrição de diversas obras hispânicas na mesma podem ajudar a explicar tamanha negligência, sobretudo a partir do século XVI. Os relatos de José de Acosta, ainda que este se tratasse de um autor de origem hispânica, gozavam de um considerável prestígio entre muitos intelectuais iluministas ou até mesmo modernos - como William Robertson, Guillaume Thomas François Raynal e Gian Rinaldo Carli, por exemplo. Em uma corrente tomada por desconfiança e ceticismo acerca dos relatos hispânicos por parte de diversos intelectuais, a literatura de Acosta emergia como um oásis de legitimidade mediante um deserto de mediocridade e barbárie, sobretudo os livros referentes às histórias dos povos asteca e inca. As críticas quanto às analogias clássicas e a ambiguidade

¹²⁹ CROIZAT-VIALLET, Jean. Un ejemplo de reescritura científica en El Siglo de Oro: los terremotos y los volcanes en los tratados de Historia Natural (1597-1721). *Críticón*, Toulouse, v. 79, p. 123 - 142, 2000, p. 124.

quanto à credibilidade dos relatos eram um lugar comum em se tratando das obras hispânicas dos séculos XVI e XVII. Frequentemente se condenavam as equiparações que eram utilizadas como um arsenal de referências dos cronistas a fim de compreender os fenômenos religiosos, naturais, políticos e culturais, sendo estas recorrentemente referentes aos períodos clássicos romano e grego. Escritos etnográficos acerca dos ameríndios eram tidos como, no mínimo, superficiais, quando não distorcidos e embebidos em alegorias que não deveriam ultrapassar uma premissa moral e se sobressair como pretensa realidade. Era necessário para esses críticos que se fizesse um exame adequado dos fatos relatados, levando em conta a impregnação de sua cosmovisão com as analogias clássicas, investigando aquilo que os cronistas teriam realmente observado, desconsiderando os preconceitos inerentes à posição de um escrivão ignorante, cujos escritos, segundo alguns intelectuais iluministas, erroneamente utilizavam categorias de análise que não lhe cabiam na análise etnográfica, como nomenclaturas indevidas, como “Deus” e “Diabo” – como veremos em nossa pesquisa. As percepções de uma análise acurada e afastada dos usos incongruentes de determinadas nomenclaturas de classificação já remontam a momentos muito antes da contemporaneidade, sendo Robertson um dos grandes expoentes que, inspirado em Francis Bacon – como afirma Jorge Cañizares-Esguerra -, chamavam atenção para a inaptidão dos hispânicos para identificar a realidade.¹³⁰

As observações de Robertson ilustram bem a dualidade sofrida por muitas dessas obras. Ainda que preconizasse uma atenção muito mais detalhada às equiparações errôneas, era um intelectual que realçava os aspectos positivos de etnografia dos escritos, sendo necessário, antes de tudo, realizar a operação de separar as alegorias do discurso a fim de obter um retrato mais verossímil, como afirma Cañizares-Esguerra ao afirmar que (...) *Robertson acreditava que a responsabilidade do estudioso consistia em retirar das fábulas suas crédulas amplificações para reconstruir a história dos povos antigos e das migrações*”.¹³¹ A percepção de como as obras de acosta foram recebidas são de extrema importância, pois nos trazem a ciência de que há muito as categorias de análise, representação e vocabulário utilizadas pelos cronistas dos séculos XVI e XVII já eram questionadas como profícuas e colocadas em contestação no que diz respeito à compreensão acerca dos povos ameríndios.

¹³⁰ CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. **Como escrever a história do Novo Mundo**: Histórias, epistemologias e identidades no mundo Atlântico do século XVIII. São Paulo: Edusp, 2011.

¹³¹ *Ibidem*, p. 63.

As partes da *Historia* de Acosta referentes ao estudo dos aspectos naturais não gozavam de tanto prestígio e credibilidade em determinados círculos de clérigos - como, por exemplo, entre protestantes, premissa esta que pode ser constatada ao observar um escasso número de impressões e de traduções que estes realizaram das frações de obras versadas sobre estes elementos. Como ressaltado por Cañizares-Esguerra, no que diz respeito à atenção dada às obras do jesuíta, “(...) they focused in only one aspect of it, namely Acosta’s history of the Aztecs and Incas”¹³² e, por conseguinte, como afirma mais adiante, (...) *focused on Acosta’s demonological histories of ancient Peru and Mexico* -¹³³ como é o tema do presente trabalho. Em alguns segmentos religiosos, portanto, a influência da literatura do jesuíta seguia circunscrita a sua abundante contribuição de cunho etnográfico e antropológico, em detrimento de seus escassos escritos versados em aspectos científicos e naturais. Apesar disso, como afirma Marroquín Arredondo, a Filosofia Natural de Acosta teve seu reconhecimento tardiamente, como no contexto da formulação da Teoria Global do Clima por Humboldt, o que tornou evidente as contribuições do jesuíta no conhecimento científico, sobretudo em aspectos meteorológicos e geográficos.¹³⁴

A enorme influência que toda a obra de Acosta - e, sobretudo, *sua Historia Natural y Moral de las Indias* - concebeu em diversos segmentos de sua época não se deve apenas ao fascínio e à curiosidade que o “maravilhoso” e o desconhecido despertavam nos cristãos, mas sobretudo à grandiosa profusão de sua narrativa, alavancada com uma grande circulação da mesma, bastante debatida. A crônica de Acosta, então, “*dominó las especulaciones sobre los indios americanos y su cultura en la última parte del siglo XVI y la mayor parte del XVII*”.¹³⁵ Além disso, um fator que atesta essa grande veiculação de sua *Historia* pode ser percebido ao ressaltar a outorga da *Imprimatur* à mesma por parte do Conselho das Índias, autorização de circulação concedida apenas a um muito seletivo grupo de textos.¹³⁶

Ainda que os quatro primeiros livros da *Historia Natural* tratem de maneira mais incisiva sobre os aspectos geográficos e climáticos mais gerais da América, faz-se necessário um olhar mais atento a eles, a fim de compreender como Acosta delinea e introduz sua percepção acerca da alteridade gestada no contato com os ameríndios e, por conseguinte,

¹³² Idem. José de Acosta, a Spanish Jesuit-Protestant Author: Print Culture, Contingency, and Deliberate Silence in the Making of the Canon. In: Idem; MARYKS, Robert Alexander; HSIA, R.P. **Encounters between Jesuits and Protestants In Asia and the Americas**. Austin: Brill, 2018. p. 189.

¹³³ Ibidem.

¹³⁴ MARROQUÍN ARREDONDO, Jaime. La historia natural de José de Acosta y la física del globo de Alexander von Humboldt. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, Paris, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.4000/nuevomundo.77934>> Acesso em: Nov. 2021.

¹³⁵ PAGDEN, Op. Cit., p. 201.

¹³⁶ BOUZA, Fernando. **Corre manuscrito**: Una historia cultural del Siglo de Oro. Madrid: Marcial Pons, 2001.

como esta é construída, amadurecida e continuada nos três livros subsequentes - sobretudo em conjunto com a análise da segunda obra do autor a ser analisada neste capítulo: *De Procuranda Indorum Salute*, lançada poucos anos antes. A escolha do aporte documental de José de Acosta se deve justamente pela sua vasta exposição das características nativas e de suas proposições acerca dos rumos que a Companhia de Jesus e o aparato missionário deveriam tomar em direção à conquista das almas - este segundo motivo mais fortemente presente principalmente em *De procuranda*. Além disso, a posição proeminente do clérigo, não apenas na própria Ordem, mas na missionação do Vice-Reinado do Peru como todo - tendo testemunhado *in loco* diversas incursões e as configurações da mesma ao longo do tempo -, propiciam uma síntese inestimável das missões na segunda metade do século XVI.

Tomando seu lugar social de jesuíta e missionário cuja atribuição era levar a palavra de Cristo, a relação e a percepção da alteridade forjada neste contato se torna um elemento inerente à sua condição itinerante e de permanente conflito com os mais diferentes povos no contexto da missionação. Essa conexão era facilitada ao estabelecer uma relação calcada em determinados artifícios que deveriam permear o trabalho missionário, como uma atuação complacente em captar os costumes alheios, versada na produção do saber acerca destes e também na instrução no caminho da fé, preconizando uma abordagem que “(...) *passava pela criação de uma relação didáctica, de ensinamento, de afirmação da superioridade do saber de cada um.*”¹³⁷

O pressuposto universalista da cultura cristã e jesuíta, como era o caso de José de Acosta, também era um fator que necessariamente implicava no contato, na compreensão e formulação de visões e estratégias quanto ao catecismo e inserção dos ameríndios na cosmovisão cristã. Apesar de um processo que se pretendia e se propunha de uma maneira menos agressiva como a preconizada pela maioria das ordens cristãs, era evento de contato permeado por constantes tensões entre ambas partes envolvidas. Tratava-se de uma rede de comunicação repleta de ruídos, na qual apenas as próprias percepções poderiam ser concebidas para explicar o outro e, assim, consequentemente, desvelar a produção da diferença em relação a si mesmo. O destoante e o desviante, dessa forma, era compelido a ser examinado sob a pena deste juízo, não apenas parcial quanto aos interesses da evangelização por parte dos jesuítas, mas sobretudo no que diz respeito a ter sua cultura e costumes enxergados sob a ótica daquele que os descrevia nos relatórios ou nas crônicas.¹³⁸

¹³⁷ PROSPERI, Adriano. O Missionário. In: Villari, Rosario. **O Homem Barroco**. Lisboa: Presença, 1996, p. 150.

¹³⁸ “Quando tratamos da cosmovisão dos primeiros anos da renascença europeia, que são caracterizados pela realização de grandes descobertas científicas que possibilitam aos países da Europa conquistar novas terras ou

O reconhecimento de uma diferença crucial e alarmante, ainda que constatada, não implicava em uma imersão imediata na compreensão do destoante de uma forma eficaz e alheia aos próprios pressupostos, tendo em vista que os interesses na colonização e uma perspectiva de ganho das almas autóctones pressupunha inevitavelmente uma aproximação dos clérigos com relação a estes, sobretudo na esteira da evangelização e da catequese. Forjado pelo encontro, as comparações se tornaram mais evidentes, não apenas pelo do Outro, mas principalmente pelo reconhecimento de si mesmos e de sua identidade como diferente com relação a este mesmo Outro, juntamente a seus pares, canalizado sob a ideia do “nós”:

As identidades étnicas só se mobilizam com referência a uma alteridade, e a etnicidade implica sempre a organização de agrupamentos dicotômicos Nós/Eles. Ela não pode ser concebida senão na fronteira do ‘Nós’, em contato ou confrontação, ou por contraste com ‘Eles’¹³⁹.

Ao analisar o processo de alteridade no Vice-Reino do Peru e suas relações com a Companhia de Jesus, julgamos plausível e pertinente manejar as contribuições metodológicas elencadas por Michel de Certeau acerca do que chamou de “heterologia” - ou “hermenêutica do outro”. Assim como realizado por Laura de Mello e Souza em sua obra “Inferno Atlântico”,¹⁴⁰ pretendo tratar a construção da alteridade demonológica e idolátrica acerca dos costumes dos indígenas como uma heterologia, na medida em que o “outro” - o indígena - era enxergado sob o prisma dos elementos mais reprováveis e negativos possíveis e presentes na cosmovisão cristã - como era o caso da demonologia e da noção de idolatria.

No processo supracitado, Certeau ressalta que o mesmo se dá em uma perspectiva do que chama de “Corte” que, por sua vez, se desvela em uma dupla-chave, postulando as noções de *ici* - o mesmo - e *là-bas* - o outro.¹⁴¹ Dessa forma, os elementos culturais referentes aos nativos - *là bas* - são recorrentemente vistos como fraturas e distorções dos referenciais da cosmovisão e exegese cristãs - *ici*. É nesta premissa do “Corte”, que os elementos culturais autóctones são postos em uma perspectiva negativa. Assim, podemos constatar que “*a imagem do dissemelhante é, ou um desvio com relação ao que se vê “de cá”, ou*

novos mundos humanos acompanhados com novos saberes e sabores. Esses novos horizontes que se abrem são concomitantemente conflitivos para a experiência humana daquela época”. SIDEKUN, Antônio. *Cultura e Alteridade*. In: TREVISAN, Amarildo. L. e TOMAZETTI, Elizete. M. (orgs.) *Cultura e Alteridade: Confluências*. Ijuí, Ed. UNIJUÍ, 2006. p. 53.

¹³⁹ POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**: Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. UNESP, 1998, p.152-153.

¹⁴⁰ SOUZA, Op. Cit.

¹⁴¹ CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

*principalmente a combinação de formas Ocidentais que teriam sido cortadas e cujos fragmentos estariam associados de maneira insólita”.*¹⁴²

A manobra da alteridade com relação aos elementos indígenas e o sintomático não reconhecimento dos mesmos em sua própria cosmovisão faz com que os signos cristãos sejam prontamente condicionados nesse contato, fazendo emergir uma projeção destes sobre aqueles - ou seja, de si mesmo sobre o “outro”. É este movimento analítico, então, que o autor francês chama de o trabalho de “retornar”:

Por esta razão, o “de-lá” não coincide com a alteridade. Uma parte do mundo que aparecia inteiramente outro é reduzida ao mesmo pelo efeito da decalagem que desloca a estranheza para dela fazer uma exterioridade atrás da qual é possível reconhecer uma interioridade, a única definição do homem.¹⁴³

Ao emprendermos uma análise acerca da alteridade, sobretudo no que diz respeito à forma como se deu o encontro com os nativos no continente americano, faz-se extremamente necessário realçar a necessidade de se manter o mais longe possível das inócuas e pouco eficazes dicotomias que por muito permaneceram como um lugar comum neste tipo de pesquisa. Binômios como “resistência/opressão” ficam pelo caminho quando nos debruçamos sobre as diferentes aparções de arestas e concessões realizadas pelos ibéricos ao lidar com a catequese e a conversão - as quais serão analisadas de maneira mais incisiva no terceiro capítulo, ao abordarmos as medidas da Companhia de Jesus após o III Concílio de Lima. Feitas essas breves ponderações, o não entendimento e o posterior juízo feito provocaram, em uma determinada medida e em diferentes níveis ao longo do tempo, uma negação da cultura indígena e de seus aspectos religiosos por si mesmos. Esses pressupostos resultaram em uma inevitável inferiorização dos elementos autóctones, os quais eram tomados recorrentemente pelos jesuítas como produtos de uma infame distorção da cultura cristã e longe de um modelo ideal, já que esta era tomada como o parâmetro de interpretação e, justamente por isso, eram colocados na órbita da necessidade da conversão.

Alguns vocábulos presentes em ambas as obras de José de Acosta são bastante perceptíveis e chamam a atenção como importantes marcadores dessas diferenciações que são produzidas na esteira deste encontro entre indígenas e cristãos. Uma lida atenta destas nos propiciam uma ideia de como estes representavam aqueles e quais categorias lhe eram direcionadas ao se referirem aos nativos, o que pode ser percebido já nos títulos dos quatro últimos capítulos do primeiro livro da *Historia Natural*, como quando Acosta discorre e

¹⁴² Ibidem, p. 220.

¹⁴³ Ibidem, p. 221.

investiga acerca da origem e da chegada dos indígenas em solo americano, como no livro intitulado “*Que no pasó el linaje de indios por la isla Atlántida, como algunos imaginan*”.¹⁴⁴ A escolha da categoria classificatória de “índio” por si só já funciona como um importante marcador étnico-cultural pelo qual se faz perceber as relações de alteridade propostas. Esta mesma diferenciação não funcionava apenas no âmbito das representações, sobretudo também uma diferenciação no campo jurídico e religioso. A categoria “índio” não apenas demonstraria a diferença no cerne da questão colonial, mas sobretudo a legitimaria e a daria respaldo, demarcando que estes deveriam não apenas ceder diversos tributos à Coroa espanhola e o cerceamento de alguns direitos restritos apenas a espanhóis e crioulos. A necessidade de manter a empresa colonial e a conquista das almas nativas fazia com que esta diferença fosse marcada em diversos âmbitos das relações sociais, mas sobretudo na calcada na conversão.¹⁴⁵

Construir as bases epistemológicas acerca do continente americano e seus habitantes, como já mencionado brevemente no começo deste capítulo, ia muito além do uso de algumas categorias de vocábulos como “índio” ou “demônio” ao se referirem aos nativos. Um dos fatores que ajudam a analisar a construção do argumento da alteridade por parte dos jesuítas e, especialmente, de Acosta, se baseia em analisar como o mesmo edifica sua percepção de unicidade do mundo e, dessa forma, como o Velho Mundo e o Novo Mundo não apenas se interligam, mas sobretudo como compartilham determinados aspectos. Estes, portanto, extrapolavam uma esfera cristã e demonológica acerca da cosmovisão dos clérigos e eram construídas, primeiramente, pelos mais diversos elementos que, como já mencionados brevemente, abarcavam também aspectos geográficos.

Para Acosta, a construção de um ambiente cognoscível em todos seus elementos se pautava primeiramente em discutir o mesmo como um lugar passível de ser habitado, tema ao qual o clérigo recorre constantemente ao buscar as razões para justificar a presença dos nativos. O clérigo constrói uma gama de argumentos que postulam e permitem o curso da vida humana, como ressalta Arredondo ao destacar as ênfases dadas por Acosta à relação da latitude e a inversão das chuvas e das diferenças climáticas por conta das estações.¹⁴⁶ À luz das críticas que costumava fazer a pensadores da antiguidade, como a Aristóteles e Plínio, na

¹⁴⁴ ACOSTA, Op. Cit.

¹⁴⁵ “El término indio tiene una connotación religiosa innegable. La justificación de la conquista y la colonia era su conversión y mantenimiento en la fe. Precisamente por ello la Iglesia colonial jamás dará su labor por concluida. De haber considerado la evangelización como un hecho consumado, hubiese corrido el riesgo de tener que abolir el nombre de indio, debiéndolo reemplazar simplemente por el de cristiano, y, en consecuencia, poner punto final a la situación colonial”. ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. **Del paganismo a la santidad**. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto Riva-Agüero, 2003, p. 142.

¹⁴⁶ MARROQUÍN ARREDONDO, Op. Cit.

medida em que contestava o que se acreditava por eles com relação à América ser inabitável, justificando que para eles “*La razón que daban de ser esta zona tórrida inhabitable era el ardor del sol, que siempre anda encima tan cercano y abrasa toda aquella región, y, por el consiguiente, la hace falta de aguas y pastos.*”¹⁴⁷

Uma questão que perpassava e fazia possível e plausível comportar aquelas novas criaturas - os indígenas - de uma maneira compreensível de acordo com sua cosmovisão, além dos aspectos geográficos, era a concernente à origem dos mesmos. Em uma discussão que abarca o primeiro e o quarto livro de sua obra, Acosta divaga sobre as possibilidades que tornariam plausíveis a presença dos nativos no continente americano. À parte de todas as refutações e considerações realizadas por Acosta, das quais fariam este tópico muito extenso, interessa-nos a maneira como o clérigo comporta seus argumentos, de uma maneira geral, tomando como referência a Divina Providência, balizando suas percepções da chegada dos mesmo de acordo com a vontade de Deus e, além de tudo, procurando equiparar o Novo Mundo a esparsas citações bíblicas. Ainda que admita, em coro a uma perspectiva monogenista e, sobretudo, adâmica, demonstrava insegurança ao afirmar de qual forma a América poderia ter sido povoada. Mesmo que não haja uma firme conclusão sobre, as soluções aventadas por Acosta como pretensas possibilidades - seja pelas possíveis passagens que ligariam os continentes sob estreitos localizados ao sul ou ao norte ou, ainda, as hipotéticas tormentas dos mares que os teriam levado à América pelo acaso -, quaisquer que sejam, encontram um fim teleológico e providencialista que se encerra e se culmina na vontade divina:

Y así sus propiedades y provechos, cierto más se han venido a saber por casuales acontecimientos, que no por arte e industria de hombres, para que se vea, que el loor y gloria de tales maravillas se debe a la providencia del Criador, y no al ingenio de los hombres. Porque lo que a nuestro parecer sucede acaso, eso mismo lo ordena Dios muy sobrepensado.¹⁴⁸

A percepção da unicidade de mundo - fornecendo um amálgama ao Velho Mundo e ao Novo Mundo -, bem como o pressuposto do universalismo cristão católico e jesuíta se viam reforçados e justificados pela mesma Divina Providência,¹⁴⁹ cujas características e elementos constantemente se fincavam como a razão de ser de determinados eventos. Dessa forma, é postulado por Acosta que foi de vontade divina a presença dos nativos em solo americano,

¹⁴⁷ ACOSTA, Op. Cit.

¹⁴⁸ Ibidem.

¹⁴⁹ Cf. PICH, Roberto Hofmeister. Sobre a filosofia da história de José de Acosta. **Mediaevalia – Textos e estudos**, Porto, v. 32, p. 223-244. 2013.

assim como a chegada dos próprios religiosos da Ordem e da empresa colonial como um todo, a fim de tornar possível a evangelização, o que fica claro ao afirmar que seria “*determinación del cielo que se descubriesen las naciones de Indias, que tanto tiempo estuvieron encubiertas*”.¹⁵⁰ O fato da Zona Tórrida se mostrar como aprazível desponta como um dos principais argumentos que embasam essa premissa, o que se tornaria um evidente atrativo à chegada dos europeus.

O robusto empreendimento da Coroa a fim de angariar recursos dos mais variados em terras longínquas e a necessidade de fazer jus ao universalismo cristão por meio da conversão dos infieis são justificativas que, por muitas vezes, acabam se confundindo e confluem com a Divina Providência no que tange o desbravamento de novos territórios. A anunciação do Cristo ainda havia de transpassar por muitas outras terras cujo conhecimento ainda não havia a muitos espanhóis, nas quais belezas e benesses seriam prontamente proporcionadas pelo Criador justamente para a chegada da “verdadeira fé” por meio de seus anseios exploratórios: *Esto descubrirá el tiempo, que según es la diligencia y osadía de rodear el mundo por una y otra parte, podemos bien creer que, como se ha descubierto lo de hasta aquí, se descubrirá lo que resta, para que el Santo Evangelio sea anunciado en el universo mundo (...)*.¹⁵¹

A proposição da unicidade do mundo presente nas obras de Acosta é perceptível até mesmo quando o jesuíta demonstra não possuir certeza acerca das exatas origens e percursos feitos por nativos ou por animais, de forma a conjecturar como seria possível a chegada na América. Ainda que conceba a existência de três grupos de animais presentes nas Índias - como afirma La Jousselandière -¹⁵² e, por conseguinte, a presença de animais cuja aparição só teria sido atestada por ele na mesma, os caminhos de apreensão epistemológica do clérigo sempre perpassa a ideia da construção da unicidade entre os dois mundos - o Velho e o Novo - e sobre suas referências cristãs da acerca da Criação:

Mayor dificultad hace averiguar qué principio tuvieron diversos animales que se hallan en Indias y no se hallan en el mundo de acá. Porque si allá los produjo el Criador, no hay para qué recurrir al arca de Noé, ni aun hubiera para qué salvar entonces todas las especies de aves y animales si habían de criarse después de nuevo; ni tampoco parece que con la creación de los seis días dejara Dios el mundo acabado y perfecto, si restaban nuevas especies de animales por formar, mayormente animales perfectos, y de no menor excelencia que esotros conocidos.¹⁵³

¹⁵⁰ ACOSTA, Op. Cit..

¹⁵¹ Ibidem.

¹⁵² LA JOUSSELANDIÈRE. Victor Santos Vigneron de. A dupla marginalidade de José de Acosta: religião e soberania no Vice-reino do Peru (séc. XVI). *Revista de História*, São Paulo, n. 164, p. 101-125, jan./jun. 2011.

¹⁵³ ACOSTA, Op. Cit.

As diversas referências às quais José de Acosta recorre sempre atuam na órbita de conferir aos nativos uma humanidade que, por sua vez, seja a mais próxima possível de uma pretensa humanidade unívoca à qual se intenta atribuir. Todos os elementos, assim como os animais, são enquadrados por esse pressuposto de, como afirma La Jousselandière, uma estrutura “total”, ainda que refém de características “acidentalmente diversas” que os compõem.¹⁵⁴

Todas as plantas, metais, animais e até mesmo os indígenas, ainda que esta última categoria conceba ressalvas por parte de Acosta, são concebidas por ele como criações e interpelações divinas. A contemplação da natureza e criação é, por concepção escolástica e aristotélica, a contemplação - por causalidade - “o próprio poder criador de Deus”¹⁵⁵, cujo pressuposto inerente é o afastamento das arbitrariedades próprias das obras humanas. Dessa maneira, o conhecimento da natureza pressupõe que a admiração pelo Criador se torne, por conseguinte, um caminho orgânico.

2.2 - Demonolatria, demonologia e idolatria nas obras de José de Acosta

A segunda parte da *Historia* de José de Acosta, sua *Historia Moral* - a partir do quinto livro da obra, contém aqueles elementos que nos são mais caros a esta presente pesquisa. Uma parte que consiste, como explica Herz, no “*lo que concierne a los costumbres*”.¹⁵⁶ Serão retratados os mais diversos elementos que orbitam a existências dos indígenas, desde descrições e análises sobre seus costumes e crenças a fatos ligados à sua história. como afirma Acosta no início de seu livro, ao explicar ao leitor os diferentes eixos temáticos de sua obra: “*De los hombres y de sus hechos (quiero decir de los mismos indios, y de sus ritos, y costumbres, y gobierno, y guerras, y sucesos) refieren los demás libros, lo que se ha podido averiguar, y parece digno de relación.*”¹⁵⁷

Nestes livros, Acosta versa sobre as matérias alheias à criação de Deus, na medida em que dá prioridade aos fatores que são produto da delegação do livre arbítrio aos humanos. A intenção de Acosta é dissertar justamente sobre os elementos que se desvelam como resultado das vontades e das ambições humanas, sobretudo como esses aspectos, principalmente suas crenças, interagem entre si e estabelecem uma ligação com a própria natureza, sendo essa a criação de Deus por excelência. Justamente por isso, como afirma Susane Rodrigues de

¹⁵⁴ LA JOUSSELANDIÈRE, Op. Cit., 111.

¹⁵⁵ ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 699.

¹⁵⁶ HERZ, Op. Cit., p. 8.

¹⁵⁷ ACOSTA, Op. Cit.

Oliveira: “*Para o jesuíta, ambos os blocos, conquanto separados, são constitutivos de uma mesma realidade, são partes de um todo, de uma unidade fundamental que apenas pode ser apreendida a partir de sua divisão em partes.*”¹⁵⁸

Os aspectos culturais e as histórias de peruanos e mexicanos, dessa forma, não se encerram em si mesmas, ou seja, não tinham como única e exclusiva finalidade a descrição pragmática dos aspectos geográficos. A *Historia* de Acosta se propõe muito além de uma mera obra que deveria circular pela Europa e sanar a curiosidade que os europeus possuíam acerca dos nativos americanos. Segundo esta premissa, tendemos a compreendê-la como, antes de tudo, fruto de uma delegação divina, cuja realização se inscreveria justamente na concepção providencialista de mundo, na medida em que - como afirma Guilherme Amaral Luz - a *Historia* repousaria sua razão de ser em promover a dádiva da “Graça” por meio da instrumentalização da “Palavra”.¹⁵⁹

Ao longo do texto de sua *Historia Moral*, o clérigo deixa claro em algumas passagens o caráter exemplar que a obra deveria incutir em seus leitores. Sendo calcada na premissa dos *exempla*, Acosta fundamenta todos os pilares de suas obra, tanto os referentes à *Moral* como os de sua *Historia Natural*, na direção de prover um texto que verse sobre como as condutas e as ações de todos aqueles que tenham conhecimento da mesma persigam o caminho de Deus. Trata-se, portanto, como afirma François Hartog, de se desvelar como um pilar instrucional para o homem ao se deparar com as vicissitudes da vida e as diversas atitudes que devem ser tomadas em determinados contextos e, assim, “*propõe exemplos a imitar ou a evitar*”.¹⁶⁰

A confecção da *Historia* para José de Acosta reside justamente em propagar o Evangelho e realizar o fim último ao qual fora delegado à sua obra: desvelar-se como um modelo de conduta. Ao longo da primeira parte já é possível perceber que a premissa e a razão de ser de sua obra consiste em levar a Palavra a estes povos tão distantes e que a mesma se encarregue em prover a salvação dos povos autóctones, pois preconiza que estes, então “*(...) sean ayudados a conseguir y permanecer en la gracia de la alta vocación del Santo Evangelio, al cual se dignó en el fin de los siglos traer gente tan ciega, el que alumbra desde los montes altísimos de su eternidad.*”¹⁶¹

¹⁵⁸ OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. Semelhantes enganos: a América e os Incas no discurso de Jose de Acosta. In: MUNIZ, Diva do Couto Gontijo; SENA, Ernesto Cerveira de. (Org.). **Nação, Civilização e História: Leituras Sertanejas**. Goiânia: PUC Goiás, 2011, p. 173 - 189, p. 176.

¹⁵⁹ LUZ, Op. Cit.

¹⁶⁰ HARTOG, François. A arte da narrativa histórica. In: BOUTIER, Jean & JULIA, Dominique (orgs.). **Passados recompostos** — campos e canteiros da História, Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/ Editora da FGV, 1998, p. 197.

¹⁶¹ ACOSTA, Op. Cit.

O caráter exemplar das obras de José de Acosta ganha contornos mais fortes a partir do quinto livro, quando a demonologia, o diabo e a idolatria aparecem como elementos inerentes às práticas nativas descritas pelo clérigo. As críticas de Acosta às mais diversas subjetividades dos indígenas são fortemente mobilizadas pelo seu lugar social de jesuíta, cuja incumbência pressupõe, sobretudo, o reconhecimento das ações diabólicas com a finalidade de denunciá-las, discuti-las e, além disso, propor a extirpação das mesmas - sendo esta última, como já citada, presente de forma mais contundente em *De Procuranda Indorum Salute*. As descrições realizadas por Acosta nunca se encerram em si mesmas, sendo sempre permeadas e balizadas por sua cosmovisão. Dessa forma, elas realçam o caráter negativo que as práticas autóctones assumem perante a visão de mundo do clérigo, sendo estas tomadas como absolutamente reprováveis, tendo em vista sua inerente ligação com a idolatria e, conseqüentemente, com a figura diabólica e sua ingerência sobre os nativos.

As projeções de Acosta que fomentam a percepção da unicidade entre um Velho Mundo e um Novo Mundo terminam por se fazer presentes até mesmo nas partes referentes à sua *Historia Moral*. Assim como os ventos, mares, animais e plantas, as interpretações realizadas por Acosta acerca dos costumes e crenças nativas também foram enxergadas e pautadas pela sua ótica e por seus referenciais como um castelhano e jesuíta. A transposição da idolatria como um percalço ao caminho de Deus e a visão das religiões nativas como um terreno fértil a ela fez emergir inevitavelmente a presença da figura diabólica.

Nos 31 capítulos de seu quinto livro, José de Acosta disserta sobre os mais diferentes tipos de idolatria, na intenção de fazer conhecer seus meandros e, dessa maneira, facilitar a conversão. O conhecimento profundo acerca das matérias e das idolatrias que envolviam esta “*gente tan ciega*”,¹⁶² como exclama o jesuíta, caminha sempre em direção ao salvacionismo e ao Providencialismo cristão, na medida em que “*tanto a história real desses povos se encaminha para o anúncio do evangelho como porque a história então escrita deveria auxiliar para a tarefa de evangelização*”.¹⁶³ O cerne da obra de obra de Acosta, então se assumindo como *exempla*, tem como principal função incutir a vontade divina de propagação da Palavra para alçar a Graça por meio do Evangelho, levando aos povos imersos na escuridão de suas idolatrias a luz da “verdadeira” fé:

Así que en los libros siguientes se dirá de ellos lo que pareciere digno de relación, y porque el intento de esta historia no es sólo dar noticia de lo que en Indias pasa, sino enderezar esa noticia al fruto que se puede sacar del conocimiento de tales cosas que

¹⁶² ACOSTA, Op. Cit.

¹⁶³ PICH, Op. Cit., p. 258.

es ayudar aquellas gentes para su salvación, y glorificar al Criador y Redentor, que los sacó de las tinieblas escurisimas de su infidelidad, y les comunicó la admirable lumbré de su evangelio.¹⁶⁴

Para José de Acosta a incidência do demônio se faz de diversas formas, como afirma no prólogo de seu quinto livro ao expor as diferentes categorias que definem sua incidência sobre as práticas nativas, sobretudo em respeito à sua religião. Quanto às diferentes maneiras com as quais a presença diabólica se fazia sentir, tomamos como crucial para entendê-las o lugar social do mesmo como um jesuíta e que, tendo acesso à boa parte da circulação de ideias e saberes acerca das idolatrias incas e, sobretudo, acerca dos tratados demonológicos da época - além da já comentada influência de autores clássicos - os quais pautam, recorrentemente, as dissertações do prelado acerca dos costumes indígenas.

Entender a visão diabólica que Acosta possuía da cultura nativa pressupõe destrinchar a maneira como opera na justaposição dessa figura sobre os elementos nativos analisados. Seguindo esta premissa, tomamos como crucial as proposições de Susane Rodrigues de Oliveira, acerca da agência diabólica na América espanhola, que partem do princípio de que o diabo figura como um elemento cuja principal atribuição é desviar os nativos do caminho sagrado e que, para atingir tal objetivo, recorre às artimanhas do processo em dupla-chave ao qual a autora se refere como "inversão" e "desordem".¹⁶⁵ Estas duas são configurações fulcrais para compreender a demonologia como um sintoma indispensável da heterologia no que tange à epistemologia produzida no contato com os ameríndios e, dessa forma, sendo plausíveis de serem aplicáveis no estudo das relações gestadas entre estes e a Companhia de Jesus no interior do Vice-Reino do Peru.

Tendo em vista que os europeus tornavam a utilizar seu arcabouço analítico ocidental e próprio de um jesuíta, suas percepções eram totalmente conspurcadas pela necessidade de enquadrar epistemologicamente a América e suas problemáticas em suas cosmovisões e que, dessa forma "*funda-se em um raciocínio explicativo hegemônico*",¹⁶⁶ operando pela lógica das oposições e contradições entre ambos polos analíticos e categorias de análise. Tomando como essencial essas constatações, somos partidários de que a lógica de alteridade fomentada por José de Acosta em suas obras foi fortemente etnocêntrica e que, com isso, por meio de ambas noções de "inversão" e "desordem" podemos compreender como se pautaram as percepções dos europeus.

¹⁶⁴ ACOSTA, Op. Cit.

¹⁶⁵ OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. Semelhantes enganos: a América e os Incas no discurso de José de Acosta, Op. Cit, p. 177.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 179.

Concernente à “inversão”, tendo em vista que, como afirma Ragon, “*La croyance en l'existence réelle d'un envers démoniaque à l'ordre divin était courante en Europe*”,¹⁶⁷ essa percepção acerca do demônio que perpassava o Velho Mundo foi transplantada para o Novo Mundo na intenção de explicar os costumes e crenças do povo autóctone e, para isso, a premissa da “inversão” surge como um artifício profícuo utilizada para compreender as distorções e anomalias percebidas no continente americano e causadas pelo demônio - tendo em vista a lógica universalista - com relação ao vivenciado na Europa. Assim, como afirma Laura de Mello e Souza, “*o recurso à inversão permitia dar conta de múltiplos fatos culturais concretos análogos às realidades europeias, mas opostos a elas devido à ação do Diabo no sentido de parodiar as honras prestadas a Deus*”.¹⁶⁸

Quanto à noção de “desordem”, como relatado pela mesma autora, também advém da impossibilidade de compreender os costumes e cultura nativos por seus próprios termos e que, nesta esteira, todo o percebido nos Andes orbitaria em torno do caos diabólico e sua agência, já que fugiria da configuração ordinária dos princípios ocidentais e cristãos, na medida em que:

(...) o princípio da *desordem* mostrou-se particularmente fecundo para o “etnodemonólogo” do século XVI, possibilitando inventários exaustivos de hábitos e costumes americanos sobre os quais não era necessário compreender os significados nem fornecer explicações, havendo, assim maior liberdade para as descrições.¹⁶⁹

Um olhar sobre o trabalho em “*Diabolism in Colonial Peru, (1560-1750)*” de Andrew Redden ajuda a compreender como a percepção da “desordem” permeava o pensamento colonial no que diz respeito à evangelização. O autor, ao tratar do processo de cristianização do Vice-Reino do Peru e contrapor como o mesmo se dava nos meios urbanizados e rurais, expressa que os primeiros eram condizentes com a ordem divina, já que eram responsáveis pela evangelização de sua população e possuíam uma estrutura logística para espalhar a fé católica; já os meios rurais, dado seu afastamento da urbanização, estariam entregues à desordem demoníaca que atrapalharia o processo de conversão.¹⁷⁰

As análises das obras jesuítas, ou de cronistas - de uma forma geral - que abordaram o Vice-Reino do Peru não fogem da perspectiva de propor a demonologia como um exercício da

¹⁶⁷ RAGON, Pierre. ‘Démonolâtrie’ et démonologie dans les recherches sur la civilisation mexicaine au XVI^e siècle. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, v. 35, n. 2, p.163-181, 1988, p. 170.

¹⁶⁸ SOUZA, Op. Cit., p. 33.

¹⁶⁹ Ibidem, pp. 33-34.

¹⁷⁰ “If the urban centres were Christian and civilized and were responsible for spreading Christian civilization to the entire population, the rural hinterlands were believed to act as refuges for pagan barbarism, where the forces of disorder were able to regroup and resist as far as they could the missionary project”. REDDEN, Andrew. *Diabolism in Colonial Peru: 1560-1750*. Londres: Pickering & Chatto, 2008, p. 107.

alteridade. Com José de Acosta, assim como Pablo José de Arriaga, não era diferente, na medida em que as idolatrias, em suas mais diferentes maneiras - as quais seriam cuidadosamente elencadas e abordadas ao longo deste capítulo -, consistiriam justamente em obras diabólicas e em distorções causadas pelas mesmas. Essa era a razão, portanto, à qual os clérigos recorreriam para explicar a profusão de ritos e cultos desconhecidos, como o fez Acosta, pois “*achava que, apesar de aptos para receberem a fé, os índios se entregavam a idolatrias demoníacas: era assim o demônio, e não a torre de Babel, que explicava a diversidade das divindades e dos cultos.*”¹⁷¹ Ao longo de toda a sua *Historia Natural y Moral*, então, é perceptível como o jesuíta enxerga as paródias do diabo e atribui as idolatrias à vaidade, soberba e arrogância que este presta em relação às coisas divinas:

Pero, antes de venir a eso, se ha de advertir una cosa, que es muy digna de ponderar, y es que, como el demonio ha tomado por su soberbia bando y competencia con Dios, lo que nuestro Dios con su sabiduría ordena para su culto y honra y para bien y salud del hombre, procura el demonio imitarlo y pervertirlo, para ser él honrado y el hombre más condenado.¹⁷²

A construção da argumentação de Acosta em relação à presença do diabo e a necessidade de sua derrota no Andes é construída com base na premissa da paródia dos elementos divinos acerca dos mais diferentes aspectos da vida e cultura autóctones. Dessa forma, os sacrifícios, ritos, crenças e superstições nativas eram submetidos a esta avaliação comparativa, para que fossem, sob o escrutínio do pensamento cristão, finalmente compreendidos. Exemplos cabais dessa categorização remontam, como afirma Acosta:

(...) no sólo en idolatrías y sacrificios, sino también en cierto modo de ceremonias, haya remedado nuestros sacramentos, que Jesucristo nuestro Señor instituyó y usa su santa Iglesia. Especialmente el sacramento de Comuni3n, que es el más alto y divino, pretendió en cierta forma imitar para gran engaño de los fieles.¹⁷³

O jesuíta faz questão de mencionar a abrangência da inferência demoníaca que, além dos sacrifícios - os quais serão melhor analisados à frente -, as cerimônias também se encontram sob égide do diabo. A emulação do sacramento cristão da comunhão é um tópico extremamente sensível para Acosta que, lamurioso quanto à imitação e conspurcação de um sacramento tão importante para a Igreja, descreve como o ato se dá no contexto dos comportamentos observados no Vice-Reino do Peru, sobretudo nas cerimônias do

¹⁷¹ SOUZA, Op. Cit., p. 35.

¹⁷² ACOSTA, Op. Cit.

¹⁷³ Ibidem.

Capacrayme - no primeiro mês do calendário - e da *Citua* - no décimo mês. A primeira cerimônia, segundo ele, se dava da seguinte maneira, ao descrever o alimento preparado pelas *mamaconas* como forma de estabelecer cordiais relações sociais, na medida em que a oferta do pão simbolizava as boas intenções no que respeito ao convívio:

Las mamaconas del sol, que eran como monjas del sol, hacían unos bollos pequeños de harina de maíz, teñida y amasada en sangre sacada de carneros blancos, los cuales aquel día sacrificaban. Luego mandaban entrar los forasteros de todas las provincias, y poníanse en orden, y los sacerdotes, que eran de cierto linaje descendientes de Lluquiyupangui, daban a cada uno un bocado de aquellos bollos, diciéndoles que aquellos bocados les daban, para que estuviesen confederados y unidos con el Inga, y que les avisaban, que no dijese, ni pensasen mal contra el Inga, sino que tuviesen siempre buena intención con él, porque aquel bocado sería testigo de su intención, y si no hiciesen lo que debían, los había de descubrir y ser contra ellos.¹⁷⁴

Já na festa chamada *Citua*, Acosta descreve a relação do pão que, mais uma vez conspurcado pela ritualização diabólica, serve ao culto das *huacas* e dos santuários, sendo oferecido aos mais diversos ídolos. Importante ressaltar a hesitação do jesuíta ao descrever o rito pelo vocábulo cristão de “comunhão”, tendo em vista a sacralidade do mesmo - sendo o pão o corpo de Jesus Cristo -, o que tornava constrangedor para o clérigo comparar esta mera paródia demoníaca com o verdadeiro sacramento cristão:

(...) haciendo la misma ceremonia; y demás de comulgar (si se sufre usar de este vocablo en cosa tan diabólica) a todos los que habían venido de fuera, enviaban también de los dichos bollos a todas las guacas o santuarios, o ídolos forasteros de todo el reino, y estaban al mismo tiempo personas de todas partes para recebillos; y les decían que el sol les enviaba aquello en señal que quería que todos lo venerase y honrasen; y también se enviaba algo a los caciques por favor.¹⁷⁵

A própria festividade do *Capacrayme* segue como alvo da crítica acostiana acerca da emulação diabólica. No capítulo XXVIII do quinto livro da *Historia Natural y Moral*, intitulado “*De algunas fiestas que usaron los del Cuzco, y cómo el demonio quiso también imitar el misterio de la Santísima Trinidad*”, Acosta relata que, juntamente ao sacrifício dos carneiros e do oferecimentos de ouro e prata, três estátuas dedicadas ao sol eram colocadas, bem como três estátuas dedicadas ao trovão e que, para ele, considerava que representariam “*padre, hijo y hermano, que decían que tenía el sol y el trueno*”.¹⁷⁶ O jesuíta, então, conclui e atesta a premissa de que, munido de sua capacidade maquiavélica de copiar os reais aspectos

¹⁷⁴ Ibidem.

¹⁷⁵ Ibidem.

¹⁷⁶ Ibidem.

da fê cristã, o “*cierto es de notar que en su modo el demonio haya también en la idolatría introducido trinidad*”.¹⁷⁷

Tendo em vista as análises realizadas acerca dos trechos supracitados da obra de José de Acosta e, além disso, retomando as proposições de Susane Rodrigues de Oliveira de que a agência diabólica atuou de maneira a parodiar os elementos cristãos tendo como veículos as idolatrias, consideramos essencial afirmar que, como considera a autora, a figura diabólica tornou por operar no sentido de excluir ou realçar pensamentos e comportamentos.¹⁷⁸ Dessa forma, a emulação percebida acaba por negar à cultura alheia - no caso, as culturas andinas -, configurando-se em um movimento analítico que termina por realçar os próprios pressupostos cristãos, ao passo que a cosmovisão andina era relegada a um “não-lugar”.

Apreendendo as dissertações de Fernando Cervantes acerca da demonologia na obra do jesuíta, o autor traz importantes proposições acerca do contraste argumentativo percebido entre a “História Natural” dos quatro primeiros livros da “*Historia Natural y Moral*” e os capítulos referentes à sua “História Moral”. Segundo ele, tal clivagem é percebida na medida em que o jesuíta costuma explicar os fenômenos naturais à sua volta por meio de uma perspectiva empírica, embebida em um pretense científicismo em voga na época, acerca de elementos que “*se pudieran explicar desde un punto de vista estrictamente natural*” -¹⁷⁹ além da retomada de autores clássicos -, ao passo que os comentários acerca da cultura indígena eram sempre relegados à esfera do demoníaco e não recorriam ao mesmo esquema explicativo dos fenômenos naturais. Sendo assim, as proposições racionais são relegadas a uma posição secundária no momento de apreender o costume dos nativos, restando as argumentações de cunho teológico, versados na Divina Providência:

A su entender, las similitudes patentes entre las ceremonias religiosas cristianas y las paganas indicaban, necesariamente, el origen sobrenatural de las últimas, y puesto que sería absurdo imaginar que Dios intentara imitarse a sí mismo, la única fuente alternativa capaz de justificar estas similitudes tenía que ser diabólica.¹⁸⁰

A exclusão da possibilidade de compreensão dos aspectos andinos e a posterior prevalência dos cristãos pressupõem que, antes disso, todos estes elementos fossem colocados em termo de comparação, já que qualquer pretensa similitude com o Velho Mundo era submetida a este processo. A construção da epistemologia acerca dos andinos serve, então,

¹⁷⁷ Ibidem.

¹⁷⁸ OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. Semelhantes enganos: a América e os Incas no discurso de José de Acosta, Op. Cit.

¹⁷⁹ CERVANTES, Op. Cit., p. 48.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 50.

aos critérios cruciais de análise ocidental, como proposto por Susane ao afirmar que aquela primeira terminaria por se encerrar no espelhamento da segunda. Tomando as proposições de Foucault, os cristãos encontrariam espelhados nos seus objetos analisados os mesmos signos culturais que lhe são caros e familiares, fazendo com que as semelhanças sejam operadas na demanda de dar sentido ao desconhecido, para que, dessa forma, se fizesse compreender todo seu entorno:

Seu caminho todo é uma busca das similitudes: as menores analogias são solicitadas como signos adormecidos que cumprisse despertar para que se pusessem de novo a falar. Os rebanhos, as criadas, as estalagens tornam a ser a linguagem dos livros, na medida imperceptível em que se assemelham aos castelos, às damas e aos exércitos. Semelhança sempre frustrada, que transforma a prova buscada em irrisão e deixa indefinidamente vazia a palavra dos livros.¹⁸¹

Na esteira das semelhanças produzidas e gestadas neste contato de espelhamento após o processo de comparação, tem-se aquilo que pode ser tomado como o que Foucault chama de “similitudes desordenadas”. Acreditamos que podemos compreender a realidade andina e o processo de “inversão” e “desordem” por meio da noção supracitada, na medida em que, como comenta o autor, a configuração das ordenações dos elementos - que outrora se mostrava como dada em uma perspectiva linear - permanece vislumbrada de maneira desalinhada e confusa. Seguindo esta premissa, no cruzamento destes aspectos as representações são postas, como indica Foucault, em uma perspectiva que postula esses elementos em uma natureza virtual e que, dada suas mesmas desconexões e fraturas, produzem representações que se identificam, ainda que morosamente.¹⁸²

Reconhecer e identificar as diferentes incursões e artimanhas diabólicas pressupunha também classificá-las de acordo com a maneira como estas interagiam e se relacionavam com os mais diferentes aspectos do Novo Mundo, sejam eles culturais ou naturais, como o faz Acosta ao elencá-los brevemente: “(...) *primero se dirá lo que toca a su religión o superstición y ritos y idolatrías y sacrificios (...)*”.¹⁸³ Reconhecendo a necessidade supracitada do conhecimento dos meandros diabólicos e a já mencionada necessidade de conversão dos nativos sob a premissa providencialista, podemos conceber as intenção de Acosta ao descrever as idolatrias indígenas como sendo de uma tripla chave:

¹⁸¹ FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas**. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 65.

¹⁸² Ibidem.

¹⁸³ ACOSTA, Op. Cit.

No primeiro livro dessa parte, Acosta trata das “superstições”, “idolatrias” e outras formas de “falsa religião” que os índios pudessem ter. Seu objetivo, no caso, é triplo. Em primeiro lugar, é útil conhecer as práticas vis dos índios antes de sua cristianização para saber se os que já se converteram dissimulam a Religião. Ao lado disso, tal inventário serve para ampliar o conhecimento das artimanhas do demônio para corromper a humanidade. Em terceiro lugar, uma vez narrado o sucesso da conversão indígena e a derrota do demônio no plano da extirpação da idolatria, dos sacrifícios e das superstições, mover aqueles que vêem os frutos da conversão a dar Graças ao Criador.¹⁸⁴

É importante analisar e compreender o conceito de idolatria e o significado que o mesmo agrega para José de Acosta e a Companhia de Jesus como um todo, sobretudo a forma como foi tomado, assimilado e propagado na esteira do processo de evangelização dos nativos indígenas. Tendo em vista a enormidade e a variedade de colocações e significações que podem acompanhar o uso do conceito, sobretudo no que diz respeito ao seu uso no estudo de crônicas do século XVII e XVIII e a pluralidade de crenças e aspectos nativos relatados como “idolatria” - como se pode atestar através da leitura da obra de Serge Gruzinski e Carmen Bernand¹⁸⁵ -, faz-se necessário estabelecer a definição com a qual faremos uso do mesmo. Dessa forma, tomamos como alicerce e balizamento de nossa análise a seguinte assertiva acerca da idolatria:

La idolatría no era la mera adoración de falsos ídolos, sino la falsa religión que, en su forma más negativa, se traducía como algo demoníaco: una desviación que implicaba el rechazo del Dios único y verdadero a través de la adoración de falsos dioses.(...) La idolatría era definida como un “veneno” que puede impregnar la totalidad de las facultades y actividades del ser humano; la idolatría es vista como causa y fin de todos los males.¹⁸⁶

Além da própria constatação dos variados sentidos constituintes do conceito de idolatria, também se faz necessário fazer um breve panorama acerca de como José de Acosta compreende a definição de “superstição”. As diferenças que compõem os usos de ambos vocábulos são nebulosas e carecem de claros critérios e acepções. Nessa esteira, as proposições de La Jousselandière nos são muito úteis para perceber alguns dos diferentes usos dos conceitos realizados pelo clérigo ao longo de sua obra, na medida em que, segundo o autor, há uma sutil diferença entre ambos, mais notória e saliente na leitura da *História*

¹⁸⁴ LUZ, Op. Cit., p. 111-112.

¹⁸⁵ BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

¹⁸⁶ LARA, Gerardo Cisneros. **¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII**. México, D. F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014, p. 14.

Natural y Moral do que em *De Procuranda Indorum Salute*: “(...) já é possível notar uma distinção entre o ritual (externo) supersticioso e a ‘crença’ (internalizada) idôlâtrica.”¹⁸⁷

Assim como José de Acosta propõe uma divisão velada em sua obra, concernentes à sua *Historia Moral* e à sua *Historia Natural*, as descrições e definições do clérigo quanto aos tipos de idolatria presentes nas análises sobre o peruano também sofrem uma clivagem. Nesse sentido, o diabo impulsiona a ocorrência de atos idôlâtricos por meio de uma dupla chave, sendo presente, então, tanto nos mais diversos elementos naturais quanto naqueles concernentes à agência humana e ao livre-arbítrio.

Mais uma vez, se faz necessário e conveniente retomar a construção epistemológica feita por Acosta quando busca, por meio das proposições causais aristotélicas, compreender as razões de fenômenos naturais e construir sua percepção de unicidade de mundo. O conhecimento adquirido por meio das análises de sua *Historia Natural* permitiria muito mais que meramente compreender e descrever os aspectos meteorológicos, astrológicos ou geográficos para fins de reconhecimento e navegação ou exploração dos recursos do território - como da extração mineral -, mas sobretudo entender os diferentes meandros da idolatria, da agência diabólica e da “falsa religião” nestes mesmos elementos naturais. Segundo o jesuíta, este gênero idôlâtrico poderia ser concebido em elementos mais gerais, como na adoração de astros como o sol e a lua, ou mais específicos, admitindo a idolatria em determinados rios ou montes por parte do povo nativo:

(...) hay dos linajes de ella: una es cerca de cosas naturales; otra, cerca de cosas imaginables o fabricadas por invención humana. La primera de éstas se parte en dos, porque, o la cosa que se adora es general, como sol, luna, fuego, tierra, elementos; o es particular, como tal río, fuente, o árbol, o monte, y quando no por su especie, sino en particular, son adoradas estas cosas; y este género de idolatria se usó en el Perú en grande exceso, y se llama propiamente guaca.¹⁸⁸

José de Acosta é enfático em sua *De Procuranda Indorum Salute* ao lamentar profundamente a maneira como os elementos naturais são conspurcados pelas idolatrias nativas e suas superstições. Assim como nos quatro primeiros livros de sua *Historia Natural*, quando demonstra sua cosmovisão e sua percepção de unicidade de mundo acerca desses mesmos componentes de modo a ressaltá-los como belas criações naturais propiciadas pela Divina Providência, o jesuíta denuncia veementemente a maneira como as idolatrias nativas e

¹⁸⁷ LA JOUSSELANDIÈRE. Victor Santos Vigneron de. Doutrina e rito: José de Acosta e os instrumentos catequético-sacramentais de compreensão da alteridade. In: **Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão**, XIX., 2008, São Paulo. Anais... São Paulo: ANPUH/SP, 2008, p. 4.

¹⁸⁸ ACOSTA, Op. Cit.

a ação diabólica degradam - assim como pragas podem destruir um belo jardim - as mais belas composições de Deus: “*So this sort of pernicious plague fills the hills and the valleys, the villages, houses, and highways and there is no piece of ground in Peru that is not filled with with this sort of superstition.*”¹⁸⁹

2.3 - As huacas como instrumento do demônio

Antes de dissertar e analisar as idolatrias concernentes à agência humana, é necessário que compreendamos mais profundamente a maneira como José de Acosta enxerga a ação demoníaca por meio destes elementos naturais, bem como detalhes sobre como elas ocorreriam. A análise das *huacas* - ou *guacas*, como aparece no trecho supracitado - nos oferece importantes constatações acerca da variabilidade de inserções da idolatria no cotidiano nativo.

A presença do vocábulo “*huaca*” é constante em diversos documentos e crônicas que se debruçam sobre a atividade missionária e os costumes e tradições nativas. Uma análise acerca do quinto livro da *Historia Natural* nos remete à amplitude de elementos que poderiam ser referenciados e atribuídos por Acosta como sendo uma *huaca*. No quarto capítulo do dito livro, intitulado “*Del primer género de idolatría de cosas naturales y universales*” é possível notar que as próprias divindades adoradas, seja de quais naturezas e tipos, eram comumente chamadas de *guacas*, como o seguinte exemplo relatado por José de Acosta, cuja descrição nos revela a forma como alguns nativos enxergavam o trovão:

Después del Viracocha o supremo Dios, fué y es en los infieles el que más comúnmente veneran y adoran, el sol, y tras él esotras cosas, que en la naturaleza celeste o elemental se señalan, como luna, lucero, mar, tierra. Los Ingas, señores del Perú, después del Viracocha y del sol, la tercera guaca o adoratorio y de más veneración, ponían al trueno, al cual llamaban por tres nombres, Chuquilla, Catuilla e Intiillapa, fingiendo que es un hombre que está en el cielo con una honda y una porra, y que está en su mano el llover, granizar, tronar y todo lo demás que pertenece a la región del aire, donde se hacen los nublados.¹⁹⁰

Assumia-se como um termo extremamente amplo dentro do escopo de análise das idolatrias e das superstições. As *huacas* acabavam por classificar diversos elementos tomados como sagrados pelos nativos, desde os próprios locais adorados quanto às divindades - algumas delas. Neste sentido, podemos tomar como referência de seu uso ao longo do tempo a definição elaborada por Pease ao reafirmar sua amplitude diante do sagrado autóctone:

¹⁸⁹ MCINTOSH, Op. Cit, p. 412.

¹⁹⁰ ACOSTA, Op, Cit.

“*Waq’a es un término que los cronistas y los evangelizadores usaron tanto para designar a los dioses «no principales» —aunque algunos lo extendieron a todas las divinidades—, como también para nominar los adoratorios o lugares de culto.*”¹⁹¹

A análise de dicionários produzidos na época por determinados clérigos - obras confeccionadas na intenção de não apenas propor uma maior imersão na cultura autóctone, mas principalmente de facilitar a conversão dos falantes nativos de quíchua e aimará - demonstra de maneira elementar a amplitude do conceito de “*huaca*” na esteira dos processos de evangelização. O dominicano Domingo de Santo Tomás postula, em sua obra *Lexicón, Vocabulario de la lengua general del Perú* (1560), que as *guacas* podem querer dizer “*templos de ydolos, o el mismo ydolo*”,¹⁹² uma definição que ressalta a possibilidade de assumirem uma dimensão ampla e, além de tudo, ambígua. Analisando o verbete de *huaca* proposto por Diego González de Holguín em seu *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichua, o del Inca* (1608) também podemos perceber importantes acepções do termo com relação à sua dimensão material. Na obra do jesuíta, um notório estudioso do idioma nativo desde sua chegada à Lima, em 1581,¹⁹³ é possível perceber que as *huacas* se desvelam como elementos muito mais ligados à sua palpabilidade, como objetos em sua concretude, na medida em que consta que “*Huacca. Ydolos, figurillas de hombres y animales que trayan consigo*”¹⁹⁴ As generalizações sobre o verbete, bem como as sutilezas de suas significações, ficam ainda mais evidentes ao nos depararmos com a definição de “*huaca*” no anônimo dicionário “*Arte, y vocabulario en la lengua general del Perv llamada Quichua, y en la lengua E Española*” (1586)¹⁹⁵ na medida em que podemos inferir a transcrição de que as *huacas* podem ser “*ídolo adoratorio o qualquier cosa señalada por la naturaleza*”.¹⁹⁶

As definições, como visto no parágrafo acima, são extremamente amplas e abarcam as diferentes dimensões que a idolatria e a inferência diabólica podem atingir. As constatações da intensa atribuição das *huacas* à sua materialidade são suas constantes equiparações ao termo “ídolo” e, além disso, as referências a monumentos dedicados a diversas divindades, geralmente referidas a templos e estátuas - ou qualquer outro elemento material cuja

¹⁹¹ PEASE, Franklin. *Los Incas*. Lima: Fondo Editorial de La Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009, p. 142.

¹⁹² SANTO TOMÁS, Domingo de. *Lexicón, o Vocabulario de la lengua general del Perú*. Valladolid Francisco Fernández de Córdoba, 1560, p. 131.

¹⁹³ GORDILLO, Ana Segovia. El Vocabulario Hispano-Quechua (1608) de Gonzáles Holguín, ¿Herederero de Nebrija? : *Philologia Hispalensis*. Valladolid, v. 28, n.2, p. 7-23, 2014.

¹⁹⁴ GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua Qquichua, o del Inca*. Lima: Francisco del Canto, 1608, p. 126.

¹⁹⁵ ARTE, y vocabulario en la lengua general del Perv llamada Quichua, y en la lengua E Española. Lima: Antonio Ricardo, 1586.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 86.

atribuição consistiria em estabelecer a ligação entre os nativos aos seus deuses e ao sagrado. Essa disposição pode apreendida até mesmo em definições relacionadas ao campo jurídico, como na “*Provision Para Dar Cumplimiento a Los Dispositivos Reales Tocantes a Los Tesoros, Huacas y Adoratorios Que Se Descubrieren*”,¹⁹⁷ elaborada pelo Vice-Rei Francisco de Toledo e contida em sua “*Instrucción General*”. No dito texto, é possível perceber a maneira como o funcionário real enxerga as *huacas*, tomando-as em termo de igualdade com os locais sagrados de adoração, como um lugar fixo, palpável e concreto em sua dimensão espacial e material, como quando a Coroa castelhana impõe, na pessoa do mesmo Vice-rei, que se:

(...) den a todas y cualesquier personas que tuvieren noticia de cualesquier cosas de las contenidas en la dicha provisión tocantes a las contenidas en las dichas huacas, adoratorios o enterramientos licencia para que las labren y saquen el oro o plata e piedras preciosas, ropa e otras cosas que en ellas hallaren y hubiere con que la comience a labrar dentro de un mes de la dicha licencia y que prosiga la dicha labor por la parte que le pareciere hasta haberla ahondado y labrado de cuatro estados en hondo y en largo y con que tenga poblada y labre de ordinario la dicha huaca con dos negros o cuatro indios y no lo haciendo la puedan pedir y darse por despoblado a otra cualquier persona que la pidierai y con que primero y ante todas cosas que se comience a labrar la dicha huaca (...)¹⁹⁸

A amplitude de significação das *huacas* poderia ser observada, também, nas obras cuja atribuição seria a de evangelizar e catequizar os nativos, como o *Tercero Catecismo*.¹⁹⁹ Nos sermões da obra, sobretudo no de número XVIII - no qual as *huacas* são pautas centrais, o que pode ser percebido logo em seus título - é interessante observar a maneira como a qual o conceito é manejado, sendo mais uma vez perceptível tanto sua equiparação a elementos naturais quanto a materialidade religiosa. No primeiro caso, ao afirmar que não deveriam adorar “(...) *ni ídolos ni huacas. (...) que no adoréis al sol ni a la luna ni al lucero ni las Cabrillas ni a las estrellas ni a la mañana ni al trueno o rayo ni al arco del cielo (...)*”²⁰⁰ uma passagem que deixa implícito o caráter natural que o termo assume. No caso seguinte, - no mesmo sermão - as *huacas* são equiparadas às pequenas “figuras de ídolos” e agrupadas com outro elementos idólatricos de cunho material, assim como no extrato supracitado do sermão elas são agrupadas com elementos naturais, admitindo e atestando a capacidade

¹⁹⁷ TOLEDO. Francisco de. *Provision Para Dar Cumplimiento a Los Dispositivos Reales Tocantes a Los Tesoros, Huacas y Adoratorios Que Se Descubrieren*. In: _____. **Disposiciones gubernativas para el virreinato del Peru 1569 - 1574**. Sevilha: Escuela de EstudiosHispano-Americanos; Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla, 1986, p. 285.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 287.

¹⁹⁹ TERCERO catecismo y exposición de la doctrina Cristiana por sermones. Em: TAYLOR, Gerald **El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)**. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 71-116. 2003.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 72.

generalista que o termo assume: “*ni tengáis huillcas ni huacas ni figura de hombres o ovejas hechas de piedra o chaquira*”.²⁰¹

Na *Historia Natural y Moral* as referências e atribuições quanto às *huacas* não eram muito diferentes das previstas no *Tercero Cathecismo*. Acosta tece duras críticas às idolatrias sob a forma de pequenas figuras de ídolos ou até mesmo de pinturas às quais os nativos constantemente tomam como alvo de adoração e as colocam na órbita da sacralidade, abordando os aspectos idolátricos das *huacas* até mesmo em sua dimensão artesanal, remetendo às mesmas críticas estéticas cuja pretensão seria a de depreciar esses elementos: “*hubo en las Indias gran curiosidad de hacer ídolos y pinturas de diversas formas y diversas materias, y a éstas adoraban por dioses. Llamábanlas en el Perú guacas, y ordinariamente eran de gestos feos y disformes, a lo menos las que yo he visto todas eran así.*”²⁰²

De acordo com os valores supracitados e discutidos nos parágrafos anteriores, percebemos que não se condena as *huacas* apenas como sendo uma profanação da natureza - em relação ao culto de trovões, do céu ou do sol -, ou como um objeto cuja mera existência se encarrega de pertencer a uma pretensa “falsa” religião e uma idolatria imanente ao mesmo. O termo passa, sobretudo, a representar a própria ação idolátrica, na medida em que seu sentido tende, por diversas vezes, a versar sobre elementos de qualquer natureza que venham a receber adoração dos nativos, apontando uma crítica na direção do próprio ato profano que pode ser realizado por meio de uma variada gama de elementos sagrados aos autóctones. Esse uso da palavra aproxima muito, por exemplo, da concepção forjada por Brundage de que na verdade o termo “*abarca tanto el emplazamiento físico de un poder como el poder mismo residente en un objeto.*”²⁰³

Nas obras do jesuíta, as proposições colocadas acima também se faziam presentes, na medida em que o clérigo entendia que os indígenas “*(...) lo tienen por cosa de gran devoción; finalmente, cualquiera cosa de naturaleza que les parezca notable y diferente de las demás, la adoran como reconociendo allí alguna particular deidad*”.²⁰⁴ José de Acosta replicava as mesmas ideias e generalidades contidas nos dicionários nativos e no *Tercero Cathecismo*, registrando as *huacas* em suas obras também como elementos inseridos dentro de uma localidade específica. Nesse sentido, a idolatria e sua inerente agência demoníaca se faria incorrer nas *huacas* nos elementos fixos e palpáveis que o clérigo cita ao longo de suas obras, demonstrando que a generalidade das mesmas foi um lugar comum ao longo do tempo da

²⁰¹ Ibidem.

²⁰² ACOSTA, Op. Cit.

²⁰³ BRUNDAGE, Burr Cartwright. **Empire of the Inca**. Norman: University of Oklahoma Press, 1963, p. 47.

²⁰⁴ ACOSTA, Op. Cit.

permanência do aparato catequético e extirpador não apenas da Companhia de Jesus, mas sobretudo de todas as instituições envolvidas no empreendimento colonizador. Essa ideia é realçada no momento em que Acosta considera a materialidade das *huacas* e a extensão do uso da mesma como referência para definir os santuários e espaços físicos de adoração a determinadas divindades nativas, assim como também as “figuras de ídolos” recorrentemente são tomadas como tal, como mostrado anteriormente. Essas proposições estão plenamente presentes no capítulo XII de seu livro quinto, intitulado “*De los templos que se han hallado en las Indias*”, no qual o jesuíta atrela sua concepção de idolatria e demonologia à presença dos inúmeros santuários - como é notório no dicionário de 1586 -, construindo sua percepção acerca das motivações que implicam na existência dos mesmos:

Comenzando, pues, por los templos, como el sumo Dios quiso que se le dedicase casa en que su santo nombre fuese con particular culto celebrado, así el demonio para sus intentos persuadió a los infieles que le hiciesen soberbios templos y particulares adoratorios y santuarios. En cada provincia del Perú había una principal guaca, o casa de adoración, y ultra de esta algunas universales, que eran para todos las reinos de los Ingas.²⁰⁵

Em *De Procuranda*, José de Acosta retoma a questão dos templos idolátricos com referência tidas como diabólicas para os cristãos, estabelecendo diretrizes que devem ser tomadas pelos prelados com relação a estes. Para o jesuíta, a destruição de templos e monumentos dedicados aos mais variados cultos nativos mereciam uma maior observância por parte dos curas responsáveis, sobretudo com relação àqueles ameríndios já batizados que, mesmo supostamente conversos, permaneciam frequentando as *huacas* ou prestando cultos nos demais locais sagrados. Neste sentido, postula em sua obra que:

Although the principal task of the priest is to rid the Indians' hearts of idols, and that is to be done through exhortation and doctrine, nevertheless he should not neglect to remove the idols from their sight and make it impossible for them to use them in their day-to-day living. (...) we should tolerate no vestige of former superstition in those who are already Christian and have been baptized, in whom any sort of idolatry ought to be diligently followed up so we might discover what they have committed. (...) So it is not merely idols and notable elements that we need to bring down, but any sort of indication of superstition, and if necessary we must use the power of the authorities.²⁰⁶

Dois importantes pontos acerca das *huacas* e das vastas características que ornavam eram a forma como sua existência estava relacionada não apenas com a estabilidade e coesão política que propiciava, mas também a maneira como os laços familiares e/ou comunitários

²⁰⁵ Ibidem.

²⁰⁶ MCINTOSH, Op. Cit., pp. 418-419.

que orbitavam acerca do culto e dos ritos sobre a mesma ajudavam a conservar e condicionar a idolatria e a inferência diabólica sobre aquelas. A forte ligação das *huacas* com os *ayllus*²⁰⁷ andinos se dava no fato de que os chefes destes eram sempre os descendentes daquelas, dado o fato de que elas representam de maneira proeminente a origem clânica de determinado *ayllu*: “*En este sentido el culto a las huacas está indisolublemente unido al culto a los fundadores de los linajes, de hecho podríamos pensar a todos los tipos de huacas, de un modo u otro, como expresión del culto a los antepasados.*”²⁰⁸

Sendo um importante ponto de coesão política, cultural, identitária e, sobretudo, relacionadas à gênese de cada núcleo comunitário, o elo proporcionado pelas *huacas* se percebe ainda mais latente quando nos damos conta de que cada *ayllu* possuía uma delas em particular - ao contrário das *pacarinas*²⁰⁹ que, por sua vez, poderiam ser ritualizadas de maneira concomitante por diversos núcleos -, como o faz José de Arriaga em sua *Extirpación de la Idolatria del Pirú* (1621) - cuja obra será melhor esmiuçada no terceiro capítulo de nossa pesquisa - ao afirmar que (...) *cada parcialidad o ayllu tiene su huaca principal, y otras menos principales algunas veces, y de ellas suelen tomar el nombre muchos de aquel ayllu. Algunas de estas las tienen como a guardas y abogados de sus pueblos (...).*²¹⁰ As ligações familiares ou comunais são fatores perceptivelmente conjugados com a agência demoníaca idolátrica e supersticiosa, facilitando a manutenção e perpetuação do culto aos “falsos ídolos” referentes às *huacas*. Nesse sentido, José de Acosta ressalta a obstinação com que o povo nativo nutria ao manter seus costumes e tradições, protegendo seus artefatos e elementos mais sagrados, cuja importância residia em também remontar às suas origens familiares, estabelecendo uma pretensa consistência das idolatrias ao longo das gerações:

That does not seem difficult for me to believe, when we see how devoted they are to their religion of the Ingas, or the superstition of their huacas in order to hide their vai idols or their hidden treasures they would readily die and would prefer to yield their life and fortune before revealing the secrets of their fathers’ superstitions.²¹¹

Além dos elos comunais, as *huacas* detinham sua força maior de manutenção e perpetuação das superstições por meio das premissas de reciprocidade que circundavam a

²⁰⁷ Cf. PORTUGAL, Ana Raquel. **O ayllu andino nas crônicas quinhentistas**. São Paulo: Editora UNESP, São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.

²⁰⁸ BOVISIO, María Alba. Las huacas andinas: lo sobrenatural viveinte. In: KRIEGE, P (Ed.). **La imagen sagrada y sacralizada**. Cidade do México: Institutos de Investigaciones/UNAM, p. 53-85, 2011, p. 61.

²⁰⁹ Cf. HUERTAS, Lorenzo. Las Pacarinas y los orígenes de los Incas. **Tradición segunda época**. Santiago de Surco. n. 15, p. 43-49, nov. 2016.

²¹⁰ ARRIAGA, Pablo José de. **La extirpación de la Idolatria en el Perú**. Madrid, 1621, p. 19. Disponível em: <<https://biblioteca.org.ar/libros/155230.pdf>> Acesso em: fev. 2022.

²¹¹ MCINTOSH, Op. Cit., 131.

relação do trinômio “*huaca/ayllu*/indivíduo”, sendo estas realizadas com a pretensão de resolver determinadas demandas, seja do indivíduo nativo em particular ou de toda sua comunidade. No manuscrito quechua de Francisco de Ávila é possível constatar nas anotações do padre acerca da cultura e dos costumes nativos as inúmeras razões que os levavam a recorrer às *huacas*, como quando se sentiam oprimidos ou compelidos a tomar determinadas decisões:

/Se dice que/ la gente de esta región o de Huarochirí, si a alguien se le había enfermado un hijo, o un hermano, o un padre, o si algo que le pertenecía había sufrido un daño, solía ir [en peregrinaje] a estas [dos huacas] para preguntarles ([la causa y el remedio de sus problemas]).²¹²

A premissa da reciprocidade “*ayni*” se desvelava como um importante princípio regulador da vida andina em sociedade. As *huacas* eram elementos centrais na configuração de poder e na cosmologia andina, na medida em que investiam poderes aos membros do *ayllu*, capazes de levar vida a objetos pretensamente inanimados aos olhos cristãos, sendo ela própria um elemento dotado da capacidade de emanar poder por si mesma, já que ainda que sua força se transmute na materialidade de uma pedra “*the object continued to “live” and continued to radiate forces—positive or negative—in a new shape and manner.*”²¹³ Essa premissa se apreende de maneira mais incisiva quando observamos, como afirma Claudia Brosseeder, a noção andina de que a morte de um membro seria muito mais que um ultimato acerca de sua existência terrena, mas acima de tudo se tornaria uma força propulsora de bonança do próprio *ayllu*.²¹⁴ Além disso, a realização dos ritos e a manutenção da memória das *huacas* viriam a cumprir a função de conter a ira e a raiva das mesmas, evitando que calamidades incidissem sobre a comunidade, na medida em que “*les obligaba a que le adorasen mediante amenazas a ellos o a sus familiares de desgracias, enfermedades y muertes.*”²¹⁵

Manter vívida a memória das *huacas* seria muito mais que meramente manter ativas as memórias e tradições dos antepassados no cotidiano andino, mas principalmente estabilizar a ordem, na medida em que prestar culto e propagar suas prerrogativas faria com que o bem e o

²¹² TAYLOR, Gerald. **Ritos y tradiciones de Huarochirí**: manuscrito quechua de comienzo del siglo XVII. Lima: Instituto de Estudios Peruanos IFEA, 1987, p. 229.

²¹³ BROSEDER, Claudia. **The Power of Huacas**: Change and Resistance in the Andean World of the Colonial Peru. Austin: University of Texas Press, 2014, p. 101.

²¹⁴ Ibidem.

²¹⁵ MARTÍN RUBIO, María Carmen. Costumbres de los Indios del Perú. Un Temprano antecedente de la Extirpación de Idolatrías en el Virreinato Peruano. **Boletín del Instituto Riva Agüero**. Lima, v.24, n. 1, p. 295-308, 1997, p. 298.

mal se encontrassem em equilíbrio, fazendo com que este segundo não se sobressaísse. Essa pretensão dos nativos acerca da manutenção da vida em comunidade e de seus preceitos só era passível de se perpetuar na medida em que as tradições orais eram capazes de atravessar o tempo. A memória acerca dos eventos e das ancestralidades que circundam as *huacas* estavam em constante contato com suas cosmovisões, abstrações e subjetividade, sendo o ato de recontá-las capaz de remodelá-las, na medida em que essa mesma memória mantida “no momento em que é acionada faz intervir não só a ordenação de vestígios, mas a releitura destes vestígios”.²¹⁶

Como fora percebido em um trecho supracitado do Manuscrito Huarochirí, era extremamente comum que membros dos *ayllu* recorressem às suas *huacas* em momentos de opressões e tribulações e, dessa forma, suplicassem a elas as resoluções de seus mais variados problemas enfrentados no cotidiano nativo. Como salienta José de Acosta, “*para alcanzar buenos temporales, o salud, o librarse de peligros y males*”²¹⁷ era extremamente comum e tradicional que os membros da comunidade engendrassem ritos e, sobretudo, oferendas de diversas naturezas às suas *huacas* e divindades. Como podemos inferir, os pedidos feitos e os consequentes regalos também tomavam um importante papel na manutenção da lógica da reciprocidade, na medida em que a realização dos primeiros dependia do agrado feito às divindades e aos antepassados por meio dos segundos.

O contato direto com as *huacas* a fim de angariar seus benefícios dependia, geralmente, daquilo que alguns cronistas chamam de “sacerdote”, em uma clara equiparação ao exercício da liturgia e da eucaristia levado a cabo pelos sacerdotes cristãos. A justaposição de elementos nativos sendo tomados em termos e categorias da cosmovisão cristã, então, faz-se perceber não apenas nas diversas vezes nas quais José de Acosta recorre às dissertações e análises que realiza em suas obras acerca daqueles que eram os responsáveis mais proeminentes no trato direto com as *huacas*, mas também Pablo José de Arriaga nos traz importantes definições sobre o ofício em questão, ao afirmar que as *huacas*:

“(…) tienen todas sus particulares sacerdotes, que ofrecen los sacrificios, y aunque saben todos hacia dónde están, pocos las ven, porque ellos se suelen quedar atrás y sólo el sacerdote es que le habla y ofrenda.”²¹⁸

Na obra de Arriaga, os vocábulos de “sacerdotes” e de “feiticeiros” - *hechizeros*, como comumente aparece na obra - geralmente se confundem, sendo atribuídos à realização do

²¹⁶ LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Unicamp, 1992, p. 424.

²¹⁷ ACOSTA, Op. Cit.

²¹⁸ ARRIAGA, Op. Cit., p. 19.

mesmo ofício, ao passo que em outras passagens do livro costumam aparecer como trabalhos diferentes, ou quando os coloca lado a lado ao mesmo vocábulo de “sacerdote”, como quando o jesuíta descreve o incêndio que irrompeu no santuário dedicado a *Catequilla*, tendo sido ocasionado por Huáscar Inga, após o mesmo profetizar a morte de seu pai Topa Inga:

Pasando después el dicho Huáscar Inga hijo de Topa Inga por allí, y viendo aquella grandeza, y sabiendo que era que era de la Huaca que avía anunciado a su Padre la muerte, mandó que pusiessen fuego al templo, y a todo lo que en él estava. Empeçado el incendio, los Hechizeros, y Sacerdotes de aquel Ídolo le hurtaron, y le trujeron a Cahuana, donde le hizieron otro templo (...).²¹⁹

As mais diferentes funções que orbitavam as atividades concernentes aos cultos às *huacas* eram atribuídas por Arriaga como próprias do ofício do que chamava de “*hechizero*”. No Capítulo “*De los ministros de la idolatria*”, o jesuíta enumera estas atividades e, apesar de utilizar suas nomenclaturas corretas, de acordo com o próprio idioma nativo, incorre no erro de classificá-las de acordo com sua própria percepção de feitiçaria. Antes de enumerar suas nomenclaturas e funções que cada particularidade exerce, salienta inclusive que “*Éstos, que comúnmente llamamos Hechizeros*”.²²⁰ Sendo assim, funções cruciais na configuração social andina, como a comunicação com as *huacas* - e o trato com as mesmas, de uma forma geral e com as mais diversas divindades, eram recorrentemente tomados como frutos do ofício do “feiticeiro”:

Huacapvillac, que quiere dezir el que habla con la Huaca, es el mayor, y tiene cuidado de guardar la Huaca, y hablar con ella, y responder al pueblo, lo que él finge que te dize, aunque algunas vezes les habla el Demonio por la piedra. Y llevar las ofrendas, y hazer el sacrificio, y echar los ayunos, y mandar hazer la chicha para la fiesta de las Huacas, y ensenar su Idolatria, y contar sus fábulas, y reprehenden a los descuidados en el culto, y veneración de sus Huacas. Malquipvillac. El que habla con los Malquis, tiene el mismo oficio respeto de los Malquis, que el pasado con las Huacas. A este mismo modo este Libiacpvillac, que habla con el rayo, y Punchaupvillac, que habla con el Sol.²²¹

O “pai da mentira” - sendo essa mais uma alcunha dada por Acosta ao diabo, reiterando com isso toda a deturpação sofrida pelo cristianismo por este teria sido, segundo o jesuíta, aquele que estabelece a comunicação com o sacerdote responsável pela idolatria e pelas superstições que cercam os ritos com as *huacas*. Este, então, tomava para si a prerrogativa não apenas de mediar os pedidos e as vontades dos próprios nativos, mas também de ser o porta-voz dos anseios e mandamentos de suas divindades, de acordo com

²¹⁹ Ibidem, p. 20.

²²⁰ Ibidem, p. 23.

²²¹ Ibidem.

aquilo que estas esperavam de seu povo, como indica Acosta no capítulo “*De los sacerdotes y oficios que hacían*”, já que essa função sacerdotal se desdobrava como um cargo delegado e seletivo: “*En todas las naciones del mundo se hallan hombres particularmente diputados al culto de Dios verdadero o falso, los cuales sirven para los sacrificios y para declarar al pueblo lo que sus dioses les mandan.*”²²² Esta função sacerdotal no seio da sociedade indígena seria, então, aquela encarregada de traduzir os recados de suas divindades, os quais, por sua vez, eram remetidos pelos mais variados meios e elementos, como “*(...) en sonidos musicales, de animales y sobre todo de la naturaleza, como el gorgoteo del agua o el craqueo del hielo (...)*”.²²³ Por meio das interpretações das mais variadas sortes de sons, o sacerdote era muito mais que um mero “tradutor” das mensagens divinas, mas sobretudo, como elenca Andrew Redden tinha a função de manter a estabilidade de toda a cadeia de trocas, reciprocidade e equilíbrio na sociedade andina, na medida em que “*the most important aspect of the work of their ministers was to restore balance in the relationships between individuals, communities and their patron deities.*”²²⁴

Os “conselhos e avisos” dados pelas divindades, na verdade, nada mais seriam, segundo os cristãos, que meras inferências diabólicas àqueles que detinham a autoridade da fala e da escuta direta a seus elementos sagrados, utilizando do meio de comunicação para exercer sua perversidade supersticiosa e desviante:

Y es así, en efecto, de verdad que, en muchas de estas guacas o ídolos, el demonio hablaba y respondía, y los sacerdotes y ministros suyos acudían a estos oráculos del padre de las mentiras; y cual él es, tales eran sus consejos y avisos y profecías.²²⁵

Esse trecho da obra do jesuíta Acosta nos permite concordar e tomar como verossímeis as proposições que alçam as *huacas* a elementos cujas funcionalidades remetem às de oráculos, como afirmado por Marco Curatola Petrocchi e Jan Szemiński, já que para estes autores “*el término español más cercano al significado original de huaca sea el de «oráculo».*”²²⁶ Para embasar tais assertivas, Petrocchi recorre às análises da obra *Crónica del Peru: El Señorío de Los Incas* (1533), cujo autor, Pedro de Cieza de León, teria sido um dos primeiros cronistas a compreender e equiparar as *huacas* como oráculos. Essa afirmação do autor pode ser compreendida quando nos deparamos com as detalhadas descrições que Cieza

²²² ACOSTA, Op. Cit.

²²³ PETROCCHI, Marco Curatola; SZEMINSKI, Jam. Presentación In: _____ (Eds.). **El Inca y la huaca: La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo.** Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica Del Perú: 2016, p. 259 - 316, p. 16.

²²⁴ REDDEN. Op. Cit., p. 97.

²²⁵ ACOSTA, Op. Cit.

²²⁶ PETROCCHI; SZEMINSKI, Op. Cit. 15.

de León realiza no capítulo XVIII da segunda parte de seu livro acerca dos templos incas dos quais teve conhecimento, como quando descreve o santuário localizado em Vilcanota como “*El tercero oráculo y huaca*”,²²⁷ ou seja, não atribuindo qualquer diferença entre ambos vocábulos. Para Petrocchi, ao aproximar as *huacas* à definição vocabular de “oráculo”, como a realizada por Bouché-Leclercq²²⁸ - de uma divindade cuja imagem representada se comunica por meio de um sacerdote -, permite inferir que aquelas detinham todas as características que, conjugadas em um só elemento, definiriam este. Dessa forma, o autor ressalta que a grande razão de ser das divindades era justamente a comunicação que angariavam, sendo este, para ele, o grande “*leitmotiv*” das religiões incas.²²⁹

Além da discussão semântica proposta por Petrocchi a fim de desenvolver e argumentar os paralelismos que percorrem os vocábulos de “*huaca*” e “oráculo”, um breve estudo etimológico acerca das variações acerca deste primeiro pode ser muito útil para avaliar as implicações do termo e suas relações com as mediações de comunicação ocorridas entre divindades e sacerdotes. Para o autor, ancorando-se no estudo gramatical e linguístico de Van de Guchte,²³⁰ é necessário revisitar, em alguns dicionários e glossários elaborados nos séculos XVI e XVII, as formas verbais e as variações que o termo “*huaca*” - ou “*guaca*”, como também era recorrentemente referido - assumia no Vice-Reino do Peru.

Para Van de Guchte, é notória a relação entre estes e alguns verbos que, segundo ele, teriam íntima relação no que diz respeito a seu sentido. É dessa forma que, revisitando algumas destas obras linguísticas debruçadas no idioma quéchua, podemos ter acesso a algumas dessas terminologias. No *Léxicon* de Domingo de Santo Tomás, podemos inferir o termo “*guacani*” como uma variação da forma verbal “*huaca*”, do qual é possível destacar alguns de seus abrangentes significados postos pelo clérigo, sendo todos estes relacionados ao ato de emitir sons e se comunicar, tanto dos nativos como até de seus animais. Ao traduzir ao espanhol, algumas das definições possíveis são: “*graznar o cantar cualquier ave*”,²³¹ “*relinchar, o gruñir, o aullar qualquiera animal generalmente*”²³² e “*llorar generalmente*”.²³³ Já nos vocábulos referentes às *huacas* propostos por Diego González de Holguín em seu

²²⁷ CIEZA DE LEÓN, Pedro de. *Crónica del Peru: El señorío de los incas*. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2005, p. 363.

²²⁸ BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste. *Histoire de la divination dans l'Antiquité*. 4 vols. Bruxelas: Culture et Civilisation, 1963.

²²⁹ PETROCCHI, Marco Curatola. La voz de la huaca Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo aural de la religión andina antigua. In: PETROCCHI; SZEMINSKI, Op. Cit. 284.

²³⁰ PETROCCHI, Op. Cit.

²³¹ SANTO TOMÁS, Op. Cit. 131.

²³² Ibidem, p. 132.

²³³ Ibidem.

Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada lengua Qquichua, o del Inca, as formas verbais das *huacas* são mais variadas. Além de “*huaccani*” - leve mudança de grafia com relação à “*guacani*”, mais comuns no século XVI -, cujo significado era o de “*Llorar en grito*”,²³⁴ temos a inferência dos termos *huaccay*, traduzido como “*el llanto*”,²³⁵ e *huaccan*, tanto como “*Sonar campana*”²³⁶ quanto “*Cantar las aves, gañir aullar, bramar, chillar de todas maneras de animales*”.²³⁷ Compreendendo-as por diferentes termos, a forma como as vozes diabólicas poderiam se comunicar com os nativos eram bastante amplas, podendo ser constatadas neste breve apanhado.

Acabar com a predominância das *huacas* no cotidiano nativo significaria, além de tudo, calar as vozes demoníacas que ressoavam aos ouvidos dos incas e abolir esse nocivo canal de comunicação com o diabo, sobretudo com estes e os sacerdotes, algo que pressupunha, por muitas vezes, destituir os templos e cristianizá-los. Por isso, salienta Acosta que, apesar de “*estos falsos santuarios y engañar a los miserables es cosa muy común y muy averiguada en Indias*”,²³⁸ a Divina Providência cumpre sua profecia de espalhar a Palavra, já que onde “*ha entrado el evangelio y levantado la señal de la santa Cruz manifestamente ha enmudecido el padre de las mentiras*”²³⁹ e que “*de este silencio que Cristo puso a los demonios que hablaban en los idolos, como estaba mucho antes profetizado en la divina Escritura*”.²⁴⁰

Estabelecer um canal de comunicação e, além disso, uma via de requisição era uma condição *sine qua non* da existência das *huacas*, na medida em que sua razão de ser é estabelecer o equilíbrio cósmico por meio de suas ações, sejam elas benfeitoras ou punitivas aos *ayllus*. Essa centralidade é ainda ressaltada como nos deparamos com extratos textuais como os de Castro e Ortega Morejón, ressaltando que “*(...) los yungas no adoraban al sol sino a guacas y no a todas sino aq(ue)llas que daban respuestas*”,²⁴¹ o que nos faz inferir que o contato direto com divindades por meio dos mais variados tipos de sons emitidos também se constituíam como uma característica não apenas fundamental, mas extremamente emblemática e enfatizada pelos cronistas que se debruçavam em desvendar as funcionalidades e os mistérios que circundavam estes elementos sagrados.

²³⁴ GONZÁLEZ HOLGUÍN, Op. Cit., 126.

²³⁵ Ibidem.

²³⁶ Ibidem.

²³⁷ Ibidem.

²³⁸ Ibidem.

²³⁹ Ibidem.

²⁴⁰ Ibidem.

²⁴¹ CASTRO; ORTEGA MOREJÓN. Relación y declaración del modo que este valle de Chíncha y sus comarcas se governaban antes que oviese Yngas y después q(ue) los vuo hasta q(ue) los cristianos entraron en esta tierra. In: CRESPO, Juan Carlos. (ed.). **Historia y Cultura**, v. 8. apud PETROCCHI, Op. Cit., 272.

Um outro grande indício que nos permite compreender o quão importante e central era poder ouvir e falar com as *huacas* é de que sua veracidade consiste justamente na capacidade que determinados objetos sagrados têm de se comunicar com seus fiéis nativos. Só era considerada como tal, justamente aquela que estabelecia esse contato, como podemos inferir nos relatos de Bartolomé Álvarez trazidos por Petrocchi. Estes são muito elucidativos a esse respeito, na medida em que, segundo Álvarez, qualquer elemento - móvel ou imóvel - que emitisse alguma fala de qualquer natureza poderia ser considerado uma *huaca* em potencial.²⁴² E em dada suspeita, continua o autor, a pedra ou o artefato secreto que se julgava sagrado era levado a um determinado templo e, então, a genuinidade de seu poder como tal era avaliada no momento em que o sacerdote se dirigia à mesma e a direcionava algumas perguntas. Ora, o desfecho só poderia assumir duas faces: caso as contestações fossem contempladas, considerava “*que se trataba de una huaca auténtica («que era buena») y que, como tal, se le debía respetar y venerar»*”²⁴³ e que, portanto, sugeria que se erigisse um santuário para o seu culto; caso contrário, no caso da divindade que “*no contestaba y quedaba mudo, el Inca declaraba que se trataba de una huaca falsa («que no era buena»)»*”²⁴⁴ sendo assim, um objeto relegado à esfera da banalidade, não digno de culto.

A função oracular de uma *huaca*, tomando-a em sentido mais lato, certamente se desvela como um importante ponto de inflexão, não apenas entre nativos e europeus mas, sobretudo, entre as cosmovisões incas e cristãs. Com a chegada dos espanhóis cristãos, os nativos se encontravam impelidos a, inevitavelmente, depararem-se com as noções de que suas divindades eram meros “ídolos” sem qualquer valor diante da “verdadeira religião”. Manter-se estritamente alinhado com o culto às *huacas* demandava, em determinados momentos e circunstâncias, rechaçar as políticas de incursões dos cristãos e, além disso, reforçar a importância daquelas em seu cotidiano. Não nos atendo a uma perspectiva reducionista do tipo “Assimilação/Refutação” das categorias de cosmovisão cristã, alguns fragmentos da obra *How the Spaniards Arrived in Peru* de Titu Cusi Yupanqui nos são elucidativas no que tange à percepção das *huacas* como verdadeiras, colocando as imagens cristãs como um contraponto ao considerá-las como falsas:

Lo que mas aveis de hazer es que, por ventura estos os diran que adoreis a lo que ellos adoran que son vnos paños pintados, los cuales dizen ques Viracochan y que le

²⁴² PETROCCHI, Op. Cit.

²⁴³ ÁLVAREZ, Bartolomé. **De las costumbres y conversión de los indios del Perú**: Memorial a Felipe II (1588). MARTÍN RUBIO et al. (eds.). Madrid, Polifemo, 1998, p. 74.

²⁴⁴ Ibidem.

adoreis como a guaca, el qual no es sino paño, no lo hagais sino lo que nosotros tenemos.²⁴⁵

Permitindo-nos concordar e retomar as proposições que alçam as *huacas* a elementos cujas funcionalidades remetem às de oráculos, como afirmado por Marco Curatola Petrocchi.e, anteriormente por Acosta, podemos perpassar brevemente as demandas instituídas por elas próprias, a fim de manter o equilíbrio de todos os atores sociais e da cosmologia andina. Como já discutimos, era comum que, por meio dos sacerdotes, os deuses estipulassem suas demandas aos membros do *ayllu*. Diversas eram as ações necessárias que estes deveriam prestar com relação àqueles, como, por exemplo, a ordenação que se fizessem santuários em honra de determinados deuses - como a tríade proposta por Pachacamac em seu mito.²⁴⁶

2.4 - A profanação dos corpos nativos e as oferendas e sacrifícios em honraria às *huacas*

Espalhar o cristianismo no Vice-Reino do Peru significaria, concomitantemente, interromper o ciclo de reciprocidade que permeava a sociedade andina, incutindo na mentalidade andina a perversidade das ações diabólicas. Um dos mais variados costumes renegados e postos à margem da sociedade incaica foi o chamado de *runapmicuc*, descrito por Andrew Redden como o conceito andino utilizado para descrever o que chamava de “*men-eaters*”.²⁴⁷ Assim como diversas outras funções idolátricas e/ou supersticiosas, era encarregada, também, de restaurar o equilíbrio do mundo andino, ainda que fosse uma atitude extremamente destrutiva, não apenas aos olhos dos europeus, mas aos próprios nativos, na medida em que “*they became more and more associated with malefice and destruction, especially as to restore balance to the Andean world their attacks were apparently aimed at Christianized Andeans, especially the young.*”²⁴⁸

A demonização incisiva do *runapmicuc* foi acentuada a partir do momento em que seus praticantes julgaram necessário atacar os potenciais novos cristianizados sob o pretexto de que estes interromperiam o curso da cosmologia andina, na medida em que “*would have caused a definitive rupture between the Andean past and present.*”²⁴⁹ Dessa forma, a manutenção de tais tradições, concomitantemente ao fato de que outros determinados

²⁴⁵ YUPANQUI, Titu Cusi.. **History of how the Spaniards Arrived in Peru**. Indianapolis: Hackett, 2006, p. 118.

²⁴⁶ PETROCCHI, Op. Cit.

²⁴⁷ REDDEN, Op. Cit., p. 108.

²⁴⁸ Ibidem, p. 214.

²⁴⁹ Ibidem, p. 159.

membros do *ayllu* se prontificaram em praticar os costumes e ritos cristãos, fez com que, além de romper com os costumes e a configuração usual e ordinária da sociedade andina, estes mesmos indivíduos fossem cada vez mais mal vistos e rechaçados dentro de seu círculo social ao longo do tempo, o que facilitava a narrativa demonológica cristã de se espalhar nestas comunidades:

however, by protecting their Andean worldview as they had always done, they contributed to their own demonization and alienation from the community (or at least that part of the community that was experiencing the executions of its children).²⁵⁰

Assim como afirma Iris Gareis, ainda que não possamos atestar a veracidade de alguns relatos acerca dos *runapmicuc*, nos são de extrema importância pois nos revelam a forma como alguns europeus enxergavam alguns costumes nativos, mesmo que constantemente se perceba que alguns cronistas clérigos atribuem ao povo autóctone elementos culturais que claramente não lhe apeteçam,²⁵¹ sendo estes frutos de sua cosmovisão cristã acerca das idolatrias outrora observadas no Velho Mundo, sobretudo da bruxaria no continente europeu. Segundo a autora, algumas das características elencadas por Arriaga em sua obra denunciam essa percepção, como, por exemplo: (1) quando o padre descreve as reuniões dos *runapmicuc* como sendo eminentemente noturnas, ao afirmar que “*Éste les avisa y previene quando le parece, que tal noche (que siempre son a este tiempo sus juntas) y en tal lugar se an de juntar*”;²⁵² (2) no momento em que Arriaga descreve o rito com detalhes, ressaltando que entravam na casa das vítimas e usufruíam de seu sangue, alimentando-se dele ao colocá-lo em suas mãos no momento da reunião, expondo que “*(...) con la vña le saca vn poquito de sangre , de qualquiera parte del cuerpo, y le chupa por allí la que puede, y así llaman también a estos tales Brujos en su lengua chupadores*” e que, além disso, logo depois também preparavam a carne da vítima, na medida em que “*se haze la junta, ellos dicen que multiplica el demonio aquella sangre , o se convierte en carne (yo entiendo que la juntan con otra carne) y la cuezen en aquella junta, y la comen (...)*”,²⁵³ (3) e, por último, o culto ao diabo e, não somente a realização do mesmo mas a forma como sua figura assumia no rito, ao passo que, segundo Arriaga “*En estas juntas se les parece el Demonio, vnas vezes en figura de*

²⁵⁰ Ibidem, p. 159.

²⁵¹ GAREIS, Iris. Brujos e Brujas en el Antiguo Peru: Apariencias y realidad en las Fuentes Historicas. **Revista de Indias**. Munique, v. 53, n. 198, p. 583-613, 1993.

²⁵² ARRIAGA, Op. Cit., p. 25.

²⁵³ Ibidem.

*León, otras vezes en figura de Tigre, y poniéndose asentado, y estrivando sobre los braços muy furioso, le adoran.*²⁵⁴

No acervo das obras de José de Acosta, a ligação do diabo com a vil prática dos *runapmicuc* também recebeu especial atenção principalmente em sua *De Procuranda Indorum Salute*. Em uma das vias de construção de seu argumento contra o hábito de ingestão de carne humana, no capítulo XII de seu quinto livro - chamado "*The Correct Love of Self*" -, o clérigo retoma a tradição de autores clássicos como Aristóteles afirmando que "*says it should be seen as one of the most obnoxious of human actions*".²⁵⁵ Ancorando-se na perspectiva da lei natural, forjada no caloroso debate que tinha como figuras Bartolomé de Las Casas e Juan Ginés de Sepúlveda, Acosta reafirma sua percepção de que a vivência entre os "bárbaros" deveria ter como meta o amor ao próximo e a si mesmo, na medida em que reconhece que se "*(...) recuse qualquer discurso conivente com a escravidão ou com forma semelhante de degradação dos índios*",²⁵⁶ o que, por sua vez, também significa a conservação e manutenção da carne e do corpo - templo do Espírito Santo e criação de Deus segundo o livro de Gênesis. Seguindo essa premissa, o jesuíta condena a violação da carne alheia, ressaltando que, tomando como bastião a lei natural, sob nenhuma circunstância é justificável cometer tal pecado, já que, ainda que tomado pela fome, "*(...) its is not right to satisfy our hunger by the use of the flesh of a human corpse.*"²⁵⁷ Portanto, afirma o padre:

However on this issue we need to mention the habit of eating human flesh (cannibalism), which we do not feel to be right, nor should we wish to suffer it personally and which does such despite to human nature. For natural law is repulsed by it, and i feel that under no circumstances of hunger or need should it be lawful, and I subscribe to a most learned theologian who believes thus, although others think otherwise.²⁵⁸

As críticas de Acosta com relação aos costumes autóctones que profanavam e desonravam os corpos nativos iam muito além de denunciar as práticas dos *runapmicuc*, na medida em que o jesuíta relata outros costumes desrespeitosos que viriam a conspurcá-los. De uma forma geral, o clérigo fundamenta seus argumentos se ancorando não apenas na lei natural, mas sobretudo utilizando a lei dos homens, na medida em que expõe as próprias resoluções dos Concílios anteriores como importantes para coibir esses comportamentos no Vice-Reino do Peru, como o Concílio Limenho - ainda que Acosta não especifique se está se

²⁵⁴ Ibidem, p. 26.

²⁵⁵ MCINTOSH, Op. Cit., p. 422.

²⁵⁶ MARQUES, Op. Cit., p. 93.

²⁵⁷ MCINTOSH, Op. Cit., p. 422.

²⁵⁸ Ibidem.

referindo ao primeiro ou ao segundo Concílio. Na esteira destas críticas às diversas profanações ao corpo humano, então, afirma que:

Part of the common bonds of the human nature are not to offend the corpses of the dead and as a result not violate or dig up graves. Against such acts of inhumanity and avarice, the laws of state and the Pontiffs gravely protest (Conc. Toletan. IV can.45). And in this kingdom the Concilio Limense severely reprimands the license of our own in this (Const.113).²⁵⁹

As condenações acerca da danação dos corpos e de seu mau uso extrapolam o canibalismo e o ritual dos *runapmicuc* ao beber o sangue das vítimas. Acosta em sua *História Natural y Moral* é bem enfático ao criticar os aspectos da cosmovisão andina que versavam sobre a forma como lidavam com seus defuntos, na medida em que os cuidados aos antepassados e membros do *ayllu* permaneciam mesmo depois que estes já haviam falecido, já que “(...) *creyeron los indios del Perú, que las ánimas vivían después de esta vida, y que los buenos tenían gloria, y los malos pena*”.²⁶⁰ Dessa forma, além de alguns sacrifícios que, como salienta Acosta, eram direcionados a membros mais proeminentes de cada *ayllu*, o mesmo critica e ressalta outros costumes, que julga serem mais comuns no Vice-Reino do Peru, como os de vestir roupas em seus defuntos, assim como dá-los de beber e comer:

(...) más común y general en todas las Indias, de poner comida y bebida a los difuntos sobre sus sepulturas y cuevas, y creer que con aquello se sustentan, que también fué error de los antiguos, como dice San Agustín Y para este efecto de darles de comer y beber, hoy día, muchos indios infieles desentieran secretamente sus difuntos de las iglesias y cementerios, y los entierran en cerros, o quebradas, o en sus propias casas. Usan también ponerles plata en las bocas, en las manos, en los senos, y vestirles ropas nuevas y provechosas dobladas debajo de la mortaja.²⁶¹

Em seu capítulo “*De otro género de idolatría con los difuntos*”, retomando a tradição de tomar a bíblia como bastião inexorável de suas ações e proposições, o jesuíta elenca o livro da Sabedoria²⁶² como o grande contraponto à prática, ressaltando que, assim como queimam corpos de seus próprios filhos em oferenda à Baal, causando a ira de Iahweh, cometem o erro de prestar culto a estes próprios corpos, como se estes fossem o Criador, “*Porque sucedió que sintiendo el padre amargamente la muerte del hijo mal logrado, hizo para su consuelo un retrato del difunto, y comenzó a honrar y adorar como a Dios*”.²⁶³

²⁵⁹ Ibidem.

²⁶⁰ ACOSTA, Op. Cit.

²⁶¹ Ibidem.

²⁶² BÍBLIA, Op. Cit.

²⁶³ ACOSTA, Op. Cit.

As investidas contra o costume de profanação dos corpos não rondavam apenas as obras de Acosta, mas também a de Arriaga, como quando descreve o que chama de *malquis* - como já havíamos apontado, conceito dado às conservações mumificadas que se faziam dos defuntos de uma determinada comunidade, cujos corpos - ou partes do mesmo, como os ossos - se mantinham em porções de terra destinadas à sua veneração, as quais eram tuteladas pela família do antepassado, como descrevem Cangas e Otazu.²⁶⁴ O jesuíta descreve as estreitas ligações dos *malquis* com as *huacas* - sendo os primeiros descendentes das segundas, de acordo com a cosmovisão andina - e, além disso, suas equiparações com esta, na medida em que sua sacralidade também demandava sacerdotes, bem como o recebimento de sacrifícios e a realização de cerimônias:

Después destas Huacas de piedra la mayor veneración es la de sus Malquis, que en los llanos llaman Munaos, que son los huesos, o cuerpos enteros de sus progenitores gentiles, que ellos dicen que son hujos de las Huacas, los cuales tienen en los campos en lugares muy apartados, en los Machays, q' son sus sepulturas antiguas, y algunas veces los tienen adornados con camisetas muy costosas, o de plumas de diversos colores, o de cumbi. Tienen estos Malquis sus particulares Sacerdotes, y ministros, y les ofrecen los mismos sacrificios, y hazen las mismas fiestas que a las Huacas.²⁶⁵

Condena-se também a superstição que rondava as festividades das huacas e as diversas honras e danças que promoviam à mesma, bem como a seus antepassados ou datas comemorativas dedicadas às suas divindades, de uma forma geral. José de Acosta utiliza mais uma vez, no trecho infracitado, uma categoria cristã para compreender as atividades realizadas pelos autóctones em honra a suas divindades. Apreendendo-as como “penitências” prestadas em virtudes de “pecados” cometidos - sendo estas noções inexistentes para os andinos -, o prelado atribui ao demônio inúmeros costumes relacionados às festividades e comemorações, como “(...) *ayunar, dar ropa, oro, plata, estar en las sierras, recibir recios golpes en las espaldas*” - que eram penitências extremamente comuns, ou até mesmo como o jejum do sal e a *chicha*, percebidos ao ver a descrição que realiza sobre a festa de *Itu*:

En el Perú, para la fiesta de el Itu, que era grande, ayunaba toda la gente dos días, en los cuales no llegaban a mujeres, ni comían cosas con sal, ni ají, ni bebían chicha; y este modo de ayunar usaban mucho. En ciertos pecados hacían penitencia de azotarse con unas ortigas muy ásperas; otras veces darse unos a otros con cierta piedra cantidad de golpes en las espaldas. En algunas partes, esta ciega gente, por

²⁶⁴ CANGAS, Diego Dávila de; OTAZU, Bartolomé de. **Visita de los valles de Sonqo en los yunka de coca de La Paz, 1568-1570**. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Instituto de Estudios Fiscales, 1991.

²⁶⁵ ARRIAGA. Op. Cit. p. 20.

persuasión de el demonio, se van a sierras muy agrias, y allí hacen vida asperísima largo tiempo.²⁶⁶

A própria noção de “penitência” para os jesuítas estava totalmente atrelada à prática da confissão, já que dependia exclusivamente da confissão de seus pecados aos prelados, por meio da mediação destes com Deus, na medida em que erros deveriam ser profundamente passíveis de arrependimento:

A general confession was a peculiarly Jesuit practice in which penitents would search their consciences, repent of and confess the sins they had committed over their entire life notwithstanding the absolution that they may have received in previous confessions.²⁶⁷

As supostas confissões feitas fora dos moldes cristãos praticados pelos jesuítas, então, não fariam sentido, tendo em vista a forma errônea que, segundos os jesuítas, os nativos procuravam extirpar e se eximir de suas culpas. Louise Burkhart, ao analisar o teatro nahuatl realizado pelos franciscanos na Nova Espanha salienta que a intervenção demoníaca se propalava não apenas em incitar a realização do errado aos olhos de Deus, mas sobretudo em dificultar que o pecador buscasse uma penitência correta, por meio de uma confissão adequada: *“The first type of intervention is incitement to sin: demons encourage human characters to sin and discourage them from making adequate confessions.”*²⁶⁸ Nesta esteira, mais uma vez recorrendo à alcunha de *“padre de la mentira”*, José de Acosta sustenta que a confissão realizada pelos nativos era nada mais que pura conspiração diabólica de um importante sacramento católico, na medida em que suas estratégias de penitência se desvelavam como extremamente parecidas com a da *“verdadeira religião”*, como afirma no seguinte trecho: *“También el sacramento de la confesión quiso el mismo padre de mentira remedar, y de sus ídólatras hacerse honrar con ceremonia muy semejante al uso de los fieles”*.²⁶⁹ Prevista em sua concepção de Divina Providência, mais uma vez a emulação demoníaca dos sacramentos e das liturgias católicas é concebida como uma prévia relativamente necessária para que posteriormente se instaurasse aquilo que é verídico diante dos olhos de Deus, fazendo uso do erro anterior dos nativos um terreno fértil e profícuo para a honra e Glória do Criador após o florescimento do verdadeiro sacramento:

²⁶⁶ ACOSTA, Op. Cit.

²⁶⁷ REDDEN, Andrew. Vipers under the altar cloths: satanic and angelic forms in seventeenth-century New Granada. In: CERVANTES, Fernando; REDDEN, Andrew. (orgs.). **Angels, Demons and the New World**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 146-170, p. 162.

²⁶⁸ BURKHART, Louise M. Satan is my nickname: demonic and angelic interventions in colonial Nahuatl theatre. In: CERVANTES; REDDEN, p. 105.

²⁶⁹ ACOSTA, Op. Cit.

Mas ya, por la gracia del Señor, se van desengañando del todo, y conocen el beneficio grande de nuestra confesión sacramental, y con gran devoción y fe acuden a ella. Y en parte ha sido providencia del Señor permitir el uso pasado para que la confesión no se les haga dificultosa; y así en todo, el Señor es glorificado, y el demonio burlador queda burlado.²⁷⁰

Consonante à Acosta, Arriaga também percebe diversas destas atividades por um prisma penitencial e, sobretudo, misericordioso dos nativos em prol de suas atividades. O clérigo ressalta que diversas festas e cerimônias tinham como objetivo extirpar estes mesmos “pecados” dos indígenas. Na descrição do *Pacaricuc*, uma cerimônia em menor escala para o que Arriaga chama de “*Huacas menores*”, os jejuns, as danças, os cantos e as confissões são descritos como sendo em sua honra e a de suas divindades:

Durante el ayuno se confiessan todos los Indios, y Indias con los que tienen este oficio, sentados en el suelo el que oye, y el q’ se confiessa en lugares que suelen tener en el campo diputados para este efeto. No confiessan pecados interiores, sino de haber hurtado, de haber maltratado a otros, y de tener más que vna muger (porque tener vna aunque sea estando amancebado, no lo tienen por pecado) acúsanse también de los adulterios, pero la simple fornicación de ninguna manera la tienen por pecado, acúsanse de no aver acudido a las Huacas el Hechizero les dize q’ se enmiende, etc. Y ponen sobre vna piedra - llana de los polvos de las ofrendas, y haze que los sople, y con una piedrezuela q’ llaman Pasca, q’ quiere dezir perdón, que la lleva el Indio, o la tiene el que confiessa le refriega la cabeça, con maíz blanco molido, y con agua la lavan la cabeça, en algún arroyo, o donde se juntan los ríos, que llaman Tincuna. Tienen por gran pecado el esconder los pecados, quando se confiessan, y haze grandes diligencias, para averiguallo el Confessor. Y para esto en diversas partes tienen diversas ceremonias.²⁷¹

Angariar as benesses promovidas pelas *huacas* pressupunha realizar diferentes tipos de oferendas que poderiam agradá-las e não despertar sua ira, sendo entre estas a mais comentada por José de Acosta: os sacrificios e seus diversos modelos. Para o jesuíta, dissertando sobre no capítulo intitulado “*De los sacrificios que al demonio hacían los indios, y de qué cosas*”, é possível denotar que se dividem em uma tripla chave de análise, já que para ele “*podemos reducir todos los que usan estos infieles: unos de cosas insensibles, otros de animales y otros de hombres*”.²⁷²

Atendo-se a uma análise mais detalhada, com relação aos sacrificios “*de cosas insensibles*” e “*de animales*”,²⁷³ os exemplos plausíveis são inúmeros e diversos. Dado o lugar social e as referências de José de Acosta como um jesuíta, as equiparações dos

²⁷⁰ Ibidem.

²⁷¹ ARRIAGA, Op. Cit. p. 30.

²⁷² ACOSTA, Op. Cit.

²⁷³ Ibidem.

sacrifícios nativos em relação aos bíblicos seguem estritamente sua premissa de emulação demoníaca acerca de como a agência diabólica espelhava os elementos constituintes da cosmovisão cristã de maneira falseada, equivocada e parodiada. O diabo, em sua mais natural e propensa inveja das criações divinas, compele os nativos a pecar e a atentar contra a lei natural, na medida em que propala o sacrifício e a entrega destas mesmas obras divinas à sua vaidade:

En lo que más el enemigo de Dios y de los hombres ha mostrado siempre su astucia, ha sido en la muchedumbre y variedad de ofrendas y sacrificios, que para sus idolatrias ha enseñado a los infieles. Y como el consumir la sustancia de las criaturas en servicio y culto del Criador, es acto admirable y propio de religión, y eso es sacrificio, así el padre de la mentira ha inventado que, como a autor y señor, le ofrezcan y sacrifiquen las criaturas de Dios.²⁷⁴

A prática de sacrifícios é reconhecida por Acosta não apenas como muito antiga, mas que remonta aos tempos do Gênesis e das primeiras criações divinas e que, por isso, seriam original e essencialmente propostos ao verdadeiro Deus e Criador, algo que teria sido fortemente deturpado pelo diabo no escopo de análise da cultura ameríndia. É neste sentido que o jesuíta Acosta retoma como referência os sacrifícios bíblicos como os de Caim, Abel,²⁷⁵ Noé²⁷⁶ e Abraão,²⁷⁷ destacando as oferendas de origens tanto animais quanto, nas palavras do clérigo, as de características inanimadas, como frutos do solo ou plantas. Dessa forma, Acosta destaca e equipara os sacrifícios de parte do rebanho de Abel e dos frutos providos pelo solo retirados e oferecidos por Caim a fim de despertar a misericórdia de Deus aos dos nativos com relação às suas divindades.

As plantas e os animais, parte das maravilhosas criaturas de deus e tão exaltadas por Acosta ao dissertar sobre a conexão do Novo com o Velho Mundo nos quatro primeiros livros de sua *Historia Natural y Moral* - e cujo conhecimento das mesmas só foi possível graças a à Divina Providência do Criador -, tornam a fazer parte dos rituais nativos e são detalhados minuciosamente pelo jesuíta, sobretudo a folha da coca, recebendo uma especial atenção de Acosta. Ao lado de ouro, prata, trigo, milho e madeira, a coca aparece como um dos elementos mais proeminentes nos sacrifícios indígenas, sendo ofertada em diferentes formas e/ou às *huacas*, já que “(...) *ofrecían en hoja mascada o quemada al fuego al lado de la deidad, para que ésta se deleitase con el humo*.”²⁷⁸

²⁷⁴ Ibidem.

²⁷⁵ BÍBLIA, Op. Cit.

²⁷⁶ Ibidem.

²⁷⁷ Ibidem.

²⁷⁸ MARTÍN RUBIO. Op. Cit., p. 301.

En el Perú usaron sacrificar coca, que es una hierba que mucho estiman, y maíz, que es su trigo, y plumas de colores, y chaquira, que ellos llaman mollo, y conchas de la mar, y a veces oro y plata, figurando de ello animalejos; también ropa fina de cumbi, y madera labrada y olorosa, y muy ordinariamente sebo quemado.²⁷⁹

Esta, por sua vez, era um elemento ritualístico e potencialmente idolátrico em diversos níveis na cultura ameríndia, sendo considerada, como salienta María Carmen Martín Rubio, ao afirmar que, segundo alguns relatos de Bartolomé Álvarez, a folha da coca era tão presente no cotidiano nativo como o incenso também o era na vida e na liturgia cristãs.²⁸⁰ Tomando como balizamento as concepções de Edgar Ferreira Neto,²⁸¹ sustentando a importância de um aporte analítico de fontes diverso o bastante a fim de abarcar as mais variadas sociedades - inclusive aquelas que não possuíam um modelo de escrita -, poderemos constatar a centralidade da folha de coca nos relatos de tradições orais. Alçar valores não-letrados a uma posição de destaque permitiria admitir que, ainda que sob a ótica de um cronista jesuíta e europeu - cujo lugar social não fosse o mesmo que o de um nativo conhecedor da cultura e dos ritos nativos -, desnudemos a maneira como os mitos se mantinham vívidos, na medida em que *“não se trata de um conhecimento “exterior”, “abstrato”, mas de um conhecimento que é “vivido” ritualmente, seja narrando cerimonialmente o mito, seja efetuando o ritual ao qual ele serve de justificação”*.²⁸² Ao passo em que o uso da coca nos rituais era demonizado pelos cristãos, para os indígenas sua sacralidade consistia nos tempos imemoriais e remotos. O sol, proeminente divindade nativa e largamente citada de maneira lamuriosa por Acosta ao longo de suas obras e por diversos outros cronistas - cujas representações, segundo o clérigo, poderiam inclusive emular as da Santíssima Trindade, concebendo o sol em estátuas de maneira tripartite, pelos nomes de *“Apointi, Churiinti y Inticuaquí”* -,²⁸³ possuía estreitas ligações com o uso da folha de coca, já que, segundo relatos orais da tradição nativa:

Tambien cuentan que antiguamente solo el sol comia coca que son aquellas ojas que a poco diximos y que las huacas tubieron de ello gran embidia y trataron de hurtar al sol la semilla de aquellas matas para lo qual aguardaron ocasion em que el sol estubiesse borracho y estandolo embiaron vn recaudo com vna llana Vrau a la luna muger del sol em que su nombre le pedian la bolsa en que guardaba aquellas ojas. Reuso la luna el darla la primera y segunda vez hasta que a la tersera con cierta señal falsa se la sacaron supolo el sol uando desperto lo que habia passado y deternido

²⁷⁹ Ibidem.

²⁸⁰ Ibidem.

²⁸¹ NETO, Edgard Ferreira, História e Etnia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; Vainfas, Ronaldo (orgs.).

Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997, p. 313-328, p. 324.

²⁸² ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972, p. 18.

²⁸³ ACOSTA, Op. Cit.

matar a Urau y vbieralo hecho si no fuera por interces [i] ones de uma índia de buen parecer (...).²⁸⁴

Analisando os sacrifícios de seres vivos, estes eram tão comuns quanto os de objetos inanimados ou de plantas. Em diversas cerimônias às *huacas* se derrama o sangue de diversos porquinhos-da-índia ou de lhamas - ou retirando seu coração -, acompanhados às vezes de milho ou coca, das quais poderiam realizar a superstição da adivinhação e, assim, prever o que lhes aguardava no futuro, o qual poderia ser visto ao se debruçar sobre as vísceras do animal.²⁸⁵

Essa percepção de Rubio pode ser percebida ao analisar a obra de Pablo José de Arriaga. Segundo o jesuíta, o mais comum sacrifício animal era o dos porquinhos-da-índia - sendo as lhamas e os cordeiros também sacrificados em larga escala -, na medida em que não apenas eram utilizados com o fim adivinhatório, mas sobretudo de cura para os enfermos:

Otras veces los mismos Indios, que tienen ganado dan sus Corderos, Y Llamas, para que los sacrifiquen por el aumento de su sagrado. El sacrificio ordinario es de Cuyes, de los cuales se sirven mal, no solo para sacrificios, sino para adivinar por ellos, e para curas con ellos con mil embustes.²⁸⁶

E, além disso, em menor escala, o sacrifício de pássaros, ainda que não fosse tão comum no Vice-Reino do Peru quanto em Nova Espanha, se fazia presente em diversas cerimônias, nas quais juntavam seus corpos às lenhas e, após isso, ateavam fogo. Esta sorte de sacrifícios se realizava, sobretudo, quando era necessário que enfraquecessem as *huacas* de seus oponentes, como afirma Acosta, ao demonstrar o ofício dos sacerdotes que ansiavam a vitória e proclamavam que:

Piérdanse las fuerzas de las guacas de nuestros enemigos. Y sacaban unos carneros prietos, que estaban en prisión algunos días sin comer, que se llamaban urcu, y matándolos decían que así como los corazones de aquellos animales estaban desmayados, así desmayasen sus contrarios.²⁸⁷

²⁸⁴ JESUITAS.1619 (Ocos) Mision a las provincias de Ocos y Lampas del Correjimiento de Cajatambo (Letras Annuas de Compania de Jesus Provincia del Peru. Real Academia de la Historia, Madrid) apud DUVIOLS, Pierre. **Cultura andina y represión**; procesos y hechicerías. Cajatambo, siglo XVII. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1986, p. 453.

²⁸⁵ “Después de haber colocado algunas de dichas dádivas, sacaban el corazón de la llama o cuy, todavía caliente, y miraban si la sangre estaba coagulada, en cuyo caso creían que el sacrificio no había sido grato al difunto. Si se conservaba líquida, mezclado con hojas de coca, echaban el corazón a un fuego encendido ex profeso. (...) A la vez, en las entrañas de los cuyes veían los buenos o malos sucesos que iban a llegar”. MARTÍN RUBIO. Op. Cit, p. 301.

²⁸⁶ ARRIAGA, Op. Cit, p.. 27.

²⁸⁷ ACOSTA, Op. Cit.

O sacrifício mais chocante para os europeus cristãos e, além disso, aquele que certamente era mais conflitante com a perspectiva de lei natural que rondava as proposições de José de Acosta, na medida em que “(...) *Creían que la gente no moría, que se reunía con sus antepasados y, junto a ellos, cuidaban de los familiares que quedaban en la tierra y les ayudaban a tener salud y prosperidad.*”²⁸⁸ Em algumas cerimônias, de forma a cumprir a reciprocidade que circundava os *ayllus* - ou como elencava Silvia Limón de Olvera, de forma que “(...) *se establecía un intercambio entre los seres humanos y las entidades sagradas para que el mundo funcionara adecuadamente*” -,²⁸⁹ era necessário que algumas vidas fossem sacrificadas, e, entre essas, crianças fossem sacrificadas em virtude das ordens emanadas pelos chefes Incas do Tahuantinsuyu, sendo que estas, por muitas vezes, “*eran preparadas para ser sacrificadas en honor de los dioses y cuando moría un Inca*”.²⁹⁰ Além de evitar a ira das *huacas* e demandar as diversas benesses propiciadas pela realização do sacrifício, o mesmo também poderia funcionar como um meio de controle da estabilidade política já que por vezes por esse meio se buscava “*beneficios políticos y sociales obtenidos por aquellos que donaban a alguno de sus vástagos*”²⁹¹ e, além de benefícios de naturezas relacionais concernentes à convivência nos *ayllus*, também se demandava saúde - assim como os nativos o faziam em relação às *huacas* -, como afirma Brosseeder ao analisar as crônicas de Ondegardo e Castañega, ao constatar que “*the meaning of the sacrifices transcends their socioeconomic value*”.²⁹² Essa premissa também pode ser percebida quando Acosta descreve o sacrifício de crianças no Vice-Reino do Peru:

Fuera de esta ocasión usaron en el Perú sacrificar niños de cuatro o de seis años hasta diez; y lo más de esto era en negocios que importaban al Inga, como en enfermedades suyas para alcanzalle salud;(...) El modo de sacrificarlos era ahogarlos y enterrarlos con ciertos visajes y ceremonias; otras veces los degollaban, y con su sangre se untaban de oreja a oreja. También sacrificaban doncellas de aquellas que traían al Inga de los monasterios, que ya arriba tratamos.²⁹³

Mais uma vez, a *História Natural y Moral* de Acosta nos brinda com uma percepção que nos demonstra a lacuna de entendimento do jesuíta quanto aos pressupostos que pautavam as reciprocidades dos andinos. Tendo em vista os princípios da lei natural e a

²⁸⁸ Ibidem.

²⁸⁹ OLVERA, Silvia Limón. Sacrificio y poder entre los incas. **Dimensión Antropológica**. Cidade do México, v. 70, n. 24, p. 7-32, mai./ago. 2017, p. 8.

²⁹⁰ MARTÍN RUBIO, María Carmen. La cosmovisión religiosa andina y el rito de la Capacocha. **Investigaciones Sociales**. Lima, v. 13, n. 23, p. 187-201, out. 2009, p. 190.

²⁹¹ OLVERA, Op. Cit., p. 7.

²⁹² BROSEDER, Op. Cit., p. 17.

²⁹³ ACOSTA, Op. Cit.

percepção de que os indígenas também eram criações divinas - retomando o universalismo cristão e a percepção de unicidade de mundo com a ligação entre o Velho Mundo e o Novo Mundo comentados no início deste capítulo -, o jesuíta considera lamentável que criaturas criadas à imagem e semelhança de Deus sejam submetidas a um ato idolátrico tão reprovável. Desta vez, o sacrifício aparece não apenas como uma motivação diabólica em sua razão de ser, mas sobretudo como uma oferenda direcionada a si próprio, em uma pretensa alusão das divindades nativas como sendo o próprio demônio:

Pero lo que más es de doler de la desventura de esta triste gente es el vasallaje que pagaban al demonio sacrificándole hombres, que son a imagen de Dios, y fueron criados para gozar de Dios. En muchas naciones usaron matar, para acompañamiento de sus difuntos, como se ha dicho arriba, las personas que les eran más agradables, y de quien imaginaban que podrían mejor servirse en la otra vida.²⁹⁴

A prática do mais influente sacrifício humano se desvela como o *capacocha*, ou *capac hucha*, no qual a maioria dos indivíduos ofertados eram crianças com idade “entre los cuatro y los diez años de edad, aproximadamente, así como doncellas adolescentes”,²⁹⁵ de maneira parecida com a supracitada por Acosta, ainda que não mencione diretamente o termo designado. Aqueles designados para o sacrifício eram levados até a cidade de Cuzco, com valorosas roupas, gados e metais preciosos, para que circundassem os lugares sagrados antes do fatídico momento da morte, quando teriam colocado em suas bocas a coca e, assim, eram enterrados juntamente com as outras ofertas.²⁹⁶ A importância do referido ritual sacrificial se refletia justamente naqueles membros da sociedade incaica que eram responsabilizados pela sua realização e desdobramento. Ao nos debruçarmos sobre o texto de Ana Raquel Portugal, apreendemos que, dentre os indivíduos mais proeminentes a serem recrutados para realizar as mais diversas funções referentes ao *capacocha*:

(...) entre os mais importantes estavam os guerreiros, os gêmeos, os que nasciam de pés, os que nasciam com o cabelo crespo, os albinos, os leporinos e as pessoas que nasciam no período das grandes festas, pois se diziam filhos dos deuses, já que muitas mulheres ficavam grávidas depois de tais festas e sem saber de quem.²⁹⁷

Assim como fez Olveira,²⁹⁸ realizar uma breve busca pelos estudos etimológicos e semânticos da palavra “*hucha*” - *Qhapaq hucha* - em seus dicionários de quéchua e/ou

²⁹⁴ Ibidem.

²⁹⁵ OLVERA, Op. Cit., p. 14.

²⁹⁶ PORTUGAL, Ana Raquel. Representações cronísticas dos sacrifícios humanos em tempos incaicos. **Huellas de la Historia**, Buenos Aires, v. 4, n. 36, p. 1 - 6, 2012.

²⁹⁷ Ibidem.

²⁹⁸ Ibidem, p. 11.

aymará nos revela a forma como os prelados enxergavam e entendiam a prática em seus dicionários de quéchua e/ou aymará. Perpassando mais uma vez a obra do jesuíta Holguín, percebemos que o verbete relacionado ao sacrifício em questão por vezes era traduzido ao castelhano como “pecado”: podemos percebê-lo ao nos depararmos com termos traduzidos como “*Huhua hucha: Peccado venial*”,²⁹⁹ “*Hatun hucha: Peccado mortal*”³⁰⁰ e “*Hucha, o cama: Peccado*”.³⁰¹

Tendo em vista que a noção de “pecado” era incongruente com a análise da cosmovisão autóctone, sobretudo atrelada aos sacrifícios humanos - como já percebido -, somos concernentes com as proposições analíticas de Olvera e María Rostworowski,³⁰² as quais postulam que se trata de uma visão ocidentalizada não apenas das oferendas humanas realizadas pelos nativos às duas divindades, mas das obrigações de todas as naturezas que deviam prestar a elas:

El sentido de base de hucha es: deber, deuda, obligación, lo que debe ser realizado y, en el caso de no ser realizado, la falta, el no cumplir con la obligación, el no pagar la deuda. De este último sentido proviene la acepción colonial de “pecado”. El capac hucha corresponde a la realización de una obligación ritual de máxima importancia y esplendor (capac).³⁰³

Para Acosta, pouco importavam os princípios de reciprocidade levado a cabo nos diversos *ayllu*, na medida em que sua condição e seu lugar social de jesuíta não o permitiam compreender os meandros da sociedade inca. Ainda que não encontre na guerra e na ponta da espada um remédio profícuo e que, além disso, não considere uma tão infame idolatria um pretexto para tal - tendo em vista a discussão proposta por Acosta no capítulo VI do segundo livro de sua *De Procuranda*, chamado *A Reason for Waging War To defend the innocents that the Barbarians Sacrifice*,³⁰⁴ cujos pressupostos serão melhor destrinchados em nosso terceiro capítulo -, já que para ele “(...) *we have to aid the innocent whilst inflicting minimal harm to the aggressor*”,³⁰⁵ é necessário extirpar os costumes supersticiosos do povo autóctone, na medida em que para “*lograr su salvación era necesario acabar con la idolatria y los sacrificios humanos. Este hecho implica un proceso de cambio mental y de deculturación o*

²⁹⁹ GONZÁLEZ HOLGUÍN, Op. Cit., p. 114.

³⁰⁰ Ibidem, p. 120.

³⁰¹ Ibidem, p. 145.

³⁰² ROSTWOROWSKI, María. Peregrinaciones y procepciones rituales en los Andes. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, v. 89, n. 2, p. 97-123, 2003.

³⁰³ TAYLOR, Op. Cit., p. 331.

³⁰⁴ MCINTOSH, Op. Cit., p. 155.

³⁰⁵ Ibidem, p. 156.

aculturación, según queramos entenderlo."³⁰⁶ Rompendo com as proposições do Antigo Testamento - como as supracitadas no livro da Sabedoria -, o jesuíta considera válidas as prerrogativas do Novo Testamento, nas quais se baseia rechaçando os sacrifícios como uma maneira justa de render graças ao Criador e que, dada essa abolição, as exortações que realmente são esperadas por Deus repousam justamente em confissões sinceras oriundas do seu próprio coração em direção ao Evangelho, reconhecendo este como o legítimo Deus. Dessa forma, considera como um sacrifício a sua própria devoção e a sua fé:

And in a identical manner in the New Testament, where the sacrifices of blood are abolished and the "victims" that are now more acceptable are the lips that confess Christ as Lord, so God now wishes His faithful ones to offer this confession from the heart and mouth, according to the spirit of faith, in which they now adore Him and render homage to the Father, the Son and the Holy Spirit, even although the majority hardly now what their lips are pronouncing or what they really believe in their minds. For faith itself is the proof of things that are not seen, and that is something that the Apostle also calls sacrifice (Phil.2;17).³⁰⁷

³⁰⁶ IGLESIAS, Jose Luiz Pereira. La imagen de las Indias en el pensamiento eclesiástico indiano: valoración historiográfica y perspectivas de futuro. In: **Extremadura en la evangelización Del Nuevo Mundo**: Actas y estudios. Extremadura: Colección Encuentros, 1988, p. 25.

³⁰⁷ MCINTOSH, Op. Cit., p. 401.

CAPÍTULO 3. O EMBATE CONTRA A IDOLATRIA À LUZ DA CONSTRUÇÃO NORMATIVA DO III CONCÍLIO DE LIMA (1582-1583)

3.1 - As tensões e dissensões na construção normativa no Vice-Reino do Peru da segunda metade do século XVI

Para compreender as diretrizes das atas do III Concílio de Lima, tomaremos estas como uma fonte própria de uma tipologia daquilo que Thomas Duve compreende por “literatura normativa pragmática”. Na intenção de entender a composição de uma literatura desta natureza, sua dimensão ordinária e finalidades, apontamos para a seguinte definição de Thomas Duve, cuja assertiva afirma que se tratam de: *“textos escritos usados por práticos, em um caminho imediato para acessar o conhecimento normativo relevante que é exigido para produzir uma afirmação normativa relacionada à legitimidade da ação humana.”*³⁰⁸

Assim como o próprio autor salienta em seu texto, o conceito supracitado sugere e carrega em si a ideia de uma pretensa imposição ordinária, na qual a própria concepção de “normatividade” atribuída às fontes de caráter normativo se desvelariam em uma dupla-chave de significado: (1) *“se refere ao fato de que esses manuais eram eles mesmos normativos, significando que eles davam instruções sobre como agir corretamente”*,³⁰⁹ ou seja, propõem-se, em sua natureza, como um horizonte de uma ação correta a ser vislumbrada e alcançada, estabelecendo-se como um padrão balizador de ações dentro de um determinado aspecto; (2) *“e mais importante, eles são normativos no sentido de que contêm conhecimento específico para a produção de uma afirmação normativa”*.³¹⁰ Nesse sentido, inserem-se como um desdobramento literário que se pretende colocar como um horizonte prático, sendo circunscrito às necessidades de elaborar diretrizes acerca de um campo específico. Assumem a condição de produzir uma epistemologia das mais diversas categorias do conhecimento, como ressalta Duve ao respaldar a variedade a que se poderia atribuir as literaturas normativas, já que, entre outras tipologias, *“se aplica a vários textos, de manuais de navegação e livros sobre como exercer o ofício de notário a livros de receitas”*.³¹¹

³⁰⁸ DUVE, Thomas. Literatura Normativa Pragmática e a Produção de Conhecimento Normativo nos Impérios Ibéricos do Início da Idade Moderna (Séculos XVI-XVII). *Revista da Faculdade de Direito da UFRGS*, Porto Alegre, n. 42, p. 3-44, abr. 2020, p. 24.

³⁰⁹ *Ibidem*, p. 25.

³¹⁰ *Ibidem*.

³¹¹ *Ibidem*.

As obras de caráter normativo alinhadas neste capítulo para análise - sejam as atas do III Concílio de Lima ou os manuais de catecismo e sermões - possuíam a mesma razão de ser. As motivações para suas realizações e posterior divulgação seriam as de elaboração de diretrizes para impor um modelo de evangelização, ainda que os contornos práticos concebiam algumas diferenças particulares. Dessa maneira, estão postas as diferenças que constituíam ambas fontes: (1) As atas do III Concílio de Lima são categorizadas por comportar diretrizes que preconizam deliberar acerca das mais diversas normas comportamentais que envolviam o relacionamento e a sociabilidade entre nativos e europeus, inclusive com relação à outorga dos sacramentos e acerca de quais aspectos os curas locais deveriam levar em consideração para ponderar com relação a isso; (2) a *Doctrina cristiana y catecismo para la instrucción de los indios* e o *Tercero catecismo*, por sua vez, são caracterizadas por possuírem um conteúdo circunscrito em grande parte às normativas sacramentais e do catecismo cristão a ser ensinado, desvelando-se como manuais trilingües destinados ao ensinamento dos ameríndios.

Ainda que portando suas devidas particularidades, a natureza normativa destas obras estava inerentemente condicionadas a um mesmo substrato: a teologia moral. Segundo Duve, esta se encontra, no contexto dos regimes ibéricos da modernidade, no centro de uma grande tensão jurisdiccional, cujos atores protagonizam uma pluralidade de jurisdições que, sobrepostas diante de um mesmo plano, se propõem como regulatórias e resolutas para um determinado fim.

A chamada “*cultura jurisdiccional*” ressaltada por Duve se desenhava como um cenário onde as jurisdições sobrepostas abarcavam as intercessões de poderes tanto seculares quanto eclesiástico. Em relação a estes primeiros, por exemplo, as resoluções reais estavam estritamente ligadas às proposições canônicas elaboradas por este segundo, em consonância com os aspectos da teologia moral, sob a égide do patronato real. Os conflitos jurisdicionais se assentavam inclusive dentro das próprias variações de normativas eclesiásticas, na medida em que os embates entre as diferentes ordens religiosas e entre estas e o clero secular eram um lugar comum na era moderna, sobretudo no contexto ibérico. É sobre esta premissa que poderemos compreender, por exemplo, as variedades de normativas produzidas entre as ordens agostinianas e jesuítas, sobretudo em relação à abordagem dos prelados quanto à maneira como se deveria obter o batismo dos nativos. Neste sentido, as representações idolátricas quanto às práticas dos nativos produziām, por sua vez, diferentes práticas normativas, gerando as mais variadas tensões jurisdicionais e institucionais realçadas por Duve. Ainda que as representações quanto às crenças indígenas pudessem forjar diferentes práticas nas mais diferentes ordens e nos mais diversos corpos institucionais, geralmente a

teologia moral, como supracitado, emergia como um importante constituinte de seus discursos, já que:

(...) todas essas *jurisdictiones*, seculares ou eclesiásticas, eram fundamentalmente embasadas na ideia de uma ordem divina objetiva de que todas as subordens humanas podiam ser derivadas. Tanto o direito canônico quanto o secular estavam sujeitos a essa ordem divina, dando uma esmagadora importância à religião na produção de conhecimento normativo nos impérios ibéricos.³¹²

As imbricações entre o próprio direito canônico e as novas formações de literatura normativas no contexto da colonização ibérica do século XVI podem ser entendidas pela diferenciação que ocorria no desenrolar prático assumido tanto pelo *forum internum* quanto pelo *forum externum*. Neste segundo, o direito canônico ainda possuía uma grande relevância no que diz respeito ao balizamento de algumas ações, na medida em que continuava a pautar atuações do clero, como, por exemplo:

(...) na corte eclesiástica, dentro da estrutura de suas visitas ou em sínodos. Juizes delegados e um bom número de encarregados de officios eclesiásticos, autoridades e instituições, como também comunidades religiosas, hospitais, abrigos e vários outros, continuaram a viver sob o direito canônico em uma base cotidiana.³¹³

A teologia moral e suas imbricações nas produções de literatura normativa pragmática encontram um terreno fértil justamente nas ações referentes ao *forum internum*. Neste, os prelados se deparam com novas problemáticas, relativas justamente aos problemas referentes à confissão, ou seja, na maneira como deveriam lidar com os desvios idolátricos e comportamentais dos nativos e, sobretudo, acerca de como perdoá-los e salvá-los por meio do sacramento da confissão. Nesse sentido, as relações particulares calcadas na confissão entre confessor e padre passam a demandar determinadas ações normativas que pudessem vir suplantar as demandas surgidas por este contato e, assim, direcionadas a um aspecto novo e específico de inversão idolátrica, como diante da natureza indígena e de sua propensão ao arrependimento e capacidade de compreender o próprio pecado.

Justamente pelos motivos supracitados, José de Acosta segue esta premissa e dedica numerosas páginas de sua *De procuranda indorum salute* a uma profunda reflexão acerca da importância da adequação confessional aos percalços encontrados no continente americano, sobretudo no Vice-reino do Peru. Por isso, como demonstramos anteriormente, urge a necessidade não apenas de discutir as informações normativas a fim de deliberar sobre a

³¹² Ibidem, p. 18.

³¹³ Ibidem, p. 19.

salvação da alma indígena, mas sobre o método catequético, por exemplo, como quando elabora as premissas acerca da importância do aprendizado dos idiomas nativos por parte dos missionários e para um bom cumprimento da penitência. As questões circunscritas ao *forum internum*, então, emergem como propulsoras da necessidade da formação de uma literatura normativa pragmática que pudesse suprir as necessidades surgidas, sendo a teologia moral uma importante catalisadora deste processo, sendo as resoluções do próprio Concílio de Trento partidárias de uma proposição que alçava a confissão e a penitência como elas próprias equiparadas a um ato judicial:

Foi nessa configuração histórica que o conhecimento normativo, desenvolvido para o assim chamado *forum internum* ou *forum conscientiae* – frequentemente relacionado à prática da confissão, mas não confinado a ela –, cresceu em importância, enquanto que a teologia moral emergia como um novo produtor de conhecimento normativo para esse *forum internum*. O conhecimento normativo produzido por essa disciplina em torno do *forum internum* foi visto como não menos jurídico que o direito canônico praticado no *forum externum*. O confessor era considerado um juiz das almas, o *iudex animarum*, e a confissão era equiparada a um procedimento judicial: os decretos do Concílio de Trento explicitamente chamavam a absolvição um *actus iudicialis*.³¹⁴

Dados estes fatores supracitados, é importante admitir que não eram apenas circunscritas à confissão a necessidade destas normativas, sendo esta uma importante porta de entrada para a percepção da necessidade da elaboração de novas literaturas normativas pragmáticas, como ressalta Duve. É sob este prisma que podemos compreender as demandas das chamadas “comunidades epistêmicas”³¹⁵ em revisitar e repaginar o direito canônico e assim, sobrepondo as diversas esferas judiciais existentes no contexto da América ibérica sob o escrutínio da teologia moral.

A tendência à recorrência à teologia moral se observa também nas proposições de debate proporcionadas pela Escola de Salamanca. Importantes nomes como Domingo de Soto, Francisco de Vitória e Melchior Cano deliberaram acerca das mais diversas questões relativas às contradições geradas pelo contato com o Novo Mundo e suas demandas, como:

sobre se era justificado o uso da força contra povos indígenas insurgentes, se prisioneiros das conquistas poderiam ser escravizados e se havia um direito legítimo de levantar espólios. Era essa necessidade de aconselhamento moral, a preocupação com questões religiosas, esperanças escatológicas e medos, junto com uma renovação da teologia (...)³¹⁶

³¹⁴ Ibidem, p. 20.

³¹⁵ Ibidem, p. 6.

³¹⁶ Ibidem, p. 21.

Essas problemáticas mobilizaram as mais diferentes e sobrepostas autoridades e jurisdições que, por vezes, contraditórias, faziam com que fosse “*necessário repensar o sistema normativo*”,³¹⁷ como ressalta Duve. É neste sentido que os “homens sábios” emergem como importantes teólogos e, sobretudo, como provedores das soluções mais inquietantes que provocavam seus contemporâneos, na medida em que possuíam os predicados necessários para deliberar sobre essas questões, “*principalmente em razão de sua experiência confessional e seu tirocínio em teologia prática e na tradição das summae confessorum.*”³¹⁸ A valorização da teologia moral como substrato necessário para aconselhar acerca dessas questões legitimou os “homens sábios” que, com sua experiência, elaboravam o conhecimento normativo visando seu desenrolar no plano prático.

A teologia moral dos homens doutos - como Acosta, cujo lugar social de provincial lhe conferia a possibilidade de discutir em assuntos circunscritos a essa área de conhecimento - ambicionava justamente os contornos práticos, sendo essas as condições tanto das atas conciliares quanto dos sermões e catecismos. As colocações impostas em *De procuranda indorum salute* já tinham como norte uma mudança brusca dos meios de evangelização e, sobretudo, de qualificação moral dos prelados missionários e sua conseqüente conduta no tratamento com os nativos. As atas conciliares, então: (1) em sua dimensão pragmática, objetivam reunir todas as informações normativas disponíveis no leque de experiências providas pelos anos corridos de missionação até então, dadas as contradições intrínsecas à variedade de literaturas geradas como espelhos práticos; (2) em sua dimensão normativa, desvelam-se como a institucionalização das mudanças necessárias para um determinado contexto que, no caso, pretende reformar uma evangelização mostrada como inócua, ao menos em grande parte até então, como no já demonstrado ineficiente corpo missionário, sobretudo quanto ao batismo ou ao egoísmo de muitos padres. Dessa forma, as atas do III Concílio de Lima possuíam um destinatário muito bem delineado: o vindouro missionário, construindo um perfil ideal, tendo em vista os desafios observados em experiências missionárias e concílios anteriores.

A incumbência prática da literatura de natureza pragmática se fazia valer com o alinhamento da possibilidade de que sua circulação fosse ampla o suficiente para abarcar aqueles que deveriam colocá-las em prática. José de Acosta, em seu lugar social de figura proeminente na missionação peruana e nos residentes da Companhia de Jesus no território do Vice-Reino do Peru, fazia uso de sua grande erudição teológica a fim de suprir teoricamente

³¹⁷ Ibidem.

³¹⁸ Ibidem, p. 22.

aqueles missionários que assumiriam os ofícios práticos na evangelização nativa, justamente por isso chamado por Duve de “práticos”.³¹⁹ As incumbências destes giravam em torno de ser o último pilar na implantação das normativas da literatura pragmática, levando a cabo as condutas demandadas. É a esses homens que a circulação de uma pretensa literatura normativa pragmática deveria atingir.

A posição de Acosta termina por suprir a lacuna de uma erudição teológica que faltava aos homens encarregados de desdobrar a literatura normativa pragmática, orientando-os a tomar as medidas corretas e as práticas melhor condizentes com os objetivos da ordem ou do projeto missionário, de uma maneira geral. Dessa forma, ainda que não tomassem frente dos empreendimentos práticos da missão, estes teólogos, como é o caso do jesuíta, tiveram um ofício crucial em direcionar os práticos na doutrina, estes geralmente menos capazes intelectualmente, como o próprio Acosta atesta ao relatar a inépcia dos primeiros missionários presentes no Vice-Reino do Peru e suas condutas equivocadas de batismo em massa - como demonstramos no primeiro capítulo.³²⁰

O desdobramento das normativas das atas conciliares converge em uma tentativa de ordenação das prerrogativas evangelizadoras que já havia sido ventilada nas próprias tratativas tridentinas. Preconizavam-se as observações das resoluções que propunham encontros regulares entre os prelados para que se estabelecessem os concílios e suas atas, a fim de organizar as diretrizes de evangelização específicas que deveriam ser seguidas em cada localidade. A suplantação das idolatrias nativas deveria, então, convergir com um fortalecimento das fundamentações propostas por Roma, nas quais as demandas locais seriam impostas dos concílios convocados, sendo estes parcamente acionados. Tanto o Vice-Reino do Peru quanto a Nova Espanha perverteram a premissa da realização constante de concílios versados sobre as situações locais, sendo este primeiro desfasado na reunião do clero local por conta de diversos embates que protagonizavam a arena das disputas de interesses que compunham o empreendimento evangelizador.

Os conflitos gestados na evangelização remontam já aos anos que sucederam ao I Concílio de Lima, realizado em 1551. Ao atentarmos que sua realização era contemporânea ao ainda atuante Concílio de Trento, percebemos que os embates entre os agentes evangelizadores são anteriores às resoluções finais do próprio Concílio de Trento. Essa

³¹⁹ *Ibidem*.

³²⁰ “A produção desses textos, uma resposta à necessidade de prover informações para práticos menos experientes, mostra alguns paralelos interessantes com a tentativa de prover missionários ou outros encarregados de literatura normativa pragmática. (...) a literatura pragmática de interesse no nosso contexto foi majoritariamente escrita por autores eruditos (que eram também práticos), com o objetivo de prover práticos menos eruditos com ferramentas úteis para o exercício de sua pesquisa pela resposta correta.” *Ibidem*, p. 27.

premissa reforça a perenidade das demandas locais que forjavam diversas divergências quanto aos meandros evangelizadores e administrativos, sendo realçada por Francesco Lisi. Este autor ressalta que os embates entre as ordens, o clero secular e a Coroa espanhola eram tamanhos que o primeiro arcebispo de Lima, Jeronimo de Loaysa, foi compelido a cancelar as frequentes visitas arcebispaís realizadas a fim de suplantar as idolatrias dos locais mais afastados: “*El conflicto desenbocó en una suerta de guerra interna de la Iglesia, de manera que el 26/8/1557 Loaysa recibió orden de suspender las visitas a las diócesis sufragáneas.*”³²¹

A elaboração de normativas e diretrizes conciliares já era, então, um lugar comum na América hispânica, não sendo um dispositivo exclusivo de José de Acosta e seus aliados - como já se pode inferir ao atestar a existência dos dois concílios anteriores e de todas as problemáticas que os circundavam. Toda a atuação referente ao III Concílio de Lima se justifica por meio de uma trajetória de sucessivas falhas na implantação de seus métodos e diretrizes anteriores, bem como de determinadas adequações às novas demandas. Desse modo, compreendemos as normativas como frutos de processos tensionados entre diversos atores, como atesta o seguinte trecho de Priya Shah:

As early as 1541, Spanish officials began to emphasize and write about the necessity of repressing the cults of the Incas and the idols they worshipped. The vicar-general of Cusco, Luis de Morales wrote to the king of Spain, and recommended that there should be a special official in charge of fighting the crime of idolatry. In 1551, the First Council of Lima warned doctrineros or those who taught Christian doctrine within the Archbishopric (parish priests and those that accompanied missionaries), of the cult of the dead and the exhumation of bodies that had been buried under the supervision of church officials. This council also formulated a list of corporal punishments that were to be meted out if the natives continued to sin after they had been warned of their wrongdoing. This was during the early years of the episcopal inquisition, when even the formal Inquisition had not been established, and those in charge of carrying out inquisitions had jurisdiction over all of the population, including the indigenous. Later, in 1567, the Second Council of Lima wrote of the existence of a great deal of indigenous religious resistance that was supported by curacas, the indigenous leaders of each province. It determined that priests should reprimand the natives and have them burn their idols themselves.³²²

O trecho supracitado de Priya Shah é muito contundente ao demonstrar as dificuldades de evangelização enfrentadas nos concílios anteriores, cujos esforços e deliberações notadamente não se faziam valer da maneira desejada. Revisitar a doutrina propalada pelos concílios era de extrema importância para regular a prática dos prelados, sobretudo com relação aos indígenas, como por exemplo a revisão do comportamento agressivo em relação a

³²¹ LISI, Francesco L. *El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1990, p. 44.

³²² SHAH, Priya. Language, Discipline, and Power: The Extirpation of Idolatry in Colonial Peru and Indigenous Resistance. *Voces Novae*, Orange, v. 5, n. 5, p. 100-124, abr. 2018, p. 103.

estes. Justamente esse fator se constituía como uma das grandes demandas de José de Acosta, visível através do grande debate acerca dos castigos corporais inferidos aos nativos, por exemplo. As medidas pareciam não ter surtido efeito ao longo dos anos, o que gerava inúmeros conflitos entre todos os envolvidos já que, de acordo com as diferentes doutrinas e interesses, acreditava-se que diferentes caminhos para a manutenção do empreendimento evangelizador deveriam ser tomados, dadas as perspectivas divergentes de cada segmento. Como atesta Francesco Lisi, era necessário deliberar e ponderar acerca de um consenso dentre todas as alternativas e todas as tensões advindas desse processo, como quando afirma que:

Los problemas tratados se refieren nuevamente sobre todo a la evangelización y la administración de los sacramentos. La admisión de mestizos al sacerdocio, excluidos por el concilio, vuelve a mostrar las diferencias en este punto entre la corona, reacia a la admisión, y Roma, propensa a ella.³²³

Muitas das divergências supracitadas fomentavam e potencializavam as tensões entre as arquidioceses locais e a Coroa espanhola, como a própria dissensão ocorrida pelo favorecimento ou não de uma política de inclusão dos nativos ao sacerdócio. Essas premissas fortalecem um determinado sectarismo no que tange a capilaridade da Igreja no Vice-Reino do Peru, na medida em que um grande número de arquidioceses entrou em rota de colisão com proposições que sustentavam algumas características do *Patronato*. As oposições à política em prol da Coroa espanhola levada a cabo por Loaysa eram confrontadas por diversas frentes, como entre os próprios bispos.³²⁴

As iniciativas da Coroa espanhola em prol do cumprimento estrito da realização dos concílios periodicamente visavam manter a evangelização sob suas rédeas, na tentativa de construir diretrizes que contemplassem seus interesses, fazendo frente aos interesses arquidiocesanos. Os embates contra as políticas administrativas e religiosas danosas à manutenção do *Patronato* seguiram esta premissa de observância das prerrogativas régias. Neste sentido as tentativas de centralização impostas pelo Papa Pio V - cujas diretrizes seguiram na direção de comportar a evangelização em consonância com as ambições de Roma - na tentativa de minar o *Patronato* deveriam ser duramente combatidas, como a tentativa de anulá-lo ou atenuá-lo imposta pelo próprio Pio V após 1568. As próprias tentativas de uma

³²³ LISI, Op. Cit., p. 44.

³²⁴ “El primero que disiente es el obispo de Quito, Fr. Pedro de la Peña. Pero también el cabildo de esa ciudad, así como los procuradores de las Iglesias de Cuzco, Lima, Charcas y Chile se oponen a ciertas disposiciones del concilio que consideraban demasiado duras. Los opositores a la línea de Loaysa logran impedir la ratificación de ambos concilios”. Ibidem.

convocação conciliar nas duas décadas anteriores³²⁵ demonstraram uma incipiente intenção de seguir as prerrogativas reais de Felipe II por uma dupla-chave:

por un lado, asentar el poder real por medio del clero y la Iglesia. Por otro, tener bajo control estricto a la Iglesia americana, evitando toda influencia proveniente de Roma que la pudiera convertir en un poder independiente y, en determinadas circunstancias, opuesto a Madrid.³²⁶

As próprias dioceses gestadas na América espanhola se propunham a instituir-se como um espaço de descentralização e, sobretudo, da descentralização das prerrogativas de evangelização, responsáveis pela formulação de diferentes práticas tanto administrativas quanto catequéticas. A emergência das dioceses como importantes centros de propulsão econômica e administrativa de suas respectivas regiões forjava uma consequente autonomia eclesiástica no que diz respeito ao funcionamento e gerência das igrejas locais, como da ministração dos sacramentos e do preenchimento dos cargos eclesiásticos, sobretudo nas atividades dos seminários responsáveis por doutrinar e letrar os padres responsáveis pela evangelização. A importância não era circunscrita à esfera evangelizadora e religiosa, mas dos cargos civis, como indica Fredson Pedro Martins ao ressaltar que as dioceses eram “(...) *ainda incumbidas de fazer valer a legislação provinda das autoridades políticas régias*”.³²⁷

Devido aos valores supracitados, “*a multiplicação de dioceses significou a proliferação de centros de atividade e iniciativa eclesiásticas e de responsabilidade pela*

³²⁵ “Y agora habiéndonos su Santidad enviado los decretos del dicho santo Concilio impresos en forma auténtica: Nos como católico Rey, y obediente y verdadero hijo de la iglesia, queriendo satisfacer y corresponder á la obligación en que somos, y siguiendo el exemplo de los reyes nuestros antepasados de gloriosa memoria, habernos aceptado y recebido, y aceptamos y recibimos el dicho sacrosanto Concilio, y queremos que en estos nuestros reynos sea guardado, cumplido y executado, y daremos y prestaremos para la dicha execucion y cumplimiento, y para la conservación y defensa de lo en él ordenado nuestra ayuda y favor: interponiendo á ello nuestra autoridad y brazo real, quanto será necesario y conveniente. Y así encargamos y mandamos á los Arzobispos, Obispos, y á otros Perlados, y á los generales, provinciales, priores, guardianes de las órdenes, é á todos los demás a quien esto toca é incumbe, que hagan luego publicar, é publiquen en sus iglesias, districtos y diócesis, y en las otras partes y lugares do conviniere el dicho santo Concilio, y lo guarden y cumplan, y hagan guardar y cumplir, y executar con el cuidado, zelo y diligencia que negocio tan de servicio de Dios, y bien de su iglesia requiere. Y mandamos á los del nuestro consejo, presidentes de las nuestras audiencias, y á los gobernadores, corregidores, é á otras qualesquier justicias, que den y presten el favor y ayuda que para la execucion y cumplimiento del dicho Concilio, y de lo ordenado en él será necesario, y Nos tememos particular cuenta y cuydado de saber, y entender como lo susodicho se guarda, cumple y executa, para que en negocio que tanto importa al servicio de Dios, y bien de su iglesia, no haya descuido ni negligencia”. Real Cédula de Felipe II, 12 de julio de 1564 apud COLECCION eclesiastica mejicana tomo IV. México: **Imprenta de Galvan**, 1834, pp. 134-135.

³²⁶ LISI, Op. Cit., p. 45.

³²⁷ MARTINS, Fredson Pedro. Uma Igreja, dois mundos: análise das diretrizes conciliares apresentadas em Trento e em Lima (séc. XVI). **Revista Eletrônica da Anphlac**, São Paulo, v. 2, n. 26, p. 142-172, Jan./Jul., 2019, p. 158.

empresa colonizadora”,³²⁸ como indica Barnadas. Seguindo esta tendência, esta autonomia deveria ser contida em torno de políticas que favoreceram a continuação estável do *Patronato*. As condições de centralização já se mostravam necessárias pela Coroa espanhola até mesmo na esteira da realização do I Concílio de Lima, como indica Lamerian, ao ressaltar que as medidas deste se destinavam prioritariamente a ordenar as diretrizes que deveriam ser seguidas pelas igrejas locais:

(...) es posible establecer tres puntos como objetivos esenciales de este primer concilio provincial: organizar un método de enseñanza del Evangelio a los indios, dar orden al culto y a las iglesias, y corregir las costumbres de los cristianos que pudiesen perjudicar la evangelización indígena.³²⁹

Os ecos do I Concílio de Lima teriam sido parcamente ouvidos ao longo de toda a extensão do Vice-Reino do Peru. Loaysa, consonante a Toledo e José de Acosta como partidários das proposições reais, via suas tentativas de controle evangelizador esvaindo-se em prol do movimento episcopal centrífugo e desalentador em relação ao *Patronato*. Dessa maneira, a ideia da insatisfação com as resoluções dos concílios anteriores é reforçada pela incapacidade de colocar em prática uma pretensa evangelização ideal, como ressalta La Jousselandière.³³⁰

Uma das mais emblemáticas medidas de proteção ao *Patronato* se desvelou na formação da Junta Magna. Esta possuía como predisposição a manutenção do controle régio sob os mais diversos aspectos na empresa colonial. Seguindo esta premissa, preconizava-se uma reestruturação das engrenagens coloniais, desde a evangelização quanto ao debate acerca dos justos títulos e das tipologias de trabalho indígena, sobretudo de como deveria se dar o ofício destes nas minas de prata.³³¹ Todas as medidas de controle das prerrogativas régias eram consonantes a uma reconfiguração do panorama econômico então vigente no Vice-Reino

³²⁸ BARNADAS, Joseph. A Igreja Católica na América Colonial. In: BETHELL, Leslie. (Org.) **História da América Latina**: América Latina Colonial. Vol. I. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012. p. 521-552, p. 528.

³²⁹ LÓPEZ LAMERAIN, Maria Constanza. El Concilio de Trento y Sudamérica: aplicaciones y adaptaciones en el III Concilio Limense. **Anuario de Historia de la Iglesia en Chile**, Valparaíso, v. 29, p. 15-32, 2011, p. 19.

³³⁰ “Mas a despeito dos esforços de Loaysa, as disposições tomadas no seio do I Concílio Limenho não foram cristalizadas numa prática sistemática; o campo da catequese permaneceu em muito alheio às decisões tomadas na capital do vice-reino. Para além da distância física de uma jurisdição que ia do Chile à Nicarágua, jogou contra a efetivação das disposições limenhas a tensão existente entre as autoridades episcopais. Ora, nessa ocasião Loaysa inaugurou aquela que seria uma tônica da hierarquia eclesiástica na região, a saber, a tensão entre a arquidiocese de Lima e os demais bispados”. LA JOUSSELANDIÈRE, Victor Santos Vigneron de. **Converter civilizar comunicar**. Considerações sobre religião, direito e linguagem no Peru colonial. 2012. 280 f. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012, p. 34.

³³¹ MALDAVSKY, Aliocha. **Vocaciones inciertas**. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012.

do Peru, sendo assim: “*intentaba corregir las deficiencias en el gobierno de las colonias que ocasionaban consiguientemente una importante pérdida de recursos fiscales para el estado*”.³³² Corrigir os problemas fiscais da Coroa pressupunha, também, regulamentar a ação das ordens regulares em todo o território. Isso permitiria, por exemplo, um afrouxamento do controle religioso, moral e teológico acerca do debate que permeava a inserção, ou não, dos nativos no trabalho manual nas minas, possibilitando uma maior geração de renda destinada aos cofres reais. Desse modo, tratamos a definição de Estenssoro Fuchs acerca da Junta Magna como crucial para entender esse momento de observância e manutenção do controle régio.³³³

As reformas ocorridas após o estabelecimento da Junta Magna foram alavancadas com a chegada do Vice-Rei Francisco de Toledo ao território. Ainda que ocorridos no escopo de um processo dúbio e nebulosamente definido, algumas medidas evangelizadoras - e, sobretudo, centralizadoras - foram determinantes no processo de direcionamento das políticas administrativas eclesiásticas que norteariam as diretrizes coloniais nos anos posteriores ao II Concílio de Lima e à formação da Junta Magna. Nesse sentido, ainda que apreendamos este período como dúbio e cercado de embates, os anos 1569 até 1580 - como indica o recorte temporal de Fuchs - são indicadores de uma forte mudança de paradigma, responsáveis por comportar as mais importante medidas de Toledo, sendo estas realizadas sob a égide de uma catequese e de um projeto colonizador que se pressupunha como perene e, além disso, em constante adequação. Nesse sentido, o Vice-Rei procurava subverter a lógica de uma política de evangelização descentralizada e vulnerável às problemáticas locais:

Sólo entonces el sistema se asienta; la construcción de la maquinaria colonial implicará inevitablemente rupturas ideológicas. No se trataba únicamente de poner en marcha un proyecto administrativo, era un cambio en la forma de encarar la moral política y la historia misma. (...) La evangelización será en consecuencia concebida como un proyecto en permanente construcción, cuyo carácter inacabado constreñirá a la Iglesia a jugar el papel colonial de suponerse siempre indispensable para la conservación de los indios en la fe.³³⁴

³³² ACOSTA, Antonio. **Prácticas coloniales de la Iglesia en el Perú, siglos XVI e XVII**. Sevilla: Aconcagua Libros, 2014, p. 118.

³³³ “Filipe II Puso fin a la situación incierta del virreinato peruano convocando la Junta Magna, una asamblea de consejeros de Estado que decidió que era justo incorporar coercitivamente la población indígena al mercado de trabajo y diseñó las bases para una nueva configuración administrativa. Francisco de Toledo, que había participado de ella fue enviado como virrey a ejecutar las reformas”. ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. **Del paganismo a la santidad**. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto Riva-Agüero, 2003, p. 179.

³³⁴ Ibidem.

Essas perspectivas de assentar um projeto concreto de evangelização acabavam por se alinhar com um pretense controle dos bispos responsáveis pelas dioceses, sendo divulgado sob a forma de um texto normativo no qual as pretensões reais do Vice-Rei Toledo se demonstram, como o “*Despacho que se dio a Don Francisco de Toledo Virrey del Perú sobre la doctrina y Gobierno eclesiástico*”,³³⁵ devendo este ser lida pelos prelados responsáveis pela evangelização local.

Sob as premissas de um controle local dos bispos e de contenção da autonomia das ordens religiosas é que se estabelece uma maior exigência quanto à formação dos prelados que levariam a cabo a prática da evangelização, a observância acerca da suplantação da Igreja secular sobre as ordens religiosas e, além disso, a normatização quanto à distribuição das paróquias. Neste sentido, propalava-se um controle maior sobre os bispados, assim como se havia com a regulamentação dos *encomenderos*:

(...) racionalización de la distribución de iglesias y conventos en el territorio, mayor exigencia en la preparación de los eclesiásticos y organización de la recolección de los diezmos se unen a la voluntad de hacer valer las prerrogativas del virrey en tanto delegado del Real Patronato. Se trataba de establecer una división clara de funciones y poderes. Y ya que se había dado un golpe a los encomenderos era ahora el turno de los frailes, el gran pilar de la primera evangelización.³³⁶

Para além de uma nova configuração no trabalho indígena oferecido aos colonos, com a instituição da *mita* em detrimento das *encomiendas* - problemática da qual não nos deteremos, em virtude do cerne desta tópica ser aquele de demonstrar as tensões que forjaram a busca por um modelo novo, unificado e centralizado de evangelização -, a chegada de Francisco de Toledo e da imposição da Junta Magna marcou um importante processo de mudança na prioridade do empreendimento da colonização com relação aos indígenas, sendo estes - justamente após o II Concílio de Lima - aqueles a quem o Vice-Rei deveria prestar a prioridade de suas ações. Soma-se a essa condição a presente desobediência dos bispos locais no que diz respeito às medidas centrífugas protagonizadas por Loaysa que deveriam vigorar desde o I Concílio, como afirma La Jousselandière ao afirmar que “(...) levou a um boicote por parte de quase todos os demais bispos da região; como efeito dessa ruptura, suas disposições jamais foram aprovadas nas instâncias metropolitanas ou diocesanas”.³³⁷ Sendo assim, as medidas canalizadas com relação à educação cristã dos nativos se coadunou com a

³³⁵ Cf. LISSÓN CHAVES, Emilio. **La iglesia de España en el Perú**. Colección de documentos para a historia de la iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos. 26 ts. Sevilla, Editorial católica española, 1943-8 apud ESTENSSORO FUCHS, Op. Cit., p. 179.

³³⁶ Ibidem, p. 180.

³³⁷ LA JOUSSELANDIÈRE, Victor Santos Vignerón. **Converter civilizar comunicar**. Op. Cit., p. 34.

manutenção do *Patronato* na medida em que Toledo procurou controlar as igrejas locais por meio de escolhas que priorizavam a desconfiguração de toda a rede eclesíastica já existente, instituída com diversos *doctrineros* cujas relações com os *cabildos* já bem estabelecidas, prática que permitia o controle da forma como a doutrina era repassada aos indígenas.³³⁸

Após os ensejos protagonizados por Loaysa e Toledo desde o II Concílio de Lima e da Junta Magna, a preocupação com o ensinamento dos indígenas na doutrina católica começava a se cristalizar em algumas medidas concretas postas em prática a fim de manter as incumbências do *Patronato*. Além da supracitada supressão da configuração existente dos prelados nas *doctrinas*, a reformulação destas se deu também na instituição de diversas escolas para jovens nativos, na intenção de introduzi-los ao cristianismo. Ainda que imersa em uma evangelização fragmentada, a diretriz direcionada a um letramento profundo e sistemático dos indígenas já se mostrava presente.³³⁹

Mesmo com os embates e enfrentamentos protagonizados entre instâncias locais de poder, como o processo aberto contra a dissensão de Sebastián de Lartaum - bispo de Cuzco - com relação às instaurações relacionadas com as excomunhões,³⁴⁰ o Vice-Rei Toledo empreendeu algumas medidas para conter as revoltas idolátricas, sobretudo no contexto da implosão do *Taki Onqoy*.³⁴¹ Nesse sentido, encontram-se as medidas das *reducciones* e da consequente restrição espacial dos nativos nos *pueblos*, medida que visava uma maior imersão na doutrina católica e facilitar o acesso à mão-de-obra dos autóctones, medida aventada por José de Acosta - colocada pelo prelado como uma medida plausível da Coroa e que foi demonstrada por nós no primeiro capítulo. As medidas subsequentes ao II Concílio de Lima e à Junta Magna - principalmente a deste primeiro - já procuravam estabelecer a vigência de uma literatura normativa e, conseqüentemente, da busca por um método correto para atingir o objetivo da evangelização. Mesmo com todos os esforços, todas as informações normativas discutidas e comportadas nos concílios anteriores ao III Concílio de Lima

³³⁸ “Como la redacción de las Actas del II Concilio había dejado claro, los asuntos de las doctrinas de indios eran una prioridad y a ellos iba a dedicar su atención el virrey F. de Toledo en primer lugar, al poco tiempo de su llegada. La primera intención de Toledo fue presentar sacerdotes para cubrir todas las doctrinas posibles con personas que tuvieran el refrendo de la monarquía. Pero esto significaba desmontar una buena parte de la red existente de doctrineros, con sus conexiones con los cabildos eclesiásticos (...)”. ACOSTA, Antonio, Op. Cit., p. 120.

³³⁹ “Pese a su voluntad de reforma, en 1668 la corona no tenía una idea precisa sobre cómo llevar a cabo la evangelización. La única medida concreta que figura en las instrucciones dadas a Toledo es la creación, en todas las doctrinas, de escuelas para alfabetizar y catequizar a los niños”. ESTENSSORO FUCHS, Op. Cit., p. 180.

³⁴⁰ LISI, Op. Cit.

³⁴¹ “The Indians could hasten the huacas' reconquest by resuming their old fasts and sacrifices, and also by 'not eating the things of Castile, nor using them in eating or dressing, nor entering the churches, nor responding to the call of the priests, nor calling themselves by Christian names.' What made the huacas most angry was to see Indians baptized”, cf. MUMFORD, Jeremy. The Taki Onqoy and the Andean Nation: sources and interpretations. *Latin American Research Review*, v. 33, n. 1, p. 150-165, 1998, p. 152.

terminaram por conhecer a ineficácia prática, tornando necessária a realização de uma nova reunião. Apesar disso, as medidas do II Concílio tiveram importantes avanços que seriam cristalizados posteriormente.³⁴²

A intensificação na repressão das *huacas* e de todas as idolatrias e da consequente contenção dos meandros diabólicos destas não necessariamente significou uma metodologia específica de ensinamento da doutrina em todo o território sob a ingerência do clero e da Coroa. O ataque aos *takis* assistiu a uma maior repressão após o II Concílio de Lima, sobretudo, já que “(...) *los taki son aquí prohibidos formalmente por primera vez en una disposición eclesiástica y presentados como fuente de innumerables pecados mortales*”.³⁴³ Ainda que antes do III Concílio de Lima já fosse considerada a importância do aprendizado dos idiomas nativos - como destacamos no primeiro capítulo ao dissertarmos sobre os predicados necessários a um prelado ideal e dos percalços da evangelização nativa segundo Acosta -, a descentralização da doutrina e do catecismo despendido aos nativos ainda se fazia notar na inexistência de uma doutrina unificada que vigoraria em todas as dioceses. Dessa forma, o bispo de cada diocese deveria veicular suas próprias instruções e catecismos:

Siendo un punto esencial la uniformidad en la doctrina parecía conveniente adoptar un catecismo único, pero se dejó de hacer en espera del que para toda la Iglesia había dispuesto el Concilio de Trento; mientras tanto, cada uno de los Obispos debía redactar para su diócesis una Cartilla o compendio de la Doctrina Cristiana» de la cual y no de otra se habían de servir los curas. Estos debían aprender la lengua de los indios dentro de un plazo prudencial y a los negligentes y desidiosos se les aplicarían penas para despertar su celo.³⁴⁴

3.2 - A normatização dos sacramentos como via soteriológica aos nativos

A proeminência da Companhia de Jesus - e consequentemente do jesuíta José de Acosta - no Vice-Reino do Peru se deu mesmo em meio às diversas tensões ocorridas no seio de uma evangelização multifacetada e permeada pelos mais diversos embates entre Coroa, clero regular e as ordens, já que, como afirma Estenssoro Fuchs, “(...) *aunque Toledo y el*

³⁴² “Seja como for, a realização do II Concílio Limenho, embora também não tivesse alcançado o reconhecimento das instâncias superiores, avançaria tópicos que ainda não haviam sido tratados na primeira reunião conciliar peruana. O reconhecimento dessas mudanças levou à aceitação dessa cimeira, bem como à reprodução de muitas de suas disposições por parte do III Concílio de Lima”. LA JOUSSELANDIÈRE, Victor Santos Vigneron. **Converter civilizar comunicar**. Op. Cit., p. 38.

³⁴³ ESTENSSORO FUCHS, Op. Cit., p. 182.

³⁴⁴ VARGAS UGARTE, Rubén. **Concilios Limenses (1551-1772). Tomo III**. Lima: Tipografia peruana, 1954, p. 29.

Santo Oficio estarán puntualmente en conflicto con los jesuitas, en buena parte de los casos permanecerán aliados."³⁴⁵

A chegada da Companhia de Jesus faz irromper uma nova etapa do processo de evangelização no Vice-Reino do Peru. Com o desembarque dos jesuítas, os métodos anteriores são relegados a uma posição secundária, promovendo um novo debate acerca das práticas evangelizadoras que deviam ser tomadas, sobretudo centrado em um debate teológico acerca de como deveria se dar a abordagem dos prelados com relação aos nativos.

Bastante influenciada pelas prerrogativas próprias do Concílio de Trento, a Companhia de Jesus assume um protagonismo que se propunha como desestabilizador da primeira evangelização, construindo um novo modelo pastoral, centrado em um diagnóstico preciso da realidade ameríndia, rompendo com as premissas elaboradas nos anos anteriores pelas outras ordens e pelo clero secular: "*Los jesuitas asumirán la definición del proyecto evangelizador correspondiente a la nueva realidad política y la conducción del debate teológico para dismantelar la primera evangelización.*"³⁴⁶ Assumindo estas condições, a renovação do processo de evangelização levada a cabo pelos jesuítas consistia, sobretudo, em centrar suas práticas sobre a catequese - assumindo as necessidades de ajustes na comunicação com os nativos - e, além disso, alçando o manejo dos sacramentos aos ameríndios a uma posição de destaque, aspectos que discutiremos detalhadamente neste capítulo.³⁴⁷

Os novos missionários se encarregaram, então, de estabelecer uma nova diretriz no processo da conversão nativa, esta não sendo unânime entre todo o aparato evangelizador, pois "*La Compañía había nacido con un espíritu y una organización nueva, diferente a la de las órdenes tradicionales, y era mirada con recelo.*"³⁴⁸ Diferentemente de algumas outras ordens religiosas, os jesuítas detiveram determinados apanágios no que diz respeito às medidas centralizadoras da Coroa, configuração essa que "*(...) mantiene a la Compañía por encima de nacionalismos y la protege de las tentativas centralizadoras de la Corona, permitiéndole una actuación más independiente que la de las restantes órdenes.*"³⁴⁹ São justamente essas condições que permitem à Companhia de Jesus elaborar seu plano de evangelização e colocá-lo em prática, na medida em que puderam se expandir pelo território

³⁴⁵ ESTENSSORO FUCHS, Op. Cit., p. 179.

³⁴⁶ Ibidem, p. 183.

³⁴⁷ "La presencia de los jesuitas había abierto ya el debate al interior de la Iglesia peruana sobre las viejas y las nuevas formas de cristianización. Nacida del mismo espíritu de reforma que inspiró Trento, la Compañía insistía en los aspectos dogmáticos que debía, comunicar necesariamente la catequesis y en la obligatoriedad de administrar los sacramentos". Ibidem, p. 186.

³⁴⁸ ARMAS MEDINA, Fernando. **Cristianización del Peru (1532- 1600)**. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1953, p. 44.

³⁴⁹ Ibidem, p. 46.

andino, suplantando as divergências burocráticas e administrativas e, principalmente, erigindo seus colégios.³⁵⁰

Um dos grandes diferenciais da Companhia de Jesus em suas práticas no Vice-Reino do Peru foi a de organizar as chamadas *misiones volantes*. O supracitado privilégio que os jesuítas tiveram de se expandir em todo o território facilitou este tipo de ação evangelizadora, na medida em que puderam reconhecer as idolatrias persistentes em toda a rede de *doctrinas* existentes em lugares mais remotos que já estavam sob a tutela de outras ordens do território, “(...) *pues para los jesuitas toda su actividad con los indios, incluso la que desarrollaban en las ciudades, y más todavía la que emprendían en sus misiones volantes en zonas rurales cerca de sus colegios, cumplía con un objetivo misionero*”.³⁵¹

A quebra de paradigma com a primeira evangelização é latente. Dessa vez, preconizava-se uma maior atenção aos sacramentos como um conjunto de ritos, privilegiando um entendimento maior da liturgia cristã por meio da catequese em detrimento de uma conversão pautada nos batismos coletivos, visando sobretudo uma abordagem que privilegiasse um maior conhecimento dos prelados sobre o idioma nativo. É dessa forma que se dá o rompimento com a prática dos batismos em massa e, assim, prospera a evangelização em sua forma de colégios.³⁵²

A nova abordagem dos jesuítas com relação aos nativos pressupunha não apenas um maior embasamento nos idiomas nativos, mas principalmente uma relação menos focada no âmbito coletivo dos nativos, como na questão dos batismos, mas uma maior atenção quanto à instrução deles na doutrina. É nesse sentido que José de Acosta atinge uma grande importância como idealizador do novo projeto de evangelização levado a cabo pela Companhia de Jesus e, conseqüentemente, torna-se um grande crítico da primeira evangelização e entusiasta “(...) *de la implantación de la ortodoxia tridentina*”.³⁵³ É por estas condições que o jesuíta advoga para si e para a Companhia de Jesus a tarefa evangelizadora

³⁵⁰ “No obstante estos conflictos con las autoridades americanas, la Compañía gozó siempre del favor de la Corona, que la protege en todo momento - tanto de los ataques procedentes de la esfera civil como eclesiástica - y le presta ayuda para su expansión por todas las ciudades del Virreinato, en las cuales sus religiosos fundan casas y colegios, verdaderos centros misioneros de donde partían a los pueblos comarcanos”. Ibidem.

³⁵¹ MALDAVSKY, Aliocha. Conectando territorios y sociedades. La movilidad de los misioneros jesuitas en el mundo ibé-rico (siglos XVI-XVIII). *Historica*, Paris, v. 38, n. 2, p. 71-109, jan., 2018, p. 104.

³⁵² “A estratégia do colégio, que os jesuítas deviam guindar à forma mais elaborada e mais rica de resultados, tinha origem no fracasso da primeira entusiástica pregação e dos batismos em massa que, na estratégia inicial dos franciscanos, deviam levar a uma rapidíssima cristianização do Novo Mundo(...)”. PROSPERI, Adriano. **Tribunais da consciência**: inquisidores, confessores, missionários. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013, p. 55.

³⁵³ ESTENSSORO FUCHS, Op. Cit., p. 188.

ao dizer que “*The Compañia de Jesús, founded principally to spread throughout all the world in diverse missions, feels, of course, this task to be its own, as you would imagine*”.³⁵⁴

Após a chegada de Acosta e sua atuação como provincial e convocador do Congresso provincial, como posto no primeiro capítulo - bem como sua atuação como antagonista no processo de Francisco de La Cruz³⁵⁵ -, o lugar social do jesuíta permitiu que sua obra *De procuranda indorum salute* obtivesse um grande alcance, ainda que diversos excertos da obra tivessem sido censurados pela Coroa. Neste sentido, logrou de uma posição não apenas proeminente, mas dúbia, na medida em que, mesmo que suas críticas à ação dos espanhóis - sobretudo os *encomenderos* - tivessem sido duramente reprimidas, obteve uma posição de destaque no novo processo evangelizador, já que, como atesta Fuchs, Acosta acreditava que “*(...) la primera evangelización fuera cubierta de olvido y silencio, cuando no vergüenza*”.³⁵⁶

José de Acosta, para além de toda influência para a evangelização ameríndia, constituiu-se como um personagem complexo, contraditório e dúbio em suas relações. Seu alinhamento com o Tribunal da Inquisição e com o fortalecimento das prerrogativas locais da Coroa fez com que fosse um ator proeminente e, apesar das críticas censuradas à ação desta última, pudesse sobressair como um teólogo de referência no ordenamento das literaturas normativas gestadas nesse processo. O fracasso da primeira evangelização, segundo Fuchs, teria sido um fator que potencializou as proposições de José de Acosta, na medida que as perspectivas do jesuíta se propunham como práticas a fim de solucionar um projeto anterior percebido como falho, mesmo que suas ideias fossem atravessadas por críticas aos espanhóis: “*La actitud de Acosta hacia lo practicado hasta ese momento es violentamente crítica pero su proyecto alternativo sólo es viable en la medida en que no parte de la nada. De buen o de mal grado, admite y saca provecho de que una primera cristianización haya tenido lugar*.”³⁵⁷

A posição dúbia de Acosta e seu constante alinhamento com a Coroa e suas intenções no processo colonizador eram potencializadas pelas divergências que o jesuíta possuía com o superior da Companhia de Jesus, Claudio Acquaviva. Este, por sua vez, era bastante reticente no que diz respeito à autonomia da evangelização levada a cabo pela Coroa, bem como à atuação de Acosta no processo inquisitorial contra Francisco de La Cruz. Esses fatores faziam com que o então provincial tivesse uma posição ambígua, visto com cautela por Roma e, em contrapartida, enxergado como o portador de um promissor projeto evangelizador e

³⁵⁴ MCINTOSH, Op.Cit., p. 434.

³⁵⁵ ESTENSSORO FUCHS, Op. Cit., pp. 184 -188.

³⁵⁶ Ibidem, p. 188.

³⁵⁷ Ibidem, p. 189.

reformador no Vice-Reino do Peru, mesmo após a morte de Loaysa e a nomeação de Mogrovejo como arcebispo de Lima:

Assim como Mogrovejo, Acosta notabilizara-se pela defesa das prerrogativas da Coroa no âmbito da missão; diga-se de passagem, o jesuíta teve várias desavenças com Acquaviva por conta de sua defesa da autonomia das províncias espanholas e de sua relação íntima com a Coroa.³⁵⁸

A ênfase na doutrina baseada na ministração dos sacramentos aos indígenas se percebe ao olharmos os dois últimos livros de *De procuranda indorum salute*. Assim como boa parte da crítica aos espanhóis - acompanhado de um debate acerca da condição jurídica dos nativos - e dos predicados de um prelado ideal persistirem nos primeiros livros da obra, os dois últimos versam sobre como a catequese e os sacramentos deveriam preceder uma verdadeira conversão. É neste sentido que os dois capítulos derradeiros são essenciais para compreender como os sacramentos são um importante ponto de rompimento com a primeira evangelização, como ressalta Fuchs ao dizer que: “*Los dos últimos libros, consagrados respectivamente a la catequesis y a los sacramentos, son los más importantes a nivel dogmático (...) convirtiéndose en la refutación abierta de la primeira evangelización (...)*”.³⁵⁹

As proposições de José de Acosta transpassaram as páginas de *De Procuranda indorum salute* e ganharam eco nas literaturas normativas propostas pela Igreja do Vice-Reino do Peru, principalmente quando nos referimos ao III Concílio de Lima. O jesuíta foi um dos principais redatores e consultores teológicos por trás das proposições conciliares, além da tradução dos próprios catecismos, estes também frutos das políticas de conformação normativa das diretrizes evangelizadoras e dos esforços empreendidos para a conversão, como discorre o prelado no excerto abaixo, no qual relata acerca de sua atuação na construção de um novo catecismo:

Yo me he ocupado estos años passados principalmente en el Concilio provincial que aquí se celebró, en el qual se ofrecieron muchas dificultades y trabajos, y al fin fue el Señor servido saliese no pequeño fruto dél. Porque, aunque no fuera sino la doctrina cristiana y catecismo que por medio de la Compañía se compuso y tradujo en las lenguas destas Indias y agora se estampa en nuestra casa, ha sido de gran provecho. Lo que se imprime es un catecismo pequeño y otro más largo y confesionario y exhortación para ayudar a morir y sermones, todo en tres lenguas, y muy acomodado al ingenio de los indios. Esta impresión se nos cometiò por el Audiencia que aquí gobierna y assí se trabaja en ella con esperanza que será de mucho fruto para los indios y para los sacerdotes que les doctrinan.³⁶⁰

³⁵⁸ LA JOUSSELANDIÈRE, Victor Santos Vigneron. **Converter civilizar comunicar**. Op. Cit., p. 60.

³⁵⁹ ESTENSSORO FUCHS, Op. Cit., p. 189.

³⁶⁰ EGAÑA, Antonio de. **Monumenta peruana III (1581-1585)**. Roma: Monumenta historica soc. iesu, 1961, p. 401.

Os esforços de Acosta para a construção de um novo projeto evangelizador tinham como pilares principais o catecismo e o manejo dos sacramentos e, por conseguinte, a superação de um modelo composto por dois fatores que permeiam suas críticas referentes aos entraves da evangelização: a inaptidão dos padres missionários e o desconhecimento dos meandros diabólicos na idolatria. Estes eram dois fatores nos quais o *De procuranda indorum salute* e o III Concílio de Lima se assentavam, como indica o religioso começo do sexto livro, ao criticar a ineficiência dos concílios anteriores:

(...) on the top of this, even when all the bishops of Perú, together with serious leaders, put a great deal of study and effort into correcting these vices through the Concilio Provincial Limense, by publishing many good decrees in the way of reformation, nothing has come of it and it is just as if we had gathered together a bunch of of idle seafarers to give their opinion on how to govern the Republic.³⁶¹

A aptidão dos prelados deveria vir acompanhada não apenas de uma boa formação moral ou de um conhecimento linguístico, mas sobretudo de um conhecimento acerca das idolatrias, amplamente explicadas no segundo capítulo de nossa pesquisa. É neste sentido que a interferência diabólica, a tentação idolátrica e sua inversão característica emergem sobre os nativos, na medida em que os costumes supersticiosos não são devidamente extirpados pelos prelados, necessitando de uma evangelização mais repressiva quanto a essas práticas, bem como os rituais e costumes tratados como diabólicos por Acosta em sua *Historia natural y moral*. Dados estes fatores, fazemos coro com Fuchs quando o autor ressalta a contraposição de concepções de evangelização do prelado jesuíta com Francisco de La Cruz, como quando o jesuíta critica o conteúdo erasmista de suas ações e a consequente permissividade do modelo de conversão deste com relação a muitas práticas idolátricas: “*Atacando a de la Cruz como chivo expiatorio, podía condenas lo que había en ella de erasmismo e incluso de los aires protestantes que habían corrido la península, pero otros puntos de importancia no quedaban tan claramente en el campo de la heterodoxia.*”³⁶² A manutenção de alguns rituais indígenas considerados idolátricos encontrava forte resistência na doutrina proposta por Acosta. Um catecismo eficiente apenas poderia florescer em um terreno livre da influência diabólica das *huacas*, pois reproduzir as práticas idolátricas seria, para o jesuíta, incompatível com um recebimento pleno dos sacramentos e da fé cristãs, como afirma Fuchs ao dizer que “*En el Perú, el gesto religioso indígena es, de una cierta manera, mágico, indisociable del demonio*

³⁶¹ MCINTOSH, p. 454.

³⁶² ESTENSSORO FUCHS, Op. Cit., p. 191.

al cual ha servido para rendirle culto, es él mismo demoníaco. Repetir-lo (...) sería, siempre, sin escapatoria, idolatrar.³⁶³ É neste sentido que Acosta descreve os ritos ameríndios como supersticiosos: “De estas danzas la mayor parte era superstición y género de idolatría, porque así veneraban sus ídolos y guacas.”³⁶⁴ Na própria *De procuranda indorum salute* é possível perceber como o jesuíta defende medidas mais enérgicas contra os ministros da idolatria, como também expõe a necessidade da descontinuidade dos ritos idolátricos para a apreensão da fê cristã, salientando que se dê atenção para tal:

Turning them to the Indians, if the wise Greeks invented so many types of superstition and held on to them for such a long period, then there is no rhyme nor reason for some people to get worked up over our Barbarians, rather they should feel feel compassion for them, for what is vanity in the minds of people who are not filled with the knowledge of God? Rather, They should think that this is a hereditary disease that is contracted at the mother’s breast and engendered through suckling her milk, strengthened by paternal and family example and fortified by public authority and law , and had such vigor that it can only be healed through the abundant watering of divine grace, and the indefatigable ministry of the evangelical doctor.³⁶⁵

A necessidade de controlar os ritos idolátricos é cristalizada nas normativas do III Concílio de Lima, sobretudo no 42º capítulo do terceiro ato, intitulado “*Que los yndios hechiceros sean apartados de los demás*”, no qual fica explícita a necessidade de conter os ministros da idolatria que eram os responsáveis por manter vivas as tradições ameríndias:

Para desterrar del todo la peste de la fee y religión christiana: que los hechiseros y ministros abominables del demonio no cesan de causar continuamente a la tierna grey de xpo, siendo su maldad y embuste tales, que en un día destruyen todo quanto los sacerdotes de Dios han edificado efi un año; proveyó con gran acuerdo el concilio passado" a que todos estos viejos hechizeros los juntasen en un lugar, y los tuviesen allí encerrados de modo que no pudiesen con su tracto y comunicación ynfeccionar a los demás yndios, y que se les proveyese de lo necesario para sus almas y para sus cuerpos. Este tan útil decreto con quanto daño se aya dexado de executar muéstralo bien la experiencia.³⁶⁶

A institucionalização da separação dos ministros de idolatria dos demais nativos e o consequente rompimento na manutenção dos ritos idolátricos e supersticiosos demonstram a percepção de uma incongruência na coexistência destes com uma verdadeira conversão, na medida em que a persistência destes aspectos culturais idolátricos seria, inevitavelmente, a subsistência do pecado. Desta forma, o rompimento com a primeira evangelização e a proposta de um novo projeto se baseiam em afastar o pecado idolátrico, o que seria

³⁶³ Ibidem, p. 192.

³⁶⁴ ACOSTA, Op. Cit.

³⁶⁵ MCINTOSH, Op. Cit., p. 411.

³⁶⁶ VARGAS UGARTE, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772). Tomo I*. Op. Cit., p. 340.

insuficiente apenas realizando inúmeros batismos em massa, mas sim por uma catequese que provesse um completo entendimento da fé cristã e, por conseguinte, dos malefícios idolátricos. O batismo em massa, desprovido de um profundo conhecimento da catequese e ancorado na manutenção de alguns costumes nativos estimulados pelos sacerdotes “feiticeiros” - como no trecho acima -, era baseado na crença que “(...) *podían salvarse sin estar completamente instruidos en la fe, incluso de manera colectiva*”,³⁶⁷ contrastando com a perspectiva trazida pelos jesuítas que “(...) *privilegiarán siempre la dimensión más personal del libre arbitrio.*”³⁶⁸

Dados os fatores supracitados, concordamos com De La Jousselandière quando o autor enfatiza que a necessidade de extirpar o demônio e sua consequente idolatria conferiu às atas do Concílio e às páginas da *De procuranda* a premissa da “insuficiência apostólica”.³⁶⁹ A mera reprodução de alguns ritos cristãos, encabeçada por um batismo coletivo sob a égide de uma fé implícita e que se propunha sem um catecismo unificado e eficaz acabava por permitir a permanência da idolatria. É sob esta percepção que Acosta formula, no capítulo “*against the opinion of those that feel that one can be saved without the knowledge of christ*”, a ideia de que é impensável uma doutrina que não seja, inerentemente, baseada no conhecimento da Palavra:

I can not get over being surprised in our day, that serious people, followers of some of the scholastics, could have been able to think that one could obtain eternal salvation without the knowledge of Christ, after so many centuries have gone past since Christ was revealed. That sort of opinion has always appeared absurd to me and now appears even more so (...). However in a more general sense, truthfully speaking we have to say that it is not right for a theologian to make statements that have no backing in the Holy Scriptures or in the Holy Fathers, especially if we have only some slight humanitarian suspicion about it all.³⁷⁰

O aspecto da catequese que a configura como responsabilidade estrita dos prelados se cristaliza nas normativas nas atas do III Concílio de Lima, no capítulo sob o título de “*Que los curas instruyan la gente ruda*”, no qual se especifica que os padres se certifiquem que a doutrina seja integralmente ensinada aos nativos e toda sua família e que, além de estarem em contato com a Palavra, estejam em conformidade com os costumes cristãos, evitando a incidências das ameaças divinas providas pela permanência das idolatrias.

³⁶⁷ ESTENSSORO FUCHS, Op. Cit., p. 190.

³⁶⁸ Ibidem.

³⁶⁹ LA JOUSSELANDIÈRE, Victor Santos Vigneron. **Converter civilizar comunicar**. Op. Cit., p. 62.

³⁷⁰ MCINTOSH, Op. Cit., p. 382.

Los curas de las yglesias parrochiales les enseñen por sí mismos la doctrina christiana al pueblo, a lo menos a los días de domingos y fiestas y los muchachos y gentes de servicio se junten entonces para aprenderla, y miren los que tienen familia, que han de dar cuenta a Dios, de sus hijos y esclavos y de toda su casa y por eso procuren que vivan bien, que a sus tiempos se confiesen que sepan enteramente la doctrina y que acudan de ordinario a la iglesia para hacer oración y oír la palabra de Dios, porque no les acaezca lo que la divina escritura amenaza, que por las ruines disolución y costumbres de los hijos castiga Dios a sus padres.³⁷¹

A transmissão da doutrina cristã seria, então, assegurada por um pleno entendimento da Palavra Sagrada, contemplando a compreensão da importância dos sacramentos na vida cristã e na conversão para aquela que se propunha como a verdadeira fé. Dessa forma, cristalizaram-se no III Concílio de Lima os predicados necessários que José de Acosta indicaria nos primeiros livros da *De procuranda*, tema este dissertado por nós no primeiro capítulo desta pesquisa. Como já mencionado, as prerrogativas de um conhecimento da língua autóctone seriam tão - ou mais - importantes que um profundo conhecimento teológico, de forma a assegurar que o nativo aceitaria e, sobretudo, compreenderia os sacramentos, os mistérios da fé e a doutrina, de maneira geral, não apenas performando determinadas práticas idólatricas consonantes por um herético batismo em massa. Dados estes fatores, no capítulo “*Que los yndios aprendan en su lengua las oraciones y doctrinas*”, fica expresso que o catecismo, munido de todas as suas atribuições, deveria ser capaz de exercitar o entendimento e a internalização dos mistérios e da doutrina:

El principal fin del catecismo y doctrina christiana es percibir los mysterios de nuestra fée, pues con el espíritu creemos interiormente para ser justificados lo que interiormente confesamos con la boca para ser salvos, conforme al Apóstol y así cada uno ha de ser de tal manera instruido que entienda la doctrina, el Hespañol en romance, y el yndio también en su lengua, pues de otra suerte, por muy bien que recite las cosas de Dios, con todo eso se quedará sin fruto su entendimiento como lo dice el mismo Apóstol. Por tanto ningún yndio sea de oy mas compelido a aprender en latín las oraciones o cartillas, pues les basta y aún les es muy mejor saberlo y decirlo en su lengua, y si alguno de ellos quisieren podrán también aprenderlo en romance, pues muchos le entienden entre ellos, fuera de esto no hay para que pedir otra lengua ninguna a los yndios.³⁷²

Essas predisposições das atas conciliares convergem com a premissa de que a natureza e a racionalidade dos índios permitiriam um entendimento da doutrina cristã, na medida em que o desvio de conduta percebido no comportamento, nas crenças e nas práticas dos nativos é um fruto da influência diabólica no contexto do Novo Mundo. Assim, a condição atual dos indígenas era determinada pelo contexto de isolamento e falta de contato com a fé cristã, o

³⁷¹ VARGAS UGARTE, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772). Tomo I*. Op. Cit., p. 325.

³⁷² Ibidem.

que seria resolvido por meio da comunicação e da catequese pelas línguas nativas, sendo justamente a divulgação da *Doctrina cristiana y catecismo para la instrucción de los indios*, um catecismo trilingue que procurava abarcar essas necessidades. Dessa maneira, concordamos com De La Jousselandière ao opor as noções de José de Acosta com Francisco de La Cruz, na medida em que “(...) *a perspectiva da fides implicita via na catequese um estorvo dada as dificuldades de ensino constatadas entre os índios, o catecismo aparecia agora, ao contrário, como o remédio adequado para esse mesmo problema.*”³⁷³ É neste sentido que o jesuíta se refere indiretamente a De La Cruz no capítulo “*Against that singular error that says that the stupidest christians can be saved without explicit faith in Christ*”, ao atribuir ao mesmo a pecha de “*great heretic*”³⁷⁴ e complementando que:

For he has worked to introduce and persuade people about a new doctrine, using many discourses and commentaries to that effect, pious and useful as he claims it to be, but in effect it is highly impious and pernicious. It states that in Indian nations, as well as for any other stupid peoples, it is not necessary for them to believe explicitly in the mystery of the Trinity, nor in the mystery of Christ. It is enough for them to believe that there is only one God who rewards good people and correspondingly punishes bad people (...).³⁷⁵

Era necessário que a fé fosse admitida e conscientemente explicitada pelos nativos. Acosta, então contrário a uma evangelização que apenas retirasse sumariamente os objetos idolátricos daqueles que ainda não haviam sido convertidos, salientava que a fé deveria ser atingida tendo a aceitação dos mistérios e da doutrina como norte. Segundo o jesuíta, afastar um indígena ainda não convertido de seus ritos apenas faria com que o mesmo enxergasse os preceitos cristãos com ojeriza, seria necessário fazer florescer dentro dele a vontade genuína de aceitar fé cristã:

But, those who have not professed Faith Jesus Christ, nor know Him well, nor have been taught, to force such persons, at the start to rid themselves of their idols, before spontaneously receiving the Gospel, has always seemed to me, as well as to other more serious and more prudent people, to close off completely the door for the Gospel to these unfaithful, instead of opening it, as they are trying so hard to do. For how many times had it been said, and it is worth while repeating it here, That the Faith is only really for those that like it and no one ought to be forced to become a Christian. That is why Augustine reprehends these acts, saying strongly that firstly, we have to remove the idols from the hearts before we remove them from the altars.³⁷⁶

³⁷³ LA JOUSSELANDIÈRE, Victor Santos Vigneron. **Converter civilizar comunicar**. Op. Cit., p. 71.

³⁷⁴ MCINTOSH, p. 392.

³⁷⁵ Ibidem.

³⁷⁶ Ibidem, p. 413.

Sob as condições supracitadas surgem, alguns anos depois, a confecção dos catecismos trilingües, tanto a *Doctrina christiana* quanto o *Tercero Catecismo*. Assentados nas intenções tridentinas, o capítulo *Del catecismo que se a de usar y de su traduccion* ressalta a capacidade inata dos indígenas da compreensão da doutrina - discorrido por Acosta e dissertada por nós no primeiro capítulo desta pesquisa -, bem como expressa a necessidade do cumprimento da fé cristã em suas dimensões práticas e de proferimento público em comunidade, abarcando o exercício dos costumes e rituais cristãos - estes, sobretudo, realizados na frequência regular à Igreja.. Nesta ata, além dos exercícios dos costumes, é novamente latente a grande preocupação concernente ao significado tomado pelos nativos com relação aos símbolos próprias da religião cristã, na medida em que uma das principais razões do catecismo ser realizado de maneira uniformizada - e em um idioma familiar aos autóctones - se desvela na necessidade de assegurar uma interpretação correta, rechaçando uma mera reprodução da doutrina em sua forma:

Para que los yndios que están aun muy faltos en la doctrina christiana sean en ella mexor ynstruidos aya una m.isma forma de doctrina, les páreselo necesario siguiendo los pasos del Concilio General Tridentino o hazer un catecismo para toda esta provincia, por la cual sean enseñados todos los yndios conforme a su capacidad. Y a lo menos los muchachos la tomen de memoria y los dias de Domingo y fiestas lo repitan en la yglesia, o al menos repitan alguna parte del como pareciere mas conveniente para el provecho de las almas, manda pues el Santo Synodo á todos los curas de yndios en virtud de santa obediencia y so pena de excomunion que tengan y usen de este catecismo, que con su autoridad se publica, dexados todos los demás, y conforme á el trabajen de ynstruir las alma's que están a su cargo, y proque para el bien y utilidad de los indios importa mucho que no solo en la substancia y sentencia haya conformidad, sino también en el mismo lenguaje y palabras. Por tanto prohíbe y veda que nadie haga y use otra interpretación o traduccion en las lenguas del Cuzco, y la aymara, así en la cartilla y doctrina cristiana, como en el catecismo fuera de la traduccion, que con su autoridad se ha hecho y aprobado, y para que el mismo fruto se consiga en los demás pueblos, que usan diferente lengua de las dichas, encarga y encomienda a todos los obispos que procure cada uno en su diócesis hacer traducir el dicho catecismo por personas suficientes y pias en las demás lenguas de su diócesis y que la tal traduccion, o interpretación asi hecha y aprobada por el obispo se reciba sin contradiccion por todos, sin embargo de cualquier costumbre en contrario que haya.³⁷⁷

Um ponto crucial para compreender o catecismo perpetrado por José de Acosta e cristalizado normativamente nas atas conciliares é observar tanto a dimensão prática de sua doutrina - com relação aos costumes - quanto a necessidade da internalização e entendimento da fé cristã - relativa à fé genuína que deveria ter no conhecimento transpassado. Assumindo a aceção racional dos nativos, o jesuíta condiciona a profissão da fé ao próprio conhecimento de Cristo e, além disso, sua reprodução correta e alinhada com os propósitos tridentinos,

³⁷⁷ VARGAS UGARTE, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772). Tomo I*. Op. Cit., p. 323.

postura que seria facilitada com a adoção das línguas nativas, já que “o conhecimento da doutrina supunha sua inteligibilidade perante o auditório”.³⁷⁸ Essas condições tornariam possível que se colocasse em prática os predicados correlatos a uma catequese profícua. Na leitura do capítulo “*The end of the christian doctrine*”, Acosta assume que o objetivo final do catecismo seria o de prover ao catequizando o exercício de suas capacidades racionais em plenitude, sobretudo ao permitir que o nativo conhecesse os mistérios da fé cristã e, assim, aliasse a ciência destes com sua expressão pública, por meio de ações que moldem os costumes. Então, é da seguinte maneira que o jesuíta enxerga a relação entre a “ação” e “contemplação”:

Just as knowledge and love are the two parts of rational nature and contemplation and action are the two sides of human life, so too there are two guiding lights in Christian doctrine, the knowledge and love of Christ. (...) The end of all doctrine and knowledge is Christ, just as that of all exhortations and works, is love. The knowledge of Christ that we have through faith is contained in the Symbol (...).³⁷⁹

A relação dos mistérios doutrinários com a aceitação da fé são intrínsecas ao novo catecismo proposto sob estas condições, na medida em que José de Acosta formula a necessidade de conhecimento destes ao longo dos seguintes capítulos da obra *De procuranda: All Christians as a rule are obliged to know about all the other mysteries that are contained in the Symbol*”,³⁸⁰ “*We have to teach the mystery of the Trinity to all*”³⁸¹ e “*It is also necessary to believe in the mystery of the Church*”.³⁸² Tomando em consideração os três mistérios elencados por Acosta como requisitos para uma verdadeira conversão, comungamos com De La Jousselandière quando o autor afirma que a relação estabelecida entre os dois primeiros com o terceiro - o mistério da Igreja - acaba por se desvelar como a junção entre o conhecimento e a internalização doutrinária e teológicas com o desdobramento prático dos costumes cristãos,³⁸³ estes tendo como importantes componentes os próprios sacramentos, já que, para o próprio jesuíta, “(...) *Nothing is said about the Church in them, nor about the communion of the saints or the forgiveness of sins through the sacraments, which are important things for people to know about*”.³⁸⁴

³⁷⁸ LA JOUSSELANDIÈRE, Victor Santos Vigneron. **Converter civilizar comunicar**. Op. Cit., p. 72.

³⁷⁹ MCINTOSH, p. 378.

³⁸⁰ Ibidem, pp. 396 - 399

³⁸¹ Ibidem, pp. 399 - 403.

³⁸² Ibidem, pp. 403 - 405.

³⁸³ LA JOUSSELANDIÈRE, Victor Santos Vigneron. **Converter civilizar comunicar**. Op. Cit.

³⁸⁴ MCINTOSH, p. 404.

O ordenamento dos costumes cristãos por meio do conhecimento do mistério da Igreja se dá no fato de que entender seus atributos pressupõe, invariavelmente, a compreensão da universalidade do cristianismo e da composição coletiva que forma a Igreja. A centralidade desta como mistério também consiste em se colocar como caminho unívoco ao alcance da soteriologia e da Graça, de perdão dos pecados e de acesso aos sacramentos. José de Acosta elenca os três aspectos fundamentais que cercam o mistério da Igreja:

It is the congregation of people who profess Christ and His doctrine. It is not merely for Spaniards or Barbarians, (...) but something that covers all parts of the earth and all periods of time, for that really is what the universal people called Christians are, as well as being each in particular, as Augustine well notes. (...) Furthermore, in the church alone is salvation, so that no one outside of it can be saved, even if they honour themselves with the name of any sort of religion. So as a result, only the Christian religion has the door of heaven open to it. And even though many evil practices are to be found in it, yet there are others there are pure and holy, and the people who are evil are so because they do not obey the precepts of the Church and as a consequence they will pay the price of their evil-doings. Finally, the door by which we enter the Church is the sacrament of baptism, which give us pardon for all our sins, and for those who have been washed in these health-giving waters, there are the other sacraments instituted by God as remedies and gifts of God to forgive us our sins if we commit them again, as well as to give us greater grace. For example, penitence and the Eucharist, in which Christ is present, offered for us and made the Host to placate God and be the sweetest of food for the nourishment of our souls.³⁸⁵

O conhecimento dos mistérios cristãos - sobretudo o mistério da Igreja - era aquilo que possibilitaria a prática da fé em sua plenitude e, principalmente, a contemplação dos sacramentos. O caminho trilhado na Igreja seria o único a prover a Salvação e a Graça, pelo qual os mistérios seriam professados e os pecados idolátricos seriam eximidos, permitindo a ministração dos sacramentos e a prática efetiva dos costumes cristãos. A compreensão dos fundamentos dos mistérios permitira, então, o recebimento dos sacramentos, sendo o batismo o primeiro destes e, além disso, aquele que proporcionaria aos nativos a participação concreta na Igreja.

A importância dos mistérios cristãos para o recebimento dos sacramentos fica latente nas normativas das atas conciliares, nas quais a centralidade do batismo como via de acesso à vida em Igreja é reforçada pela necessidade de requisição do conhecimento dos próprios mistérios por parte dos nativos. Desta maneira, fica expresso no capítulo *“Lo que se ha de enseñar a cada uno de la doctrina cristiana”*:

Habiendo precepto divino que obliga a todos los christianos adultos a saber conforme a su capacidad- la substancia de la realigión cristiana, que profesan, **la cual consiste en los principales misterios de la fe, que están en el símbolo; y en**

³⁸⁵ Ibidem.

los mandamientos del decálogo, que todos han de guardar, y en los sacramentos, que de necesidad cada cual ha de recibir y finalmente en lo que hemos de esperar y pedir a Dios, que se enseña en la oración del padre nuestro, deben poner gran cuidado los prelados y curas en enseñar lo dicho a todos, y principalmente a los rudos e yndios, morenos y muchachos según su habilidad y oportunidad, porque no se pierdan por ignorancia tantas almas, como hasta aquí, y así los que no tienen justo impedimento de gran enfermedad o mucha vejez, han de tomar de memoria la cartilla christiana. **Principalmente el Credo y el Padre nuestro, los mandamientos de Dios, y sacramentos de la Iglesia y para que esto tenga efecto siguiendo el orden de los sacros y antiguos cánones, manda con rigor el santo concilio que a ningún adulto se le dé el bautismo sin que primero diga de coro por lo menos el Credo y el padre nuestro,** y lo mismo se manda guardar antes de administrar el sacramento de la penitencia y el de la confirmación y el del matrimonio, excepto en caso de necesidad o habiendo ympedimento por la mucha vejez o enfermedad, o excesiva rudeza de algunos; lo cual se deja al juicio y conciencia de sus curas o confesores. Mas a los que tuvieren tales impedimentos, que no sufran más larga enseñanza háñeles de enseñar a su modo los principales puntos de nra. fe; que son, el primero que hay un solo Dios hacedor de todas las cosas, que da premio de vida eterna a los que les sirven, y castigo con tormentos eternos en la otra vida, a los malos que le ofenden en ésta; el segundo que este Dios es Padre, hijo y espíritu santo tres personas y un solo Dios verdadero; y fuera de este Dios no hay otro Dios verdadero, pues lo que adoran las otras gentes fuera de los christianos no son Dioses, sino demonios e engaños de hombres; el tercero que el hijo de Dios para restaurar la salvación de los hombres se hizo hombre de la virgen maría, y padeció por nosotros, y murió y después resucitó, y agora reyna para siempre y este es Jesuxpo. nro. señor y salvador; el último que ninguno se puede salvar sino es creyendo en Jesuxpo., y teniendo arrepentimiento de los pecados que ha cometido, y recibiendo sus sacramentos es a saber, el del bautismo si es infiel, el de la confesión si ha caído en pecado mortal después del bautismo y juntamente determinando guardar lo que Dios y la santa iglesia nos mandan, que todo ello se resume en amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo, **advertian pues los sacerdotes, que si bautizan o absuelven a los que no están ynstruídos en la fe como lo han de estar, cometen gran sacrilegio y hacen gran daño a las ánimas de que darán cuenta a Dios.**³⁸⁶

Ainda que seja perceptível a permanência do batismo como o sacramento primordial no que tange à conversão dos nativos, este passa a estar condicionado não apenas com a compreensão dos mistérios e da fé implícita, mas à admissão de outros sacramentos cristãos, cujos pressupostos se encarregaram de suplementar uma pretensa formação ideal de um converso. Interessante ressaltar a mudança percebida com relação à evangelização anterior ao III Concílio de Lima, na medida em que o batismo é deslocado para percepção que compartilhava sua importância com a de outros sacramentos, suplantando a conversão pelo batismo em massa, como elencamos no primeiro capítulo ao ressaltarmos acerca das qualidades de um missionário. Este antigo modelo de conversão, como resalta Proserpi, poderia ser realizado sem grandes empecilhos no continente americano, já que, de maneira geral, muitos nativos não se opunham ao recebimento do sacramento. Este fato representa um contraponto ao que se percebia na Península Ibérica com mouriscos e judeus, o que gestava

³⁸⁶ VARGAS UGARTE, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772). Tomo I.* Op. Cit., pp. 323 - 324, grifos nossos.

uma determinada ilusão com relação àqueles que teriam sido, ou não, convertidos. Neste sentido, percebemos que apenas de ainda ser a porta de entrada para a Igreja “(...) o batismo sozinho não era mais suficiente para definir a identidade cristã”,³⁸⁷ era necessário que se criasse um aparato teológico e doutrinário que se cercasse de outros elementos que incutiriam os preceitos cristãos na vida autóctone, já que, como afirma De La Jousselandière, “(...) após a cerimônia do batismo verificava-se o retorno dos índios à sua condição pregressa, idólatra. O batismo seria visto pelos nativos, ignorantes de seu significado doutrinário, como uma mera cerimônia exterior, tão volátil quanto seus próprios ritos”.³⁸⁸

As novas diretrizes normativas conciliares, cuja especificidade acerca do batismo recebe uma atenção nos capítulos “*De los nombres de los yndios*” e “*Que los religiosos no bapticen, ni casen no siendo curas*”, ambos contidos na segunda seção do III Concílio de Lima, sendo os de número XI e XII, respectivamente. O primeiro destes, ao estabelecer a outorga de um nome cristão aos indígenas que se batizavam, se situa num âmbito de contenção de um costume nativo que desencadeava um problema em dupla-chave para aqueles missionários responsáveis pela evangelização: (1) procurava regularizar o recebimento dos batismos - e do matrimônio - e notificar aqueles que já haviam sido batizados, de forma a não banalizar o sacramento e evitar que algum indivíduo pudesse contemplá-lo por mais de uma vez, equívoco que conspurcava a sacralidade do ato, dado seu aspecto de recebimento único; (2) buscava evitar que os indígenas mantivessem seus nomes nativos, conseqüentemente enquadrando-os em um costume cristão e afastando-os dos laços idólatricos que os ligavam à identidade de suas comunidades de origem e atos supersticiosos comumente realizados nesta. Desta forma, fica estabelecido no capítulo 11 das atas que:

Para que se eviten los yerros que en reiterar baptismo y matrimonio yndios no conocidos suelen acaecer; totalmente se les quite a los yndios el usar de los nombres de su gentilidad e ydolatría y a todos se les ponga nombres en el baptismo cuales se acostumbran entre christianos, y de estos mismos los compelan a usar entre sí. Mas los sobrenombres para que entre sí se diferencien, procúrese que los varones procuren los de sus padres, y las mugeres los de sus madres.³⁸⁹

A referência conjunta entre batismo e matrimônio também se faz presente na *De procuranda*, na medida em que a observância do batismo seria crucial para intervir no campo dos costumes do casamento nativo. Segundo Acosta, muitos nativos procuravam receber o batismo mais de uma vez para que, assim, pudessem casar com outras mulheres:

³⁸⁷ PROSPERI, Adriano. **Tribunais da consciência**: inquisidores, confessores, missionários. Op. Cit., p. 587.

³⁸⁸ LA JOUSSELANDIÈRE, Victor Santos Vigneron. **Converter civilizar comunicar**. Op. Cit., p. 82.

³⁸⁹ VARGAS UGARTE, Rubén. **Concilios Limenses (1551-1772). Tomo I**. Op. Cit., p. 327.

(...) others cover up the fact that they are now baptized and plead to be baptized, when truthfully they had received it and they do this in order to take new women for they are tired of the former ones. The most prudent párocos know how to uncover this trick. So the priest has to be extremely vigilant in the sacrament so that it is not contaminated by people receiving it again or so that the people do not remain without having what is needful.³⁹⁰

Quanto ao capítulo XII da segunda ação do concílio, também se insere nas atas sob a égide de uma reparação em duplo sentido. Assim como no capítulo XI, tem a pretensão de regularizar a administração do batismo e do matrimônio, na medida em que intenta cercar a ministração dos sacramentos apenas aos curas locais, rechaçando a possibilidade de que qualquer prelado exercesse o manejo destes em uma região sob a jurisdição de outros padres oriundos das dioceses locais. Essa disposição visava concentrar as competências e responsabilidades relativas à outorga de sacramentos aos cleros locais e suas paróquias, em detrimento às deliberações das ordens do clero regular, próprias da evangelização de batismo em massa, sendo estas levadas a cabo antes do III Concílio de Lima. As limitações na celebração do batismo ou do matrimônio também se situavam no campo da desconfiança de uma verdadeira conversão nos moldes antigos, limitando a outorga do sacramento àqueles que não poderiam ser considerados como cristãos legítimos, estando arrependidos de seus pecados e consciente dos mistérios que fundamentam a fé cristã. Dessa maneira, buscava-se estabelecer um determinado comedimento na administração dos ritos no capítulo supracitado:

Tener pilas de baptisterio y baptizar fuera de necesidad, y administrar matrimonios el derecho canónico lo tiene prohibido a los religiosos donde son curas. Desea mucho y lo encomienda este santa concilio, que esto se guarde así, pues no es razón que den ocasión de escándalo las personas, que se han de aventajar a los demás en ejemplo de humildad.³⁹¹

A cautela com os batismos realizados de maneira deliberada era condicionada a uma adequação moral com relação aos costumes nativos, já que a reincidência dos rituais idolátricos e diabólicos operaria na intenção de comprometer a conformidade com a fé cristã, sendo estes um dos grandes empecilhos com relação ao sucesso da evangelização e de um pretenso modelo ideal de conversão que se tentasse alcançar. Segundo Durán, a vontade sincera de se manter afastado dos pecados seria uma verdadeira força motriz no caminho ao cristianismo, já que “(...) *Una serie de costumbres y ceremonias prehispánicas han de dejarse*

³⁹⁰ MCINTOSH, p. 463.

³⁹¹ VARGAS UGARTE, Rubén. **Concilios Limenses (1551-1772). Tomo I.** Op. Cit., p. 327.

de lado, pues se tornan incompatibles con el régimen de la nueva fe”.³⁹² No sermão IX do *Tercero catecismo* essas disposições ficam claras ao salientar-se a importância do arrependimento do pecado idólatrico para a mudança verdadeira dos costumes nativos:

Y sino es haziendo lo que os tengo dicho, nadie puede salir de su peccado. Por ello de aqui adelante y desde luego boluneos a Dios y no esteys en peccado y cada noche antes de dormir pensad primero vuestros peccados e pedid a DIOS perdón dellos haziendo como os tengo enseñado.³⁹³

Na *Doctrina christiana*, por sua vez, depois de ficar estabelecido que crianças poderiam ser batizadas mesmo sem o discernimento da fé, ressalta-se que o batismo deve ser realizado perante o verdadeiro arrependimento: “(...) *mas delos ya adultos, el q tuviere fé, y verdadero arrepentimiento, de todas sus culpas, sera hecho hijo de Dios, por su gracia enel baptismo, porque sin fé, y sin arrepentimiento delos peccados passados.*”³⁹⁴ Em caso de divergência dos pais quanto à acepção do batismo, na ocasião de um dos destes não concordar, Acosta ressalta que nesta ocasião “(...) *we should favour the baptism and give preference to the rights of the one who shows better understanding for the spiritual health of their child.*”³⁹⁵

A preocupação com as manutenções supersticiosas desveladas nas atas conciliares - sobretudo em relação à mudança dos nomes ameríndios - e o enquadramento dos nativos nos moldes cristãos é detalhadamente comentada na *De procuranda*. Nesta, o jesuíta reverbera que é necessário que, antes de receber o batismo, o nativo deve se recolher e se afastar de toda a influência diabólica e idólatrica que o cercava em sua vida pregressa por alguns dias. Assim, agindo de maneira a cercear os costumes antigos e performar os cristãos por um determinado período de tempo, poderiam provar estarem isentos da influência demoníaca que os fizera pecar e, sobretudo, preparados para receber os sacramentos:

It would be a good thing, it seems to me, that, in live with the former discipline of the Church, catechumens exercise themselves for a few days, something that used to last months, in fasting, prayers and others pious works and give testimony to having abstained from pernicious contaminations, all sorts of former superstitions and above all drunkenness and that they should be seen frequenting the Church, so that they demonstrate that they are setting their lives to rights. This would mean that they would come more prepared and that the grace that they have acquired through such

³⁹² DURÁN, Juan Guillermo. El "Tercero Catecismo Limense" como medio de transmisión de la fe (Lima, 1585). *Teología*: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, n. 51, p. 5-58, 1988, p. 22.

³⁹³ TERCERO Catecismo y exposicion de la doctrina christiana por sermones. Lima: **Antonio Ricardo**, 1585, p. 53.

³⁹⁴ DOCTRINA, Op. Cit., p. 47.

³⁹⁵ MCINTOSH, Op. Cit., p. 460.

long trials would help them to avoid staining themselves through returning to their own vomit.³⁹⁶

José de Acosta categoriza as três condições ideais necessárias para que o nativo tenha acesso ao sacramento do batismo, classificando-as como “vontade”, “fé” e “penitência”. Toda a construção da argumentação do jesuíta com relação às condicionantes para a administração sacramental perpassa necessariamente o livre-arbítrio nativo em recebê-los, premissa esta que ganhou eco nas atas conciliares e se normatizou nas intenções de restringir o batismo deliberado e cerceá-lo àqueles que, de fato, contemplassem os predicados necessários - como pudemos perceber ao dissertar sobre os capítulos XI e XII da segunda ação do concílio. A verdadeira conversão apenas poderia ser alcançada por meio do exercício da vontade, da fé e, também, da penitência como sacramento para eximir os pecados. Esta primeira circunscrevia-se no campo da ação demonstrada a partir do já mencionado empenho em se desfazer das atividades idolátricas, já a segunda se desvelaria como a fé explícita florescida a partir do conhecimento dos mistérios da Igreja e da profissão da doutrina, englobando o catecismo e todas suas nuances:

The faithful dispenser of the mysteries of God, when dealing specially with Barbarians, ought to take note of three things - willingness, faith and penitence. Above all he ought to make sure of the will of those who aspire to receive the sacrament of faith. Only perform it when they ask for it and profess insistently to be living the Christian life. It is the Church's custom, before the catechumen receives baptism, to ask him thrice and for him to reply thrice that he wishes to be baptized, for the Holy Fathers understood what a heavy responsibility the Christian life was and how costly was the construction of this “evangelical tower”. Not without great deliberation and counsel should we place such a burden on human frailty. Baptism should not be observed for mere ceremony, but rather, in spirit and in truth. So, we should not just explore the area of the desires of the Indians, but after knowing what their will is, hold on to them for a long period of time in the class of catechumens, so that they will come in a more instructed manner to the sacrament of salvation and then they will appreciate it more.³⁹⁷

As perspectivas missionárias oriundas da *De procuranda* e cristalizadas nas normativas conciliares são notabilizadas por alçar ao nativo uma posição de livre-arbítrio na escolha da resignação de seus antigos hábitos e credos. A vontade e a fé do povo ameríndio se tornam uma das variáveis no processo de suplantar a idolatria e a inferência demoníaca, juntamente à qualificação do corpo de padres missionários e curas no que tange ao catecismo e à doutrina, sendo o desejo do nativo um elemento central nas novas perspectivas apontadas.

³⁹⁶ Ibidem, p. 461.

³⁹⁷ Ibidem, p. 456.

A formação de um cristão ideal é intrínseca à correta administração do batismo e, sobretudo, o alinhamento deste com outros sacramentos, como a de sua indissociação da penitência, na medida em que esta assume uma posição importante no processo de conversão nas proposições conciliares. É neste sentido que concordamos com Fuchs quando o autor ressalta que o batismo deveria convergir com o perdão dos pecados por meio do exercício do sacramento da penitência. Seria um erro crasso tornar o nativo um cristão apenas pelo batismo e, assim, privá-lo da confissão pela penitência, na medida em que seriam relegados ao fogo do inferno caso falecessem como cristão batizados mas, em contrapartida, sem o perdão de seus pecados.³⁹⁸

A importância da penitência atrelada à confissão encontra um terreno fértil nas proposições conciliares e nas obras de José de Acosta. Nos dois capítulos anteriores, pudemos verificar a importância das habilidades de um prelado na língua nativa a fim de apreender corretamente os pecados do confessor - primeiro capítulo - e, também, a proposição de uma confissão alheio às huacas - segundo capítulo. A penitência norteava e suportava o batismo e os demais sacramentos, na medida em que somente ela asseguraria a internalização do pecado como erro e, acima de tudo, passível de perdão, tornando inteligível a aceção da doutrina e, conseqüentemente dos demais sacramentos. Para o jesuíta esta é, então, tratada como um “remédio espiritual” para aqueles que reincidissem nas práticas diabólicas e idolátricas, sobretudo após o recebimento do batismo. A penitência opera na manutenção de uma pretensa conformidade doutrinária

The confession of sins is not any less necessary for those who fall after baptism, as baptism is for those who are unregenerate, as the Council of Trent defined it. And if there is any place in the world that this spiritual medicine for human weakness is needed, then it is here in these new Indian nations. Nothing is more needful after faith itself and it needs to be inculcated over and over again and with great care, for penitence is the only hope for their salvation. (...) Nevertheless baptism received in act or by desire is not enough, for it follows that the person who stains the robes of the first regeneration also needs penitence and should be restored through they keys of the Church, without which nobody can easily find find the way to saving health, when he has fallen after baptism.³⁹⁹

Nos Sermões XI e XII do *Tercero catecismo* a penitência transparece como um sacramento essencial na instrução para os cura encarregados de doutrinar os nativos. Neste

³⁹⁸ “Lo que debería haber sido, según él, una condición previa e indispensable, no habiendo sido respetada, al bautizarlos, o una muerte inmediata les abría las puertas del cielo o, puesto que se les negaba la penitencia, se los había hecho cristianos para condenarlos irremediamente al fuego eterno. Estos errores son culpa de los evangelizadores y no deben ser cargados a la cuenta de los indios ni seguir sirviendo de excusa para privarlos de confesión y comunión, indispensables para la salvación de todo cristiano”. ESTENSSORO FUCHS, p. 190.

³⁹⁹ MCINTOSH, Op. Cit., p. 483.

primeiro, assim como na *De procuranda*, demonstra-se também a confissão como remédio para a alma, na impossibilidade da duplicidade do batismo:

Tambien os dixee que el baptismo no se puede resiebir mas de una vez, mas porque el hombre es flaco y pecca facilmente, y los christianos baptizados muchas vezes caen en peccado. (...) Dios q es padre de misericordia y conoce nuestras flaqzas, y efermidades ordeno una medicina y remedio pa todos essos males y llagas qes la cofessio, q por otro nobre se llama Sacrameto de la Penitencia. (...) aun que aya hecho muchos y muy grandes male sera perdonado. Y esto no solamente una vez como el baptismo, sino muchas vezes y todas las q cayere se ha de confessar y sera perdonado.⁴⁰⁰

No sermão XII, por sua vez, ressalta-se o zelo com uma confissão condizente com a verdade por parte dos nativos, professado em tom de advertência que se pretendia evitar a ira divina ao mentir acerca de seus pecados. A inverdade acerca do erro, seja por omissão, excesso ou distorção de qualquer natureza, seria recebida por Deus como uma ofensa e um desgosto. A onipresença divina se encarregaria de manter a observância sobre as lacunas ditas no exercício da penitência:

(...) quanto se enoja Dios con los que hazen burla del, confessandose mal y fingidamente. El ha dicho por sus prophetas, que si alguno se despreciare, el le despreciara: y si alguno le enojare, el se vengara del: y si alguno anduviere contra Dios, Dios andara contra el. Guardados que es terrible cosa enojarse a Dios, haziedo burla del. Quie haze burla de Dios. El q no cofiessa todos sus peccados: el q calla alguno, y le encubre al Padre: el q miente diziedo q no pecco. o que pecco menos vezes, o fueron mas. (.) Dios esta presente, y lo oye todo y lo sabe todo, no penseys enganalle. Pues para que tu confession, sea buena, agrade a Dios.⁴⁰¹

A penitência e a prática da confissão acabam por adquirir um contorno coercitivo no que diz respeito à conformação dos costumes cristãos e o perdão pela recorrência dos ritos diabólicos. Os Salmos XI e XII do *Tercero catecismo* demonstram o caráter ambíguo e contraditório que permeava a remissão dos pecados pela penitência. Neste primeiro, ressalta-se a Graça pelo perdão concedido mesmo após o batismo e que, mesmo que o erro insista em ocorrer, a possibilidade de Salvação ainda é plausível pela via da confissão, pela ação da misericórdia divina. No segundo, por sua vez, desnuda-se seu aspecto punitivista, compulsório e vigilante. A necessidade de que o sacramento fosse administrado da maneira correta criava um terreno de dualidades tensionadas, na medida em que a confissão era envolta de uma aura amedrontadora e receosa, dadas as suas características condenatórias.

⁴⁰⁰ TERCERO Catecismo y exposicion de la doctrina christiana por sermones. Lima: **Antonio Ricardo**, 1585, p. 63.

⁴⁰¹ *Ibidem*, pp. 67 - 68.

Desta maneira, fazemos uso das proposições de Jean Delumeau quando o mesmo ressalta que era preciso conciliar a necessidade de proferir a verdade com a ameaça do iminente castigo consequente, fazendo com que o produto da junção destes dois fatores resultasse em uma confissão justa: *“Foi a reticência tenaz do público à confissão detalhada que levou à elaboração de uma pastoral da confissão em que a ameaça era constantemente contrabalanceada pelo encorajamento; a severidade, pela ternura; a punição, pelo perdão”*,⁴⁰² sendo uma missão do padre, portanto, agir da seguinte maneira: *“(…) interrogando com descrição e com ternura, o confessor fazia penetrar seu olhar nas tramas morais mais intrincadas, tomava em suas mãos seus fios, desfiando-as.”*⁴⁰³

As disposições supracitadas ensejam uma condição dupla para a confissão: a inclinação para o perdão dependeria tanto da sinceridade dos nativos quanto da benevolência e da empatia dos confessores em ouvi-los, desejando verdadeiramente redimir os erros alheios. A convergência de intenções é ressaltada por Acosta na *De procuranda*, na qual o jesuíta salienta a importância de prelados sensíveis e complacentes ao medo ameríndio da confissão, fazendo com que se sentissem confortáveis em assumir seus pecados diante de Deus, estabelecendo uma relação harmoniosa entre ambos:

So fear of the párocos and the hate that follows fear is what drives the Indians not to speak the truth, for there is plenty of proof that when they find a friendly priest who will patiently listens to them, who sympathizes with them and does not treat them high-handedly, they flock to confess without any urging. And these are the same Indians that their own párocos can barely get them to confess once a year! It is incredible just how many general confessions have been made to the religious orders, who are seen to be like real fathers and just how sincerely, how painfully and with how much self-loathing, the Indians expressed themselves, mentioning even the most atrocious sins of their past.⁴⁰⁴

A confissão e a penitência são construídas como normativas no III Concílio de Lima sob a égide de, especificamente, cinco capítulos. Nos capítulos XIV e XVI da segunda ação do concílio constam duas das mais importantes referências feitas ao sacramento, ambas referentes às qualificações dos prelados responsáveis por administrá-lo. Neste primeiro, é perceptível a preocupação dos redatores e de toda a cúpula eclesiástica com a preparação dos confessores, estabelecendo-se que se realize averiguações quanto às suas qualidades e competências:

⁴⁰² DELUMEAU, Jean. **A confissão e o perdão: a confissão católica séculos XIII a XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 15.

⁴⁰³ PROSPERI, Adriano. **Tribunais da consciência: inquisidores, confessores, missionários**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013. p. 647.

⁴⁰⁴ MCINTOSH, Op. Cit., p. 491.

(...) porque no son todos ydóneos para oyr las confesiones de todos, conuerná guardar la deuida regla en su examen, de suerte que a los letrados y muy doctos se les de aprobación general, y con los que no son tan suficientes se guarde la limitación de personas o estados, que se juzgare conuenir a sus letras y suficiencia, y a todos ios que por su examen aprobaren, darán los ordinarios por escrito y de balde el testimonio de su aprobación larga o corta, conforme a la calidad que conuenga (...).⁴⁰⁵

As condições ideais para um prelado, sobretudo com relação à confissão - das quais discutimos no primeiro capítulo do presente trabalho -, também perpassavam o entendimento integral dos idiomas nativos, na medida em que não se poderia deliberar um julgamento de qualquer natureza acerca daquilo que não se compreenderia. Essas predisposições se encontram cristalizadas nas normativas conciliares, estabelecidas no capítulo XVI, intitulado “*Que se entienda enteramente la confesión de los yndios*”, sendo estritamente condizentes com a construção argumentativa de José de Acosta na *De procuranda*:

Suelen no pocos sacerdotes por la falta de no entender la lengua, y a vezes también por la pesadumbre, que sienten en oyr las confesiones de los yndios, dexaise por entenaer muchos de los pecados, que tienen, y assi a sobre peyne, contentándose con persivir qual y qual pecado del yndio, que confiesa, le absuelven: siendo puese necesidad la entera confesión de todos los pecados mortales, de modo que en ninguna manera pueda la tal absolución ser legítima, sino es en caso de necesidad urgente, conuiene en todas maneras quelos confesores estén muy aduertidos y recatados para que no cometan semejante sacrilegio destroncando las confesiones. Por tanto si no entienden bastantemente al que se confiesa, remitánle a otros que saben más o aprendan ellos lo que no saben, pues no puede ser buen juez el que dá sententia en lo que no entiende.⁴⁰⁶

No capítulo XV, intitulado “*Que se prouea a los yndios de confesores extra ordinarios*”, expressa-se a necessidade de que a organização da Igreja se adapte ao receio e ao constrangimento nativo de exprimir seus pecados, promovendo condições que tornassem possíveis a confissão em sua integralidade. É neste sentido que se propõe a possibilidade da penitência ser outorgada aos nativos por um padre alheio à jurisdição da cura local - os chamados *confesores extra ordinarios* -, já que muitos nativos poderiam omitir e distorcer seus pecados no ato da confissão por medo de possíveis represálias daqueles responsáveis por doutriná-los:

Procuren los obispos socorrer a la necesidad spiritual de las conciencias de los yndios proueyéndoles de quando en quando de confesores extraordinarios, que para este fin enviarán con la mejor comodidad, que puedan, porque los yndios, que por

⁴⁰⁵ VARGAS UGARTE, Rubén. *Concilios Limenses (1551-1772). Tomo I*. Op. Cit., p. 328.

⁴⁰⁶ *Ibidem*, p. 329.

temor, o por vergüenza o también por algún disgusto y aborrecimiento suelen muchas veces encubrir a sus curas los peccados más graves, que tienen, descargarán sus conciencias segura y confiadamente con los tales confesores, que son como ministros del Evangelio sobresalientes y porque en tanta diversidad de lenguas como ay en eslas partes nos consta aver muchos que se an pasado hasta agora sin jamás confesarse, hagan diligencia los obispos para saber quienes y quantos sean éstos, y con todo el cuydado posible les prouean de algún sacerdote, que pueda percibir bien sus confesiones.⁴⁰⁷

Tanto a penitência quanto a eucaristia eram sacramentos que se propunham a delimitar os nativos a um pretenso ordenamento dentro das concepções cristãs de doutrina e comportamento, atuando como elementos que garantiriam uma determinada ortodoxia. Dessa forma, “(...) a confissão e a comunhão tornavam-se, nesse quadro, instrumentos de integração da sociedade. Tudo isso, porém, tinha uma consequência importante no que se refere à “maneira judiciária” de enfrentar as divisões e os conflitos de fé”,⁴⁰⁸ como enuncia Prospero. Estas divisões eram forjadas no campo da identificação, na medida em que a eucaristia era um importante marcador, operando como uma referência com relação àqueles que poderiam de fato ser cristãos. Além disso, o caráter reconciliador, contínuo e de reafirmação da fé cristã - inerente ao exercício do rito da eucaristia - acabava por, necessariamente, engendrar uma forte vinculação de dependência entre europeus e nativos, dada a limitação do sacramento da Ordenação a estes, como ressalta Fuchs.⁴⁰⁹

A instituição da Eucaristia como um sacramento notável também concebeu grande atenção na *De procuranda*, bem como o batismo e a penitência. O jesuíta dedicou diversas páginas de sua obra para defender a outorga da comunhão aos nativos, na medida em que o receio dos espanhóis em administrá-la aos ameríndios é alvo de críticas no capítulo “*A precept exists about receiving the Eucharist*”:

It follows that we should now speak about the reception of the Eucharist, from which all descendents of Indians are still completely excluded, despite the complaints of wise and pious men. (...) There is no small discussion among theologians about the issue as to whether there is a divine precept about receiving the Eucharist or not. Many see no more strength of argument for it than an ecclesiastical constitution. This is an opinion that could be sustained, for we see that the Church concedes and denies the Eucharist to people, even in the situation of imminent death and that issue is dealt with in many ancient canons.⁴¹⁰

⁴⁰⁷ Ibidem, p. 328.

⁴⁰⁸ PROSPERI, Op. Cit., p. 645.

⁴⁰⁹ “(...) al imponer la confesión sacramental e introducir la comunión, modificaron totalmente las relaciones entre los indios y la Iglesia. Estos ritos condicionaban ahora toda esperanza para su salvación a la presencia de sacerdotes españoles, puesto que no podían ordenarse”. ESTENSSORO FUCHS, Op. Cit., p. 204.

⁴¹⁰ MCINTOSH, Op. Cit., p. 464.

José de Acosta vai na contramão das práticas eclesiais eucarísticas que vigoravam até aquele momento na evangelização assistida no Vice-Reino do Peru. A linha argumentativa do jesuíta confronta as próprias disposições de um pretense direito divino que negaria a administração do sacramento aos nativos. Para ele, as relações entre os sacramentos atuam em uma determinada complementaridade, na medida em que oferecem o suporte necessário para a continuação na vida cristã, sendo a entrada nesta propiciada pelo batismo. A eucaristia, assim como a penitência, operariam na manutenção do ordenamento cristão, como afirma o prelado ao ressaltar que “(...) *but Christian people in the New Testament, as well as receiving baptism to be born into life, also received the Eucharist as nourishment for the life now received.*”⁴¹¹ Acosta atesta que é de direito divino que a Eucaristia seja outorgada àqueles adultos cujo merecimento seja demonstrado por meio do exercício de sua racionalidade, sobretudo estabelecendo que a mesma seja devidamente lograda pelos nativos em duas ocasiões específicas:

(...) it is of divine right that all baptized adults participate in communion from time to time. About the time, our holy mother Church has signaled two special times, one at hour of, or being in danger of, death, for there the sacred canons command us to receive it as a blessing, and the other, every year on Good Friday, as the Lateran Council commands (...).⁴¹²

A normatização da Eucaristia como um rito fundamental a ser seguido desvelou-se também nas atas conciliares, da qual destacamos o capítulo “*De la comunión por pascua de resurrection*”. Neste, atesta-se a necessidade de um exame de consciência⁴¹³ - assim como em relação ao batismo - por parte dos indígenas, provando a suscetibilidade destes com relação aos mistérios da Igreja e a fé explícita em Jesus Cristo, sobretudo compreendendo a importância lograda por cada sacramento. Os curas devem cumprir seu papel como tutores dos indígenas, delegando a comunhão aos nativos que internalizarem a centralidade do recebimento do corpo de Cristo em suas vidas, não sendo este um mero pedaço de pão. Institui-se que:

La sancta yglesia manda por pascua todos los christianos adultos comulguen sino fuere pareciendole al confesor por alguna causajusta que se dilate la comunión. Pero el no hauerse tan fácilmente admitido hasta agora estos yndios a la sagrada comunion ha sido por la pequenez de su fee y corrupción de costumbres, por requerirse para tan alto sacramento una fee firme, que sepa discernir aquel celestial manjar de este baxo y humano y también limpieza de consciencia, a la cual

⁴¹¹ Ibidem, p. 466.

⁴¹² Ibidem, p. 467.

⁴¹³ ESTENSSORO FUCHS, Op. Cit.

grandemente estoma la torpeza de borracheras y amancebamientos y mucho más de supersticiones y ritos de ydolatría, vicios de que en estas partes ay gran demasia. Mas porque muchos de los yndios van aprouechando de cada día en la religión christiana y es justo también combidar y disponer a los demás, para que dignamente puedan gozar de la celestial mesa, a la qual la diuina sabiduría quiere que sean llamados también los pequeñuelos: por tanto esta sancto synodo manda a los curas y a otros qualesquier predicadores de yndios que les ynstruyan a menudo, y muy de propósito en la fee de este mysterio enseñándoles, cómo verdadera y realmente está presente Jesucristo nuestro señor Dios debaxo de aquellas especies de pan, y despertando su deseo para recibir tan alta merced, y principalmente exortandoles al verdadero dolor de todos sus pecados y a la pura confesión y enmienda de su vida, y finalmente en la continua y eficaz palabra de Dios procurando hazerlos dignos de aquel soberano don. **Pues a los que su cura hallare bien ynstruydos y asaz enmendados en sus costumbres no dexé darles el sacramento a lo menos por pascua de resurrección, si no quiere que este a su quenta el no cumplirse el precepto de la yglesia.** Mas de los que tuuiere dubda y no tan entera satisfacción consulte primero al obispo. Mas ninguno de los yndios y morenos sea admitido a la communion en parte alguna, sin que muestre primero la licencia de su cura, o confesor que se le aya dado por escrito.⁴¹⁴

O matrimônio, por sua vez, se desvela como um sacramento potencialmente controverso no momento de sua adequação aos nativos ameríndios, na medida em que estes já tinham como costume uma própria concepção no sentido de exercer a união entre indivíduos e a consequente prática da sexualidade, estas ligeiramente diferentes daquela preconizada pelos europeus. Ainda que reconheça algumas uniões entre nativos como legítimas e consonantes com a lei natural, José de Acosta demonstra repulsa por alguns comportamentos matrimoniais protagonizados por eles. Uma destas práticas é a do casamento endogâmico, sobretudo a união entre irmãos, prática esta apresentada por Acosta em *De procuranda* no capítulo “*About the rites of marriage among the Indians*”:

They also had many other absurd ones that went greatly against nature . Firstly, the supreme prince of the Ingas surrounded himself with many women, although one was the main one that they called the Coya, whom we might call the queen. But this same queen was actually the sister of the Inga, born of the same father and mother, like Juno with Jupiter, who were at the same time sister and wife. They held therefore, as a sacred concept, that the principal wife was also the person most close to him by blood.⁴¹⁵

A repulsa jesuíta e cristã ao casamento entre irmãos se cristaliza normativamente nas atas do III Concílio de Lima no capítulo “*Que los casamientos entre hermanos se aparten*”, cujo título é sugestivo quanto ao seu conteúdo, instituindo que “*Matrimonio entre hermanos ni se haga jamás, ni aunque se halle hecho entre ynfieles, se apruebe cuando se baptizaren, antes cualesquiera personas, que se hallaren casados en este grado, sean apartados*”.⁴¹⁶

⁴¹⁴ VARGAS UGARTE, Rubén. **Concilios Limenses (1551-1772). Tomo I.** Op. Cit., p. 331, grifos nossos.

⁴¹⁵ MCINTOSH, Op. Cit., p. 499.

⁴¹⁶ VARGAS UGARTE, Rubén. **Concilios Limenses (1551-1772). Tomo I.** Op. Cit., p. 326.

Dada a consideração casuística de determinados matrimônios indígenas como pertinentes, José de Acosta demonstra a necessidade de uma constante observância e cuidado acerca da condição daqueles nativos cuja união já havia sido posta sob as concepções ameríndias de casamento. Dessa maneira, considera que *“We ought to know about their usage, rites, abuse and errors, so that we do not annul marriages that are true ones or take for true marriage that are really illicit and criminal unions.”*⁴¹⁷

A Igreja e seus missionários deveriam deliberar corretamente sobre a constituição dos casamentos entre indígenas, na medida em que, assim como os demais sacramentos, o matrimônio também se delineava como um rito de premissas morais. Sendo um sacramento cuja natureza dependeria, inerentemente, da consciência e do arbítrio de dois nativos, os prelados responsáveis sob a normatização das regras conciliares deveriam definir as diretrizes a serem tomadas acerca das uniões nas quais um dos constituintes não fosse ainda um convertido. Dessa maneira, a continuidade de determinadas práticas indígenas por parte de algum dos dois nativos em matrimônio ensejava a permanência de inúmeros comportamentos reprováveis por parte dos cristãos, o que poderia conspurcar a evangelização e o ideal cristão de um indígena recém converso.

A solução para a problemática supracitada deveria perpassar uma especial salvaguarda dos comportamentos cristãos daqueles indígenas que, por seu próprio arbítrio, optaram por aceitar a fé cristã e um dos fiéis da Igreja. Neste sentido, as próprias normativas do III Concílio de Lima tenderam a favorecer os já convertidos cujo matrimônio consistia na união com um infiel, na medida em que freava a coabitação de ambos, preconizando o isolamento um do outro em determinadas situações. O casamento nos moldes nativos com o infiel poderia ser anulado, fazendo com que o convertido fosse permitido a contrair matrimônio com outra pessoa, sobretudo após o período estipulado de seis meses. Após este íterim, não confirmada a conversão do nativo tido como infiel, aquele já batizado deveria notificar o bispo local responsável e, assim, ser liberado para que pudesse se casar novamente. Neste sentido, fica estabelecido no capítulo *“Que se ha de hacer quando de los infieles casados el uno se convierte y el otro no”*:

Cerca de los que siendo ya casados se conviertan a nuestra fe quedando su marido o mujer todavía en la ynfidelidad; proveyó con mucha discreción el concilio pasado, que quando el yñel da muestra de convertirse, entonces el ya christiano de ninguna manera se case con otra persona, como está ya declarado por los sacros cañones, sino que aguarde el remedio y salvación de su compañero, mas si dilatarse su conversión y con todo eso no fuere perjudicial al marido o mujer convertida

⁴¹⁷ MCINTOSH, Op. Cit., p. 498.

apartándola de la fe, provocándola a pecado mortal (porque en tal caso ya el derecho canónico tiene declarado que forzoso se an de apartar los tales, y que el ya baptizado tiene libertad para casarse con quien quisiere) entonces cundo no hay ese ynconveniente ordenó el concilio pasado que el fiel espere por espacio de seis meses, y entretanto amoneste a menudo al otro de su conversión. Pero porque se ha de evitar el peligro del recién convertido, no sea que permaneciéndolo en compañía del ynfiel pierda la fee de xpo. por guardar la del hombre, y también porque se a de mirar por la übertad del fiel, que por guardar continencia por ventura se quema y padece detrimento. Por tanto ordenamos, que pasado dicho espacio de seis meses se acuda al obispo, el cual mirado bien el negocio declare al fiel, que tiene licencia de casarse con quien quisiere, y que no está obligado al matrimonio del ynfiel por razón del pehgro en la fe o en la charidad que padece, y si viere que no hay peligro alguno en la compañía del ynfiel mandará al fiel que todavía le espere, y aún podrá aconsejarle que haga vida con él, si se persuade que así le convertirá conforme a lo que el Apóstol S. Pablo aconseja. Pues siendo tan varios los casos, que en esto ocurren, no se puede dar una misma Ley a todos los recién convertidos, como tampoco es una misma la manera de proceder en todos los ynfieles, y así lo más acertado será, para no errar, acudir en casos dudosos al parecer del mismo obispo.⁴¹⁸

⁴¹⁸ VARGAS UGARTE, Rubén. **Concilios Limenses (1551-1772). Tomo I.** Op. Cit., pp. 326 - 327.

CONCLUSÃO

Forjado muito antes de sua chegada na Europa, a figura diabólica se edificou como um dos principais inimigos do empreendimento evangelizador encabeçado pelos jesuítas. Nos escritos de José de Acosta podemos inferir um discurso cujo lugar social enseja a presença do diabo nos mais diversos elementos que abrangem a cultura ameríndia, sejam materiais - como as *huacas* ou os *malquis* - ou imateriais - como os mais diversos rituais e práticas que permeavam o calendário indígena.

Os escritos do jesuíta José de Acosta tinham como um dos principais objetivos promover o conhecimento de todas as problemáticas que envolviam o trabalho missionário, estas reconhecidas por meio das experiências promovidas pelos preladados que viviam junto aos indígenas. Esta premissa, por sua vez, não apenas permitiu que a Companhia de Jesus reconhecesse os percalços da evangelização, mas postulasse como a figura diabólica atuava na cultura indígena. As *huacas* acabam por se tornar um forte alvo de tais representações demoníacas na literatura jesuíta, cujas ações tendem a emular cultos, rituais e liturgias católicas fomentadas pela noção de inversão.

A análise tanto da *Historia natural y moral de las indias* quanto da *De procuranda indorum salute* nos permitiu traçar como a experiência missionária diagnosticou não apenas os meandros diabólicos, mas sobretudo as necessidades espirituais e comportamentais com relação à evangelização dos ameríndios. Dessa forma, José de Acosta defende o afastamento dos nativos de suas *huacas* e templos como um imperativo inerente à plena conversão, bem como a cessão das práticas de vilipêndio dos corpos nativos, cujas características eram tidas pelos jesuítas como práticas de influência demoníacas e análogas a determinados rituais de feitiçaria.

José de Acosta e a Companhia de Jesus levaram a cabo as incumbências de formatar, deliberar e executar um novo modelo de evangelização que suplantasse todas as mazelas diabólicas que insistiam em perpetrar o cotidiano nativo. A experiência missionária fez com que a elaboração de um novo modelo de colonização e missionação deveria preconizar um esforço de todos os envolvidos no dito processo. Assim, não apenas as agências demoníacas deveriam ser controladas, mas sobretudo as condutas reprováveis dos próprios preladados ou dos *encomenderos*, sendo estes últimos criticados de maneira mais contundente na versão original e não censurada de *De procuranda indorum salute* - duramente reprimidos pelos castigos físicos impostos aos nativos -, ainda que a versão vetada também dedique

importantes considerações sobre seu comportamento. As próprias supressões de determinados trechos por parte da censura espanhola e as críticas quanto às injustas práticas laborais sofridas pelos ameríndios atestam as problemáticas plurais encontradas pelos jesuítas no Vice-Reino do Peru, atestando a necessidade da imposição de um regime justo, coeso e harmonioso entre todas as partes, na medida em que a lei natural deveria prevalecer nas relações estabelecidas entre todos os envolvidos no processo evangelizador.

As considerações reformistas de José de Acosta também se estendem aos próprios padres, sendo a experiência missionária fundamental para que o diagnóstico da ineficácia clerical fosse realizado. Seguindo esta premissa, compreendemos que um dos pontos fundamentais das proposições do provincial estabelece que as mudanças dos comportamentos diabólicos dos nativos estariam relacionadas ao aprimoramento dos padres que os evangelizariam. A retidão de caráter e a perseverança na capacidade de entendimento dos indígenas deveriam ser atributos presentes na atuação missionário, ambos aliados a um bom entendimento do idioma nativo, a fim de estabelecer um canal de comunicação eficaz. Tais medidas procuravam suplantar o fracasso da primeira evangelização, na qual a estratégia do batismo em massa não teria proporcionado um entendimento pleno da doutrina cristã por parte dos ameríndios, sendo necessário que fossem educados na fé em um idioma familiar.

As necessidades de implantação de reformas no método evangelizador fizeram emergir a necessidade da convocação de um novo concílio em Lima, no ano de 1582. Sob a sombra do fracasso dos dois encontros anteriores, o III Concílio de Lima tinha a missão de uniformizar o ensino da doutrina cristã, bem como regulamentar os deveres, práticas e condições que permeariam as relações entre missionários e nativos. Forjado em torno de inúmeras relações tensionadas por todos os interesses que circundavam a colonização, as novas deliberações conciliares deveriam se sobrepor às instâncias locais de poder, limitando as ações das ordens regulares e centralizando as práticas diocesanas de conversão, projeto levado a cabo sobretudo após a chegada do Vice-Rei Francisco de Toledo ao Vice-Reino do Peru.

Na esteira de todo localismo, era necessário que se instituisse uma literatura normativa capaz de balizar as atitudes dos missionários na intenção de instruí-los no trabalho pastoral. Após inúmeros esforços e dissensões que permeavam o corpo clerical e burocrático na segunda metade do século XVI no Vice-Reino do Peru, as normativas do III Concílio de Lima começavam a ser postuladas. Diante de um corpo de notáveis, a Companhia de Jesus recebeu um eminente protagonismo frente às demais ordens, levando a cabo uma grande mudança de paradigma, tendo José de Acosta como um dos principais idealizadores e redatores das atas conciliares.

As ideias que embasaram as atas conciliares já eram ventiladas, em sua maioria, na própria obra *De procuranda indorum salute*, premissa atestada quando correlacionamos trechos de ambas. Tanto uma quanto a outra promoviam os sacramentos e o conhecimento pleno dos mistérios da Fé como a principal via de acesso à salvação. Nesse sentido, procuravam regulamentar novas diretrizes para a outorga dos sacramentos aos indígenas, salientando as condições a serem seguidas. O batismo continua sendo um elemento primordial na vida cristã, mas deixa de ser o primeiro contato do ameríndio com a Fé cristã, devendo este apresentar um conhecimento prévio dos mistérios cristãos antes da ministração deste sacramento. A prática dos sacramentos por parte dos indígenas era subjacente a uma tentativa de colocá-los em retidão e constância na vida cristã, estabelecendo um elo entre a salvação das almas e a moralidade promovida pela prática sacramental e o abandono das práticas ritualísticas diabólicas.

As problemáticas que deveriam ser solucionadas no contexto ameríndio eram, então, inúmeras e plurais. A inferência diabólica na ritualística que perpassava *huacas*, *malquis* ou as festas do calendário nativo deveriam ser superadas com a aceção da capacidade indígenas de apreender os ensinamentos da fé cristã. Esta premissa, por sua vez, só poderia ser plenamente cumprida a partir do momento em que missionários engajados ocupassem os postos locais de conversão e cumprissem os estatutos conciliares que regulamentavam sua própria conduta. O objetivo final de uma pretensa conversão plena somente poderia ser alcançado quando todos estes entraves fossem superados, sendo estes muito além da figura demoníaca, mas sobretudo forjados nas deficiências do próprio aparelho colonial instalado em terras nativas. Preconizava-se, então um trabalho harmonioso em diversas frentes, sendo as diretrizes conciliares e a literatura de José de Acosta exemplos inapeláveis destes esforços.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

- ACOSTA, José de. **Historia natural y moral de las Indias**. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999. Disponível em: <<https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc571b4>>.
- ÁLVAREZ, Bartolomé. **De las costumbres y conversión de los indios del Perú**: Memorial a Felipe II (1588). MARTÍN RUBIO et al. (eds.). Madrid, Polifemo, 1998.
- ARRIAGA, Pablo José de. **La extirpación de la Idolatria en el Perú**. Madrid, 1621. Disponível em: <<https://biblioteca.org.ar/libros/155230.pdf>>.
- ARTE, y vocabulario en la lengua general del Perv llamada Quichua, y en la lengua Española. Lima: Antonio Ricardo, 1586.
- CANGAS, Diego Dávila de; OTAZU, Bartolomé de. **Visita de los valles de Sonqo en los yunka de coca de La Paz, 1568-1570**. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana, Sociedad Estatal Quinto Centenario, Instituto de Estudios Fiscales, 1991.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de. Crónica del Peru: **El señorío de los incas**. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2005.
- COLECCION eclesiastica mejicana tomo IV. México: **Imprenta de Galvan**, 1834.
- DOCTRINA christiana, y catecismo para instruccion de los indios, y de las de mas personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta fê. Lima: Antonio Ricardo, 1585.
- EGAÑA, Antonio de. **Monumenta peruana I (1565-1575)**. Roma: Monumenta historica soc. iesu, 1954.
- EGAÑA, Antonio de. **Monumenta peruana III (1581-1585)**. Roma: Monumenta historica soc. iesu, 1961.
- GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego. **Vocabulario de la lengua general de todo el Perv llamada lengua Qquichua, o del Inca**. Lima: Francisco del Canto, 1608.
- LAS CASAS, Frei Bartolomé de. **Brevissima relação da destruição das índias**. O paraíso perdido. 4ª Ed. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- MCINTOSH, G. Stewart. **De Procuranda Indorum Salute - José de Acosta S.J. 1540-1600**: An english introduction and translation. North Yorkshire: Pew Foundation, 2020.

- SANTO TOMÁS, Domingo de. **Lexicón, o Vocabulario de la lengua general del Perú**. Valladolid Francisco Fernández de Córdoba, 1560.
- TERCERO Catecismo y exposicion de la doctrina christiana por sermones. Lima: **Antonio Ricardo**, 1585.
- TERCERO catecismo y exposición de la doctrina Cristiana por sermones. Em: TAYLOR, Gerald **El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua (siglo XVI)**. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, p. 71-116. 2003.
- TAYLOR, Gerald. **Ritos y tradiciones de Huarocharí**: manuscrito quechua de comienzo del siglo XVII. Lima: Instituto de Estudios Peruanos IFEA, 1987.
- TOLEDO. Francisco de. Provision Para Dar Cumplimiento a Los Dispositivos Reales Tocantes a Los Tesoros, Huacas y Adoratorios Que Se Descubrieren. In: _____. **Disposiciones gubernativas para el virreinato del Peru 1569 - 1574**. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos; Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla, 1986.
- VARGAS UGARTE, Rubén. **Concilios Limenses (1551-1772). Tomo III**. Lima: Tipografía peruana, 1954.
- YUPANQUI, Titu Cusi.. **History of how the Spaniards Arrived in Peru**. Indianapolis: Hackett, 2006.

Bibliografía

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ACOSTA, Antonio. **Prácticas coloniales de la Iglesia en el Perú, siglos XVI e XVII**. Sevilla: Aconcagua Libros, 2014.
- ALBÓ, Xavier. Jesuitas y culturas indígenas. Perú 1568-1606. Su actitud, métodos y criterios de aculturación. Primera Parte. **América Indígena**. Cidade do México, v. 26, n. 3, p. 251 - 309, 1966.
- ARMAS MEDINA, Fernando. **Cristianizacion del Peru (1532- 1600)**. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1953.
- BARNADAS, Joseph. A Igreja Católica na América Colonial. In: BETHELL, Leslie. (Org.) **História da América Latina: América Latina Colonial**. Vol. I. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012. p. 521-552.

- BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. **De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- BÍBLIA: Biblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOUCHÉ-LECLERCQ, Auguste. **Histoire de la divination dans l'Antiquité**. 4 vols. Bruxelles: Culture et Civilisation, 1963.
- BOUZA, Fernando. **Corre manuscrito: Una historia cultural del Siglo de Oro**. Madrid: Marcial Pons, 2001.
- BOVISIO, María Alba. Las huacas andinas: lo sobrenatural viveinte. In: KRIEGE, P (Ed.). **La imagen sagrada y sacralizada**. Cidade do México: Institutos de Investigaciones/UNAM, p. 53-85, 2011
- BROSSEDER, Claudia. **The Power of Huacas: Change and Resistance in the Andean World of the Colonial Peru**. Austin: University of Texas Press, 2014.
- BRUNDAGE, Burr Cartwright. **Empire of the Inca**. Norman: University of Oklahoma Press, 1963.
- BURKHART, Louise M. Satan is my nickname: demonic and angelic interventions in colonial Nahuatl theatre. In: CERVANTES, Fernando; REDDEN, Andrew. (orgs.). **Angels, Demons and the New World**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 146-170.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. **Como escrever a história do Novo Mundo: Histórias, epistemologias e identidades no mundo Atlântico do século XVIII**. São Paulo: Edusp, 2011.
- _____. José de Acosta, a Spanish Jesuit-Protestant Author: Print Culture, Contingency, and Deliberate Silence in the Making of the Canon. In: Idem; MARYKS, Robert Alexander; HSIA, R.P. **Encounters between Jesuits and Protestants In Asia and the Americas**. Austin: Brill, 2018.
- CARVALHO, Francismar Alex Lopes de. “Una verdadera selva de idiomas”: jesuítas política, linguística e tradução cultural nas missões da Amazônia espanhola (séc. XVII e XVIII). **História Unisinos**. São Leopoldo, v. 21, n. 3, p. 392 - 410, set./dez. 2017.
- CASTAÑO, Sergio. **Dios y la ciudad: Estudios de teología política**. Tucumán: Unsta., 2019.
- CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte de. et al. (org.) **Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVIe-XVIIIe siècle**. Madrid: Casa de Velázquez, 2011.
- CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- CERVANTES, Fernando. **El diablo en el Nuevo Mundo: el impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica**. Barcelona: Herder, 1996.

- _____; REDDEN, Andrew. (orgs.). **Angels, Demons and the New World**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- COELLO DE LA ROSA, Alexandre. Más allá del incario: Imperialismo y historia en José de Acosta, SJ (1540 - 1600). **Colonial Latin American Review**, Londres, v. 14, n. 1, p. 55 - 81, jun. 2005.
- CROIZAT-VIALLET, Jean. Un ejemplo de reescritura científica en El Siglo de Oro: los terremotos y los volcanes en los tratados de Historia Natural (1597-1721). **Criticón**, Toulouse, v. 79, p. 123 - 142, 2000.
- DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente: 1300- 1800, uma cidade sitiada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. **A confissão e o perdão: a confissão católica séculos XIII a XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- DURÁN, Juan Guillermo. El "Tercero Catecismo Limense" como medio de transmisión de la fe (Lima, 1585). **Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina**, Buenos Aires, n. 51, p. 5-58, 1988.
- DURAND, E. J.; DURANT-FOREST, J. de. Humanisme et renaissance en Nouvelle-Espagne dans la perspective des missionnaires du XVIIe siècle. **Histoire, économie et société**, Paris, v. 12, n. 3, p. 381 - 402, 1993.
- DUVE, Thomas. Literatura Normativa Pragmática e a Produção de Conhecimento Normativo nos Impérios Ibéricos do Início da Idade Moderna (Séculos XVI-XVII). **Revista da Faculdade de Direito da UFRGS**, Porto Alegre, n. 42, p. 3-44, abr. 2020.
- DUVIOLS, Pierre. **La destrucción de las religiones andinas: conquista y colonia**. Cidade do México: Univ. Nacional Autónoma de México, 1977.
- _____. **Cultura andina y represión; procesos y hechicerías**. Cajatambo, siglo XVII. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1986.
- ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.
- ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos. **Del paganismo a la santidad**. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo. 1532-1750. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Instituto Riva-Agüero, 2003.
- FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas**. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- GAREIS, Iris. Brujos e Brujas en el Antiguo Peru: Apariencias y realidad en las Fuentes Historicas. **Revista de Indias**. Munique, v. 53, n. 198, p. 583-613, 1993.
- GORDILLO, Ana Segovia. El Vocabulario Hispano-Quechua (1608) de Gonzáles Holguín, ¿Herederero de Nebrija? : **Philologia Hispalensis**. Valladolid, v. 28, n.2, p. 7-23, 2014.

- HARTOG, François. A arte da narrativa histórica. In: BOUTIER, Jean & JULIA, Dominique (orgs.). **Passados recompostos** — campos e canteiros da História, Rio de Janeiro: Editora da UFRJ/ Editora da FGV, 1998.
- HERZ, Kathrin. **Un análisis textual de “La Historia natural y moral de las Indias” por José de Acosta**. Norderstedt: Grin, 2007.
- HUBENÁK, Florencio F. El “De procuranda indorum salute” como guía para la evangelización. In: **Evangelización y teología en América (siglo XVI)**. Navarra, v.2, p. 1419 - 1433, 1990.
- HUERTAS, Lorenzo. Las Pacarinas y los orígenes de los Incas. **Tradición segunda época**. Santiago de Surco. n. 15, p. 43-49, nov. 2016.
- IGLESIAS, Jose Luiz Pereira. La imagen de las Indias en el pensamiento eclesiástico indiano: valoración historiográfica y perspectivas de futuro. In: **Extremadura en la evangelización Del Nuevo Mundo: Actas y estudios**. Extremadura: Colección Encuentros, 1988.
- LA JOUSSELANDIÈRE. Victor Santos Vigneron de. Doutrina e rito: José de Acosta e os instrumentos catequético-sacramentais de compreensão da alteridade. In: **Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão, XIX.**, 2008, São Paulo. Anais... São Paulo: ANPUH/SP, 2008.
- _____. A dupla marginalidade de José de Acosta: religião e soberania no Vice-reino do Peru (séc. XVI). *Revista de História*, São Paulo, n. 164, p. 101-125, jan./jun. 2011.
- _____. **Converter civilizar comunicar**. Considerações sobre religião, direito e linguagem no Peru colonial. 2012. 280 f. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.
- LARA, Gerardo Cisneros. **¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII**. México, D. F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2014.
- LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Unicamp, 1992.
- LISI, Francesco L. **El tercer concilio limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos**. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1990.
- LOPETEGUI, León. **El padre José de Acosta y las misiones**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1942.
- LÓPEZ LAMERAIN, Maria Constanza. El Concilio de Trento y Sudamérica: aplicaciones y adaptaciones en el III Concilio Limense. **Anuario de Historia de la Iglesia en Chile**, Valparaíso, v. 29, p. 15-32, 2011.
- _____. El III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la provincia eclesiástica del Perú. **Intus-Legere Historia**, Santiago, v.5, n.2, p.51-68, oct. 2011.

- LUZ, Guilherme Amaral. Os passos da propagação da fé: o lugar da experiência em escritos jesuítas sobre a América quinhentista. **Topoi, Revista de História da UFRJ**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 6, p. 106 - 127, jan./jul. 2003.
- MALDAVSKY, Aliocha. **Vocaciones inciertas**. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012.
- MALDAVSKY, Aliocha. Conectando territorios y sociedades. La movilidad de los misioneros jesuitas en el mundo ibé-rico (siglos XVI-XVIII). **Historica**, Paris, v. 38, n. 2, p. 71-109, jan.,2018.
- MARQUES, Lúcio Álvaro. José de Acosta e a fundamentação da Lei Natural. **Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto**. Porto, v. 32, p. 79 - 94, jan. 2016.
- MARROQUÍN ARREDONDO, Jaime. La historia natural de José de Acosta y la física del globo de Alexander von Humboldt. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos**, Paris, 2019. Disponível em: <<https://doi.org/10.4000/nuevomundo.77934>>.
- MARTÍN RUBIO, María Carmen. Costumbres de los Indios del Perú. Un Temprano antecedente de la Extirpación de Idolatrías en el Virreinato Peruano. **Boletín del Instituto Riva Agüero**. Lima, v.24, n. 1, p. 295-308, 1997.
- _____. La cosmovisión religiosa andina y el rito de la Capacocha. **Investigaciones Sociales**. Lima, v. 13, n. 23, p. 187-201, out. 2009.
- MARTINS, Fredson Pedro. Uma Igreja, dois mundos: análise das diretrizes conciliares apresentadas em Trento e em Lima (séc. XVI). **Revista Eletrônica da Anphlac**, São Paulo, v. 2, n. 26, p. 142-172, Jan./Jul., 2019.
- MIGÑOLO, Walter D. Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y de la conquista. In : MADRIGAL, Iñigo (ed). **Historia de la literatura hispanoamericana** (Época colonial). Madrid: Cátedra, 1982, p. 57-116.
- MUMFORD, Jeremy. The Taki Onqoy and the Andean Nation: sources and interpretations. **Latin American Research Review**, v. 33, n. 1, p. 150-165, 1998.
- MUSTAPHA, Monique. L'après-lascasisme au Pérou chez les pères de la Compagnie de Jésus: Acosta. **Ibero-Amerikanisches Archiv**, Berlin, v.3, n. 11, p. 267-281, 1985.
- NETO, Edgard Ferreira, História e Etnia. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; Vainfas, Ronaldo (orgs.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997
- OLIVEIRA, Susane Rodrigues de. As crônicas espanholas do século XVI e a produção de narrativas históricas acerca da América e seus habitantes. **Em tempo de Histórias**. Brasília: v. 5, n. 5, p. 7 - 28, 2001.

- _____. **Por uma história do possível:** o feminino e o sagrado nos discursos dos cronistas e na historiografia sobre o Império Inca. 2006. 232 f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós - graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2006.
- _____. Semelhantes enganos: a América e os Incas no discurso de Jose de Acosta. In: MUNIZ, Diva do Couto Gontijo; SENA, Ernesto Cerveira de. (Org.). **Nação, Civilização e História:** Leituras Sertanejas. Goiânia: PUC Goiás, 2011, p. 173 - 189.
- OLVERA, Silvia Limón. Sacrificio y poder entre los incas. **Dimensión Antropológica.** Cidade do México, v. 70, n. 24, p. 7-32, mai./ago. 2017.
- PAGDEN, Anthony. **La caída del hombre natural:** el indio americano y los orígenes de la etnología comparativa. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- PEASE, Franklin. **Los Incas.** Lima: Fondo Editorial de La Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009.
- PESAVENTO, Sandra. Em busca de uma outra história : imaginando o imaginário. **Revista Brasileira de História,** São Paulo, v. 15, n.29, 1995.
- PETROCCHI, Marco Curatola; SZEMINSKI, Jam. Presentación In: _____ (Eds.). **El Inca y la huaca:** La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica Del Perú: 2016, 11 - 20.
- _____. La voz de la huaca Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo aural de la religión andina antigua. In: _____ (Eds.). **El Inca y la huaca:** La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica Del Perú: 2016, p.256 - 316.
- PICH, Roberto Hofmeister. Sobre a filosofia da história de José de Acosta. **Mediaevalia – Textos e estudos,** Porto, v. 32, p. 223-244. 2013.
- PINO DÍAZ, Fermín del. Vida y obra de José de Acosta, misionero jesuita y cronista indiano. **Bérose - Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie,** Paris, 2019. Disponível em : <<https://www.berose.fr/article1749.html?lang=fr>> Acesso em: Set. 2022.
- PIZARRO, Ana. Palabra, literatura y cultura en las formaciones discursivas coloniales. In: PIZARRO, Ana (Org.) **América Latina: Palabra, literatura e cultura.** Campinas: UNICAMP, 1993. v. 1.
- PORTUGAL, Ana Raquel. **O ayllu andino nas crônicas quinhentistas.** São Paulo: Editora UNESP, São Paulo: Cultura Acadêmica, 2009.
- _____. Representações cronísticas dos sacrifícios humanos em tempos incaicos. **Huellas de la Historia,** Buenos Aires, v. 4, n. 36, p. 1 - 6, 2012.
- POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade:** Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

- PROSPERI, Adriano. O Missionário. In: Villari, Rosario. **O Homem Barroco**. Lisboa: Presença, 1996.
- PROSPERI, Adriano. **Tribunais da consciência**: inquisidores, confessores, missionários. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.
- RAGON, Pierre. ‘Démonolâtrie’ et démonologie dans les recherches sur la civilisation mexicaine au XVIe siècle. **Revue d’histoire moderne et contemporaine**, v. 35, n. 2, p.163-181, 1988
- REDDEN, Andrew. **Diabolism in Colonial Peru: 1560-1750**. Londres: Pickering & Chatto, 2008.
- _____. Vipers under the altar cloths: satanic and angelic forms in seventeenth-century New Granada. In: CERVANTES, Fernando; REDDEN, Andrew. (orgs.). **Angels, Demons and the New World**. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 146-170.
- ROCHA, Márcio Pimentel. **O demônio renitente**: demonologia e colonização no vice-reinado do Peru, séculos XVI e XVII. 2010. 103 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós - graduação em História, UNESP, Franca, 2010.
- ROSTWOROWSKI, Maria. Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, v. 89, n. 2, p. 97-123. 2003.
- SÁNCHEZ, Sebastián. La condición jurídica de los indígenas. La reducción a la vida política en José de Acosta. **1º Jornadas de Historia del Derecho 2021: Periodo Préhispánico**, Buenos Aires, 2021. Disponível em <<https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/12430/1/condicion-juridica-indigena.pdf>> Acesso em: Set. 2022.
- SEQUEIROS, Leandro. “El padre José de Acosta (1540-1600) Misionero, Naturalista y Antropólogo en la América Hispana”. **Proyección**, XLVII, Granada, p. 63-74, 2000.
- SHAH, Priya. Language, Discipline, and Power: The Extirpation of Idolatry in Colonial Peru and Indigenous Resistance. **Voces Novae**, Orange, v. 5, n. 5, p. 100-124, abr. 2018.
- SIDEKUN, Antônio. Cultura e Alteridade. In: TREVISAN, Amarildo. L. e TOMAZETTI, Elizete. M. (orgs.) **Cultura e Alteridade**: Confluências. Ijuí, Ed. UNIJUÍ, 2006.
- SOLODKOW, David. Una etnografía en tensión: “Barbarie” y Evangelización en la Obra de José de Acosta. **Nuevo Mundo, Mundos Nuevos**, Paris, 2010. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/59113?lang=pt>> Acesso em: Set. 2022.
- SOUZA, Laura de Mello. **Inferno Atlântico**: demonologia e colonização—Séculos XVI-XVIII. São Paulo: Cia. das Letras, 1993.
- THOMAS, Jérôme. L’évangélisation des indiens selon le jésuite Acosta dans le *De procuranda indorum salute* (1588). **Cahiers d’études du religieux. Recherches**

interdisciplinaires, Montpellier, 2012. Disponível em:
<<https://journals.openedition.org/cerri/942>> Acesso em: Set. 2022.

TORRE VILLAR, Ernesto de la. **Textos imprescindibles (1917-2009)**. Cidade do México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2019.

VARGAS UGARTE, Rubén. **Concilios Limenses (1551-1772). Tomo I**. Lima: Tipografía peruana, 1951.

ZORRILLA, Víctor. Economía, riqueza y ética en Bartolomé de las Casas y José de Acosta. **Revista Empresa y Humanismo**, Navarra. v. 9, n. 1, p. 135-148, out./nov. 2016.

O diabo andino: As representações demonológicas e a Companhia de Jesus no Vice-Reino do Peru no século XVI

Nossa presente pesquisa tem o objetivo de investigar as relações entre os padres evangelizadores jesuítas e os nativos ameríndios no Vice-Reino do Peru durante o século XVI, compreendendo o discurso demonológico cristão como um elemento fundamental para entendê-las plenamente. A partir das abordagens relacionadas à História Cultural, buscamos compreender a demonologia como uma heterologia e, assim, investigar quais elementos da cultura ameríndia andina foram postos sob a égide demoníaca à luz da produção da literatura jesuíta de autores como José de Acosta. Além disso, procuramos entender de que forma a necessidade da extirpação das idolatrias nativas se justificou por meio da necessidade da destruição dessa mesma agência demoníaca sobre o povo ameríndio, fomentando a instituição de um forte aparato de evangelização que culminou nas resoluções do III Concílio de Lima (1582-1583) e em uma consequente mudança na educação provida pelos jesuítas aos indígenas.

Heleno Araujo da Silva

Home Editora
CNPJ: 39.242.488/0002-80
www.homeeditora.com
contato@homeeditora.com
9198473-5110
Av. Augusto Montenegro, 4120 - Parque Verde, Belém - PA, 66635-110

